GESCHICHTE DER AUTOBIOGRAPHIE

VON

GEORG MISCH

DRITTER BAND

DAS MITTELALTER

ZWEITER TEIL:

DAS HOCHMITTELALTER IM ANFANG

ERSTE HÄLFTE

1959

VERLAG G. SCHULTE-BULMKE · FRANKFURT AM MAIN

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1959 by G. Schulte-Bulmke. Verlag. Frankfurt a. M.
Printed in Germany
Druck und Einband: Maindruck, Frankfurt a. M.-Fechenheim

VORWORT

Der vorliegende Band hat eine unerwartete Form gewonnen, die der Titel: „Das Hochmittelalter im Anfang" anzeigt. Bei dem Versuch, das autobiographische Schrifttum aus dem hohen katholischen Mittelalter in seinem universalgeschichtlichen Zusammenhang zu erfassen, stellte sich heraus, daß eine Teilung geboten war: die Zeugnisse aus dem Beginn der Hoch-Entwicklung schlossen sich miteinander zusammen, so daß sie für sich behandelt sein wollten, gesondert von den späteren Werken, in denen die vollendete Gestalt des Zeitalters zur Erscheinung kommt. Sie schlossen sich aber zu einem Ganzen zusammen von der umfassenden geistigen Bewegung aus, die seit der Jahrtausendwende im Gange war und ins Freie und Weite zu führen schien, reich an Möglichkeiten der Entwicklung, für deren Verwirklichung dann in der Vollendung, die zugleich Begrenzung bedeutete, der Raum nicht mehr frei war. Dieses vielgestaltige, in sich zusammenhängende und doch offene Ganze in Sicht zu bringen, das erschien als eine wesentliche Aufgabe, da hier der europäische Geist in seinem neuen Werden zu erblicken war, in einer anfänglichen Bewegung also, die dem Anbeginn der europäischen Kultur im frühen Griechentum vergleichbar ist.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, bedurfte es einer gewissen Breite der Darstellung. Das erreichbare autobiographische Material mußte möglichst vollständig herbeigezogen und somit auch noch in dieser Epoche eine Reihe von bruchstückhaften Selbstdarstellungen mit berücksichtigt werden, obwohl unsere Literaturgattung nunmehr wieder als solche sozusagen rechtsbeständig geworden ist, so daß die förmlichen Autobiographien den Grundstock der Darstellung bilden. Und bei den einzelnen repräsentativen Werken ging es darum, ihren Gehalt möglichst auszuschöpfen, da nur, wenn kein Bodensatz zurückgelassen wird, das Ziel der Objektivität erreichbar ist.

Ich habe auch bei diesem Band wieder freundliche Hilfe erfahren. Herr Prof. Percy E. Schramm hat dankenswerterweise einen größeren Teil des Manuskripts durchgesehen. Bei der vielen unerläßlichen Einzelarbeit hat mir Herr Dr. Leo Delfoss mit unermüdlichem Eifer beigestanden. Herr Prof. Hans Partsch hat sich der Mühe unterzogen, die Korrekturbogen mit zu lesen. An dem ganzen langwierigen Werk vom Niederschreiben bis zur Druck-Korrektur hat meine Frau tätig teilgenommen. — Eine Schwierigkeit ergab sich bei den arabischen Schriften, die, ebenso wie die byzantinischen, nach gebührender Würdigung

verlangten, wenn anders der universalgeschichtliche Zusammenhang erfaßt werden sollte. Von diesen verhältnismäßig zahlreichen Autobiographien liegen nur zu einem geringen Teil zuverlässige deutsche Übersetzungen vor, so daß englische und französische benutzt werden mußten. Um dieses bedenkliche Verfahren unschädlich zu machen, habe ich meine Verdeutschung mit dem arabischen Text vergleichen lassen. Ein junger Arabist, Herr Dr. Hans Ernst, war so freundlich, diese Arbeit zu übernehmen.

Göttingen, im Mai 1959

Georg Misch

EINLEITUNG

Mit dem Anbruch des hohen Mittelalters kommt eine neue Epoche in der Geschichte der Autobiographie herauf. Das Neue, das jetzt im Werden war, macht sich schon in der äußeren literarischen Form der Selbstdarstellungen bemerkbar, die nicht nur etwas Äußerliches ist, sondern eine Entwicklungsstufe anzeigt; das autobiographische Schrifttum tritt uns jetzt wieder, wie einst in der alten Welt, in Form von selbständigen Werken entgegen, in denen ein seiner selbst bewußter Mensch den Gang seines Lebens von der Geburt bis zu dem Zeitpunkt, wo es ihn zur Rückschau trieb, zum Gegenstand einer ausführlichen Darstellung erhoben hat. Aus dem voraufgehenden halben Jahrtausend europäischer Geistesgeschichte sind uns von solchen „förmlichen Autobiographien", wie wir sie nannten[1]), nur zwei oder drei bekannt, und die einzige von ihnen, die auf uns gekommen ist, zeigte den reinen Typus der Heiligenlegende, für die das Leben nicht mit der Geburt, sondern mit der Bekehrung beginnt. Das Bedürfnis der Selbstdarstellung fand auch in diesen frühen Zeiten Befriedigung, aber in anderer Weise, teils in der vorliterarischen tatgebundenen und zugleich formvollen Behauptung der Persönlichkeit, die in dem heroischen Zeitalter vorherrschte, teils in mehr oder minder stückhaften Selbstzeugnissen, deren Thema im voraus gegeben war, und für die die literarischen Traditionen von der christlichen Spätzeit des Altertums her gewisse feststehende Formen der rhetorischen Kleinkunst oder der religiösen Bekenntnispraxis an die Hand gaben. Dagegen ist uns aus dem Hochmittelalter eine fortlaufende Reihe förmlicher Autobiographien erhalten, die schon bald nach der Mitte des 11. Jahrhunderts beginnt. Wir haben diese Reihe, die auf den ersten Blick uneinheitlich, wie zusammengewürfelt aussieht, beim Eintritt in die mittelalterliche Welt zusammengestellt[2]), um den geschichtlichen Ort des autobiographischen Schrifttums im Hochmittelalter festzuhalten. Jetzt, wo wir bis zu dieser entscheidungsvollen Zeit vorgedrungen sind, erhebt sich die Frage nach dem einheitlichen Zusammenhang jener mannigfaltigen Dokumente, und da treten, wenn wir innerhalb des abendländischen, von der römisch-katholischen Kirche umfaßten Kulturbereichs auf die Zeichen einer immanenten Gliederung achten, die geschichtlichen Lagen auseinander, die wir in dem Begriff „Hochmittelalter" zusammenzunehmen pflegen: das 13. Jahrhundert, das die höchste Machtentfaltung des mittelalterlichen Geistes sah, und das in seiner Art nicht minder bedeutungsvolle 12. Jahrhundert, in das die ersten Glieder jener vielgestaltigen Schriftenreihe fallen. Diese

[1]) Vgl. Band II, S. 306. [2]) Ebenda S. 32.

schließen sich miteinander zu einem beweglichen Ganzen zusammen, das seinen Sinn in sich selber trägt.

Unauffällig, von kleinen Anfängen aus, vollzog sich hier eine Entwicklung, die wie jedes geschichtliche, d. h. Werte erzeugende oder, mit den Worten Wilhelm von Humboldts, „bedeutend neue Gestalten" hervorbringende[3]) Geschehen, sich an die vorangehende Lage anschloß, aber in unableitbarer Weise darüber hinausführte. Der Beginn dieser Entwicklung ist an keinen großen Namen geknüpft, und auch das große Lebensbuch, an das man bei der mittelalterlichen Erneuerung der Autobiographie zuerst denkt, Augustins Konfessionen, stand dabei nicht Pate. Dies persönlichste Buch des Kirchenvaters ist überhaupt, nach dem Urteil eines der besten Kenner, im Unterschied zu dem „Gottesstaat" und anderen seiner lehrhaften Werke, die mehrfach kommentiert worden sind, „durch mittelalterliche Schriftsteller nicht als literarisches Ganzes betrachtet worden[4])". In der Tat ist es im Mittelalter zwar von den Geistlichen, die allein genug Latein konnten, viel gelesen, aber, wie wir noch sehen werden[5]), mehr auf den theologischen Schlußteil als auf die Seelengeschichte hin. Von diesem Sachverhalt hat sich uns bisher nur das negative Moment herausgestellt, daß in den Jahrhunderten der Frühzeit die große augustinische Form zerbrochen war, weil die Innenschau von der Legendenphantasie verdrängt wurde. Jetzt, wo die inwendige Richtung der Autobiographie sich wieder durchzusetzen begann, ist in zwei hervorragenden Selbstdarstellungen stückhafter Art, die sich auf die religiöse Lebensentscheidung konzentrierten, der Einfluß von Augustins „Konfessionen" bis in die Sprache dieser kurzen Stücke hinein spürbar[6]), und das große Vorbild war auch an der Ausbildung der förmlichen Autobiographien, um die es auch uns jetzt zunächst zu tun ist, beteiligt, aber ohne sich ganz durchsetzen zu können. Wir werden an einem der ersten Zeugnisse für diesen Vorgang, an der vita des Abtes Wibert von Nogent (1115), positiv beobachten können, wie der Autobiograph die Form von Augustins Konfessionen aufnahm, sie ihm aber unter den Händen zerbrach. Und ein früherer Schritt — für uns der erste auf der neuen Bahn —, der bereits ein halbes Jahrhundert vorher erfolgte, mutet uns noch umschränkter, spezifisch mittelalterlich an. Innerhalb der klösterlichen Erbauungsliteratur, in der die Mitteilung von Visionen und Bekehrungs-

[3]) Vgl. Wilh. von Humboldts Rede „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers" (1821), in den Abh. der Kgl. Preußischen Akademie der Wiss. 1822.

[4]) M. Grabmann, MA I, 61.

[5]) Vgl. unten Abschnitt II, Kap. 3 (Abt Johannes von Fécamp).

[6]) Vgl. wiederum das Kap. über Abt Johannes von Fécamp (um 1060) und dazu Abschnitt IV, Kap. 2, Ailred von Rievaulx (um 1150).

geschichten üblich war, kam ein unscheinbarer schreiblustiger Mönch in deutschen Landen, Bruder Otloh aus dem Benediktinerkloster St. Emmeram in Regensburg, dazu, eine Art zusammenfassender Lebensbeschreibung herzustellen, indem er zu der Schilderung der „Versuchungen", mit denen ihn der Teufel heimgesucht hatte, einen Bericht über seine Schriften — kunstvolle Schreibarbeiten sowohl wie eigene literarische Produkte — hinzufügte. Aber alsbald, schon im frühen 12. Jahrhundert, zeichnet sich das Neue, das heraufkam, deutlicher ab in der Autobiographie jenes französischen Abtes, die an Augustins Konfessionen anknüpfte, ohne dieses Unterfangen durchzuführen. Und dann treten noch vor der Mitte dieses Jahrhunderts, gleichfalls in Frankreich, auf das damals die Führung beim Aufbau der abendländischen Kultur überging, zwei Werke autobiographischer Art hervor, durch die wir uns mit einem Male auf die Höhen des geistigen Lebens jener Zeit versetzt finden: die „Leidensgeschichte" Abälards, wie man die Autobiographie des berühmten Philosophen nach dessen eigener Angabe (historia calamitatum mearum, um 1135) zu bezeichnen pflegt, und der Tatenbericht des Abtes Suger von St. Denis (um 1145), den der zum Staatsmann geborene Prälat abfaßte, bevor er die Regentschaft Frankreichs für den zum Kreuzzug ins Heilige Land aufgebrochenen König übernahm. Bei diesen Werken haben wir es nicht mehr nur mit dem literarischen Gang der Verselbständigung des autobiographischen Schrifttums zu einer eigenen Gattung zu tun, sondern es handelt sich um geschichtliche Persönlichkeiten, an deren Namen weittragende geistige Ereignisse geknüpft sind. Abt Suger hatte von dem Umbau der Abteikirche von St. Denis in eine Kathedrale gotischen Stils zu berichten, den er allen pietätvollen Bedenken zum Trotz unternommen hatte, obwohl die Gotik damals noch etwas Neues und noch in keinem Monumentalbau erprobt war. Und an Abälards Namen ist ein nicht weniger kühner Vorstoß geknüpft, der Anspruch der Philosophie auf eine führende Rolle im geistigen Leben seiner Zeit, ein Anspruch, der in der damaligen geschichtlichen Lage den Einbruch von Vernunft und Wissenschaft in den autoritativ gefestigten Bereich der dogmatischen Theologie bedeutete.

Daß wir von diesen beiden sehr ungleichen Männern Selbstdarstellungen haben, das erlaubt uns einen Einblick in die im Anfang der mittelalterlichen Hochkultur sich öffnenden Möglichkeiten des Selbstbewußtseins der Persönlichkeit. Und mehr noch: Wenn es bei Suger vor allem das große, vorbildlich gewordene architektonische Werk ist, das unser Interesse an seiner literarischen Selbstdarstellung erweckt, so hat Abälards Autobiographie nicht nur im Hinblick auf sein vielumstrittenes Lebens-

werk eine überragende Bedeutung für uns, sondern wegen des von ihm gelebten Lebens selber, dessen schicksalhaften Gang der Titel „Leidensgeschichte" andeutet. Dieses Lebensschicksal aber erregt eine dauernde menschliche Teilnahme noch in einem andern Sinne, als der egozentrische Titel anzeigt: weil darin, zum ersten Male in einer Autobiographie, die Geschichte einer großen Leidenschaft zur Darstellung kam, die tragische Geschichte der Liebe, die Abälard mit Heloise, und mehr noch sie mit ihm, verband. Diese epochemachende Bedeutung gewann das literarische Werk dadurch, daß an die förmliche Autobiographie des Philosophen ein Briefwechsel zwischen ihm und Heloise angefügt wurde, der sich infolge der ersten Veröffentlichung seiner Leidensgeschichte ergab, der aber kein bloßer Anhang erotischer Art ist, sondern als Bindeglied in der Komposition eines umfassenden Werkes fungiert, in dem Abälards Autobiographie nur den ersten Teil bildet; den zweiten, weit umfangreicheren Teil bildet der Entwurf einer Pastoraltheologie, den der zum Klostergründer gewordene Philosoph für die geliebte Frau, die nunmehr als Äbtissin ihr Werk tat, auf deren Bitte verfaßt hat. Es ist eine mittelalterliche Komposition, die man, auf die Verbindung von Autobiographie und Theologie hin, wohl mit dem zweiteiligen Aufbau von Augustins Konfessionen vergleichen darf, und die sich insofern unschwer in das geläufige Bild des katholischen Mittelalters einfügt, die aber, was das verbindende Mittelstück, den affektstarken Briefwechsel, betrifft, schwer lösbare Rätsel aufgibt. Unbetroffen von diesen Rätseln, die mehr philologisch als menschlich aufregend sind, liegt das wahrhaft Erstaunliche in den Selbstbekenntnissen Heloises beschlossen, die in das unter Abälards Namen überlieferte Gesamtwerk aufgenommen sind. Wir staunen darüber, daß im hohen Mittelalter eine Frau mit ihrer geistlichen Not zusammen ihren irdischen Traum von Glück so unbefangen wie die Natur selber offenbar zu machen wagte und vermochte.

Man braucht auf die Aspekte und Probleme, die in diesem menschlichen Dokument enthalten sind, nur hinzuweisen, um den Unterschied deutlich zu machen zwischen der geschichtlichen Lage, der wir hier gegenüberstehen, und der um ein Jahrhundert späteren, in der die mittelalterliche Entwicklung der Autobiographie ihren nächsten Höhepunkt erreicht hat, den — künstlerisch angesehen — absoluten Höhepunkt, der durch Dantes Vita Nuova (1292) gekennzeichnet ist. Jetzt bedeutet die Selbstdarstellung keinen Vorstoß ins Ungewisse mehr, sondern Gestaltung des Vollendeten. Und das betrifft nicht nur den Dichter, den man als den „Meister derer, die wissen" bezeichnen möchte mit dem Wort, das er für den im Hochmittelalter kanonisch gewordenen Repräsentanten der

Philosophie des klassischen Griechentums geprägt hat. Es betrifft vielmehr die großen Formen des Lebens und Glaubens, Dichtens und Denkens, die im Hochmittelalter ausgebildet worden sind. Wir können, um das Wesentliche herauszustellen, an Ausführungen eines der besten gegenwärtigen Kenner des katholischen Mittelalters anknüpfen, Etienne Gilson, dessen Werk über „Die Philosophie im Mittelalter" zu den maßgebenden Darstellungen dieses schwierigen Gegenstandes gehört. Der hervorragende Gelehrte hat die „Geschichte von Abälard und Heloise" zum Thema eines ganzen Zyklus von Vorlesungen genommen und stellt dort den Briefwechsel mit Dantes *Vita Nuova* zusammen nicht nur auf die geistige Höhenlage, sondern auf das wesentliche Problem hin, das auch uns beschäftigt: die mittelalterliche Menschendarstellung im Unterschied von der der Renaissance. Diese Geschichte, so erklärt er,

„ist nicht nur wirklich fesselnd, sondern eine Art Prüfstein, der einem erlaubt, die landläufigen Vorstellungen über Mittelalter und Renaissance zu erproben und ihren Wert zu beurteilen ... Kein Text scheint geeigneter zu sein als der Briefwechsel zwischen Heloise und Abälard, um denen, die sich noch darum kümmern, das richtige Gefühl für den komplizierten Charakter dieses Problems zu geben."

Bei den „geläufigen Vorstellungen" über das Mittelalter aber hat er nichts anderes im Auge als Burckhardts berühmtes Werk, wo die italienische Renaissance als die Epoche dargestellt ist, in der der europäische Mensch „ein geistiges Individuum" geworden ist und sich als solches erfaßte. Dort ist die *Vita Nuova* als ein erstes Zeugnis für diesen Prozeß, wie er im autobiographischen Schrifttum sich spiegelt, hingestellt, eine Einreihung von Dantes Dichtwerk, gegen die wir uns wandten, weil uns Dante als Repräsentant des vollendeten Mittelalters erscheint[7]). Gilson wendet sich gleichfalls dagegen, aber mit umgekehrter Spitze, um den Vorzug der Renaissance vor dem Mittelalter abzuwehren. Im Hinblick auf Abälard und Heloise erklärt er:

„Niemand wird so töricht sein, ihren Briefwechsel als literarisches Kunstwerk mit der *Vita Nuova* zu vergleichen; wenn es sich aber darum handelt, in welchem von beiden Werken der Mensch als geistiges Wesen mit unmittelbarer Schlichtheit und am wenigsten gekünstelt dargestellt wird, dann ist es die *Vita Nuova*, die den Vergleich nicht mehr verträgt."

Dieses überraschende Urteil[8]) vermögen wir nicht zu teilen. Es dürfte sich daraus erklären, daß hier auf das Verhältnis des Mittelalters zur Renaissance (mit Dante als deren Prototyp) ein Unterschied bezogen ist, der

---

[7]) Band II, S. 24.

[8]) E. Gilson, Héloise et Abélard (1938, s. u. Abschnitt V, Einl.), zu Anfang der ersten und achten Vorlesung.

vielmehr ein inner-mittelalterlicher ist, nämlich der zwischen dem Anfang des Hochmittelalters und dessen Vollendung, wo die Lebensformen derart feststanden, daß das autobiographische Schrifttum zu ihrer Illustration dienen konnte. So konnte damals ein Ritter aus Süddeutschland, der auch ein Dichter war, dessen Namen man aber nicht mit dem Dantes in einem Atem nennen darf, aus der Sammlung seiner poetischen Produkte eine Selbstdarstellung machen, die er „Frauendienst" nannte (1255) und die in der pedantischen, bis zur Narretei getriebenen Ernsthaftigkeit der Nachahmung dieser höfischen Lebensform doch von der Idealität der hohen Minne Zeugnis ablegt, die den biederen Landjunker Ulrich von Lichtenstein begeisterte.

Nun liegt der Unterschied der Zeiten, der sich uns hier aufdrängt, wohl ohnehin zutage, da die autobiographischen Werke, die in der Epoche der Vollendung des hohen Mittelalters in der europäischen Literatur hervortreten, zum weit überwiegenden Teil in der Volkssprache abgefaßt sind, im Gegensatz zu dem bislang ausschließlich herrschenden Latein, und diese Veränderung entspricht nur dem Blütenfrühling der volkssprachlichen Dichtung, der lyrischen wie der epischen, der damals von der Provence her über die verschiedenen Kulturländer Europas zum Entzücken der höfischen Gesellschaft hinging. Die autobiographische Produktion schloß sich an diese umfassende dichterische Bewegung an, wie das bei den zwei sonst völlig unvergleichbaren Werken, die wir heraushoben, klar ist. Dem nunmehr literaturfähig gewordenen Gebrauch der Volkssprache haben wir es auch zu danken, daß zu den Denkmälern, die unsere Literaturgattung im 13. Jahrhundert aufzuweisen hat, eine Herrscherautobiographie großen Formats gehört: das Tatenbuch Jakobs I. von Aragon (um 1260), dem ein hoher Rang als ein menschliches Dokument zukommt, während bisher die politische Autobiographie im europäischen Mittelalter — im Unterschied zu Byzanz — überhaupt zu vermissen war. Aber mit dem Unterschied der geschichtlichen Lagen, der im autobiographischen Schrifttum bemerkbar wird, meinen wir nicht den sozusagen natürlichen von Anfang und Ende eines normalen Entwicklungsganges, sondern einen geistigen, der die Zeiten trennt.

Der Sachverhalt wird klarer, wenn wir über die Grenzen Europas hinausblicken — eine Erweiterung des Horizonts, die ohnehin geboten ist, da unsere abendländische Kultur auch während des Hochmittelalters noch nicht losgelöst war aus dem umfassenden Ganzen der mediterranen Kulturwelt. In der autobiographischen Literatur wird dieser Zusammenhang augenfällig. Förmliche Autobiographien finden sich in diesem Zeitalter nicht nur in der mittellateinischen Literatur, sondern auch in der byzanti-

nischen und in der arabischen, die mit der neupersischen zusammen in dem islamischen, auf dem alten hellenistisch-orientalischen Kulturboden errichteten Weltreich gedieh. Die Gemeinsamkeit der antiken literarischen Traditionen, die der Ausbildung der Autobiographie zugrunde lagen, machte sich darin geltend. In dem zusammenschrumpfenden, aber immer noch glanzvollen byzantinischen Reich, wo diese Traditionen bodenständig waren, nahm die Autobiographie nicht nur im Kaiserhaus, sondern auch bei der höfischen Geistlichkeit, von der die nationale Bildungstradition getragen wurde, einen herkömmlichen literarischen Rang ein. Selbständige Schriften dieser Art sind uns zwar nur einige wenige und erst aus dem 12. und 13. Jahrhundert bekannt, aber bei ihnen findet sich der umständliche Titel, der dem uns geläufigen Begriff entspricht: „Sondergeschichte, die die eigenen Angelegenheiten betrifft", und eine von den so betitelten Schriften, ein doppelbändiges Buch von 100 griechischen Seiten, gehört zu den ausführlichen Autobiographien, die wir aus dem Mittelalter haben. Und wenn man auch die stückhaften Selbstdarstellungen in Betracht zieht, so trifft man die markanteste und zugleich zweideutigste politische und literarische Figur, die für den byzantinischen Geist repräsentativ ist, auch unter den Vertretern unserer Literaturgattung an; Michael Psellos hat in seinem höfisch-politischen Memoirenwerk, das den Titel Chronographie trägt (um 1060), eine Reihe von mehr oder minder langen Exkursen eingefügt, die seine eigene Person betreffen und zusammengestellt eine förmliche Autobiographie bilden. Durch drei Jahrhunderte hin verstreut und im intellektuellen Niveau ebenso wie im ethischen Gehalt sehr verschieden voneinander, zeigen diese byzantinischen Erzeugnisse doch eine gemeinsame geistige Haltung, bei der der Bildungsstolz ähnlich wie bei dem durch die Rhetoren repräsentierten Typus der Schriftsteller-Autobiographie, nur noch gesteigert durch die Überkultur jener Zeit, vorherrschte und trotzdem für die bigotte Legendenphantasie Raum blieb[9]). Hier ist nichts von einem das ganze Gesicht modifizierenden Fortgang zu bemerken, wie er in den abendländischen Autobiographien aus dem 13. Jahrhundert zum Vorschein kommt.

Ebensowenig zeigt sich ein solcher Fortgang in der arabischen Autobiographie. Von dieser pflegt man gemeinhin zu reden mit einer auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch üblichen Verwendung des Attributs „arabisch", die etwas Verwirrendes hat. Denn dieser Name bezeichnet in seiner Verwendung auf die außerordentlich weit ausgebreitete Literatur, deren Ausbildung sich ebenso wie die eigene Zeitrechnung aus der gewaltigen militärisch-politischen Expansion ergab, nicht mehr wie in der

[9]) Vgl. unten Abschnitt VI, Kap. 1.

vorislamischen Zeit die Araber als Nation, sondern die in arabischer Sprache schreibenden, zumeist einer anderen Nation angehörigen Repräsentanten des „Volkes des neuen Glaubens", wie Firdusi, der Dichter des persischen Nationalepos (um 1000), die Mohammedaner nannte. In dieser arabischen Literatur treten förmliche Autobiographien — freilich zumeist kleineren Formats — schon früher als in der byzantinischen und mittellateinischen auf, und diese Erscheinung ist von prinzipiellem Belang für uns, da hier im Unterschied zu der byzantinischen Kontinuität der antiken Traditionen ein wesentlicher Fortgang zu beobachten ist: von der Selbstdarstellung des Helden in der vorislamischen Dichtung, für die gerade der Mangel eines biographischen Aspektes charakteristisch war, zur regelrechten Form des curriculum vitae hin. Aber dieser Fortgang, der uns noch beschäftigen wird[10]), lag der mittelalterlichen Entwicklung unserer Literaturgattung vorauf; in ihm wirkte sich die Übernahme der antiken Literatur durch die arabischen Eroberer aus, die sich seit dem 7. Jahrhundert schon in Syrien und dann in anderen mediterranen Provinzen des früheren römischen Reiches vollzog. In der privilegierten Oberschicht, die sich als Aristokratie des Geistes fühlte und in der Pflege der hellenistischen Philosophie und Wissenschaft eine Zeitlang sogar die Byzantiner überholte, kam das autobiographische Schrifttum auf, und in diesem spiegelte sich demgemäß der Typus des arabischen Gelehrten, wie wir ihn nennen möchten, obwohl die Araber selbst zu seiner Bezeichnung den anspruchsvollen griechischen Namen „Philosoph" entlehnten. Es ist ein orientalischer Typus, der dem abendländischen des gelehrten Arbeiters und Professors entspricht, von dem wir sehen werden, wie er sich an den Kloster- und Kathedralschulen und schließlich an den Universitäten entwickelte und zum Bewußtsein seiner selbst gelangte. Der Ausdruck, den dieses „akademische" Selbstbewußtsein, wie wir es kurz nennen mögen, in der mittelalterlichen Autobiographie fand, ist, rein literarisch angesehen, der gemeinsamen antiken Basis entsprechend, in den lateinischen Zeugnissen nicht wesentlich anders als in den arabischen und byzantinischen, und das besagt bei der religiösen Bindung der Literatur, die im Mittelalter selbstverständlich war, daß es in gewissen Grenzen unabhängig von der römisch-katholischen oder griechisch-orthodoxen oder islamischen Konfession war. Insofern können wir unter dem Titel „Schriftsteller-Autobiographie", der uns von der antiken Rhetorik her geläufig ist, die außereuropäischen Zeugnisse mit den europäischen zusammennehmen. Aber die arabischen Gelehrten-Autobiographien kennzeichnen

---

[10]) Vgl. unten Abschnitt VII, Kap. 2.

ebenso wie die byzantinischen ein Stadium des Selbstbewußtseins, bei dem die Entwicklung, soviel wir sehen, stehengeblieben ist, während es sich im Abendlande um einen vielversprechenden Anfang handelt, von dem sich fragt, ob die Versprechen gehalten worden sind, die, wenn wir recht sehen, zwei wesentliche Punkte betreffen: den Fortgang vom Gelehrtentum zur Philosophie und von der rhetorischen Poeterei zur Dichtung. Hierbei aber erweist sich dann doch die verschiedene Art der religiösen Bindung als wesentlich. Bei den arabischen Gelehrten kam der durch die griechische Bildung geweckte „philosophische" Erkenntnisdrang wohl deshalb so viel leichter zur Ruhe als im Abendlande, weil die Bekehrung der Beduinen zum monotheistischen Glauben nicht wie die der Germanen oder auch schon vordem der Römer zum Christentum einen so tiefen Einschnitt in das Volkstum bedeutete, durch den die geheimsten Kräfte aufgerufen und zu langandauernder Arbeit gezwungen wurden, um die fremde Verkündung sich innerlich anzueignen. Etwas Analoges dürfte für die byzantinische Christenheit gelten, die zwar die Mystik, aber keinen Protestantismus kennt.

Unter diesem Gesichtspunkt dürfte einleuchtend sein, daß es sachgemäß ist, wenn wir das autobiographische Schrifttum aus dem „Anfang" des Hochmittelalters, wo diese Aneignung erst weitere Kreise zog, auf ihren eigenen Zusammenhang hin betrachten gegenüber der „Vollendung" dieses Zeitalters, in der die großen verbindlichen Formen des Lebens und Denkens festgestellt worden sind. Damit erhöht sich die erkenntnismäßige Bedeutung dieses mittelalterlichen Schrifttums: Es eröffnet sich hier für uns eine Möglichkeit, in den geschichtlichen Gang der Verselbständigung des europäischen Geistes hineinzublicken. Um dieser Möglichkeit genug zu tun, dürfen wir aber unsern Blick nicht auf die förmlichen Autobiographien beschränken, deren literarischer Bestand zwar nunmehr gesichert war, die aber immer noch eine seltene Erscheinung blieben; mit diesen für sich dastehenden Schriften, die jeweils ein Ganzes zu geben versprechen, nehmen wir auch jetzt wieder die gelegentlichen Selbstdarstellungen zusammen, die sich in einem größeren Werk des Autors finden. Diese teilweisen oder „stückhaften" Bekenntnisse, wie wir sie in rein formeller Hinsicht kurz nennen, wagten sich jetzt, der literarischen Geltung der autobiographischen Gattung entsprechend, in freierer und breiterer Weise hervor als ehedem, wo sie auf bestimmte herkömmliche Stellen des größeren Werkes, wie das Vor- und Nachwort oder bestimmte literarische Formen der rhetorischen Kleinkunst wie den Brief oder das Gelegenheitsgedicht, und zugleich inhaltlich auf bestimmte Themen beschränkt waren.

Diese freiere Äußerung des Selbstgefühls bekundet sich am auffälligsten darin, daß jetzt nicht mehr die konventionelle Selbstverkleinerung um der christlichen Demut willen vorherrscht. Das Ehrgefühl, das Geltungsbedürfnis und, über diese gesellschaftliche Selbstbehauptung hinaus, das Ruhmesverlangen äußert sich jetzt ohne Scheu. Nicht immer spricht daraus lediglich gewöhnliche Eitelkeit, wie sie uns schon bei den professoralen lombardischen Wanderlehrern aus dem 10. und 11. Jahrhundert ergötzte, sondern zuweilen verspürt man einen Sinn für menschliche Größe. Die Seelengröße, magnanimitas, die im Mittelalter von der Antike her zu dem regelrechten Bilde der Herrscherpersönlichkeit gehörte[11]), kommt in der Selbstdarstellung der geistlichen Würdenträger, die zu wahren Fürsten geworden waren, nicht selten zum Vorschein[12]). Sie hatten in der kirchlichen Ortsgeschichte Gelegenheit, das eigene Vollbringen zusammen mit der glanzvollen Devotion zur Schau zu stellen. Aber die freiere Bewegung zeigt sich auch allgemein in der Bereitwilligkeit zu persönlichen Mitteilungen. Das Verfahren, autobiographische Partien in ein umfassendes zeitgeschichtliches Werk gelegentlich einzuschalten, findet sich nicht nur bei dem wegen seiner Eitelkeit berüchtigten byzantinischen Hofphilosophen Michael Psellos, auf den wir schon als einen Wegbereiter auf unserem Gebiet hinwiesen, sondern nicht lange danach auch bei lateinischen Chronisten, von denen einer sogar ein recht bescheidener Klosterbruder war[13]). In Hinsicht auf das schicksalsvolle Geschehen, das damals in der katholischen Christenheit im Gange war, schauen wir aber vor allem nach Selbstzeugnissen von Persönlichkeiten aus, die an diesem Geschehen produktiv beteiligt waren.

Solch ein Zeugnis findet sich, um ein markantes Beispiel zu geben, an einer Stelle, wo man es kaum erwartet. In der Biographie des Erzbischofs Anselm von Canterbury (1109 †), die wir einem treuen Gefährten von ihm verdanken, einer der vollkommensten Heiligenbiographien, die ein mittelalterlicher Mönch verfaßt hat, sind uns Jugenderinnerungen des großen Theologen aufbewahrt, von denen dieser in seinem Alter in vertrautem Kreise zu erzählen pflegte[14]). Nicht minder nahe geht es uns an, wenn wir in einem pastoral-theologischen Traktat eines der besten Schüler des heiligen Bernhard von Clairvaux, des schottischen Abtes Ailred von Rievaulx (um 1145), auf ein leidenschaftliches Bekenntnis zur Freundes-

11) Vgl. Kirn, Menschenbild, S. 60 ff.

12) Vgl. unten Abschnitt II, Kap. 1 und Abschnitt III.

13) Ordericus Vitalis in seiner Historia ecclesiastica (um 1140), s. u. Abschnitt VIII, Kap. 1. Zur selben Zeit Abt Suger von St. Denis in seiner Biographie des Königs Louis VI. (1143), s. u. Abschnitt III, Kap. 2.

14) Vgl. unten Abschnitt II, Kap. 2, S. 220 f.

liebe stoßen[15]); dieser „private" Lebensbezug erschien dem weltoffnen Geistlichen durchaus nicht als Treubruch gegen Gott, wie das im Sinne der strengen klösterlichen Disziplin lag[16]), sondern vielmehr als Vorstufe der himmlischen Seligkeit. Für unser Bild von dieser Zeit, in dem Abälard infolge des Zufalls, daß wir eine förmliche Autobiographie von ihm haben, im Mittelpunkt steht — eine Stellung, die sich dann aber doch, wie uns scheint, durch seine Autobiographie als rechtmäßig erweisen läßt —, ist es besonders willkommen, eine solche Stimme aus dem Lager seines erbittertsten Gegners zu vernehmen. — Von einer andern, geistig verwandten Seite her wird die führende philosophische Stellung, die Abälard sich selber zuschrieb, durch ein Selbstzeugnis beleuchtet, das von einem Vorläufer von ihm stammt und für die damals im Gang begriffene geistige Bewegung charakteristisch ist: das Bekenntnis zur Philosophie, das Adelhard von Bath, ein sogenannter Naturphilosoph, an die Spitze seiner schulmäßig komponierten Erstlingsschrift (um 1108) gestellt hat[17]).

Aus diesen Beispielen mag man ersehen, welche Grenzen durch die Zufälligkeit nicht nur der Überlieferung, sondern auch schon der Existenz von Selbstzeugnissen maßgebender Persönlichkeiten dem Versuch gesetzt sind, aus diesen Zeugnissen den Zusammenhang, in dem sie auftraten, zu eruieren. Wir müssen, um das zufällig Vorhandene sinngemäß gliedern zu können, uns eine vorläufige Anschauung von dem tatsächlichen geschichtlichen Zusammenhang bilden, in den es uns tiefer soll hineinblicken lassen.

1

Um die Wende des ersten nachchristlichen Jahrtausends, die uns durch die Kreuzzugsbewegung, die damals in Gang kam, als eine weltgeschichtliche Zeitenwende vor Augen steht, ist bei den jungen, d. h. neu, als Fremdlinge, „Barbaren", in die alte mediterrane Kulturwelt eingetretenen germanischen Völkern und ihren romanischen Nachbarn, mit denen zusammen sie nunmehr lange schon unter den Trümmern dieser westöstlichen Kulturwelt sich einzurichten gelernt hatten, ein Ansteigen des geistigen Lebens zu beobachten, das in den „dunklen Jahrhunderten" stillzustehen schien. In dem geläufigen Geschichtsbild erscheint diese Wende unter einem doppelten Aspekt: als Beginn des Hochmittelalters

[15]) Vgl. Abschnitt IV, Kap. 2.

[16]) Vgl. W. vd Steinen, Menschendasein und Menschendeutung im frühen MA, Histor. Jahrbuch Bd. 77 (1958) S. 209, mit Bezug auf Notker Balbulus (um 900). — Diese Stellung aber auch z. B. bei Abt Wibert von Nogent (um 1100), s. u. Abschnitt I, Kap. 2.

[17]) Vgl. unten Abschnitt IV, Kap. 1

und zugleich als die Zeit des „Erwachens des modernen europäischen Geistes[18])". Dieser zwiefache Anblick oder, gegenständlich ausgedrückt, diese Ambivalenz der Epoche, hat für den, der gewohnt ist, von dem „mittelalterlichen Menschen" im Gegensatz zum „modernen Europäer" zu sprechen, etwas Widerspruchsvolles. Und in der Tat liegt hier ein wesentliches geschichtliches Problem vor. Das verrät sich in dem schwankenden Urteil der Historiker über den Gang des Weges vom Mittelalter zur Renaissance. Man muß, um sich hier zurechtzufinden, sehen, daß das hohe katholische Mittelalter sich nicht schlechtweg an die vorangegangene Kulturlage anschließt, als eine sei es gradlinige, sei es synthetische Fortentwicklung derselben, sondern gleichsam ausgewählt erscheint unter verschiedenen Möglichkeiten des Fortganges, die in dem produktiven Moment des ansteigenden Lebens sich auftaten und während der zentralen, um die christliche Mitte zusammengeschlossenen Gestaltung des Zeitalters noch fortbestanden und greifbar blieben. Wir suchen diese mehrschichtige Ausgangssituation in den Blick zu bringen. Denn man kann den Selbstzeugnissen der mittelalterlichen Menschen, die einzeln auf uns zukommen, nicht gerecht werden, wenn man die verschiedenen geistigen Ebenen nicht im Auge hat, in die sie gehören mögen.

Wir sprechen vom Ansteigen des geistigen Lebens um die Jahrtausendwende als einem natürlichen Geschehen in dem Sinne, in dem Goethe die „Steigerung" als eines der „großen Triebräder aller Natur" bezeichnet hat. Psychologisch gefaßt, als das Heranreifen junger Völker zur Selbständigkeit, mag dieser Ansatz bedenklich sein, aber rein als Beschreibung des historischen Tatbestandes wird man ihn gelten lassen. Denn an den verschiedenen Punkten, wo die Forschung neuerdings einsetzte, um den religiösen und sozialen Bewegungen auf der Höhe des Mittelalters nachzugehen, fand sie sich vor das Phänomen eines „geistigen Aufschwunges" gestellt, der sich in der Zeit um 1000 n. Ch. ereignete. Dieses Datum entspricht der allgemeinen geschichtlichen Lage. Denn gegen Ende des 10. Jahrhunderts war eine glückliche Wendung in den politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen der europäischen Kulturvölker eingetreten. Die furchtbaren Invasionen der „Barbaren" vom Norden, Osten und Süden waren überwunden, die Normannen hatten die Führung unter den Völkern, in deren Gebiet sie eingebrochen waren, übernommen, die Ungarn waren zurückgeworfen und zum Christentum bekehrt, auch dem Vordringen der Araber in Unteritalien war durch eine entscheidende Schlacht (bei Garigliano, 915) ein Ende gesetzt; die isla-

[18]) Der letztere Ausdruck bei E. Auerbach, in einem Aufsatz über Franz von Assisi, DVS V (1927), S. 77.

mische Großmacht stand nicht mehr drohend vor den Toren der christlichen Welt, sondern nachbarliche Beziehungen bildeten sich an den östlichen und südlichen Grenzen. Damit hatten sich auch die innerpolitischen Verhältnisse konsolidiert, zunächst in Deutschland und dann auch in dem noch schwerer heimgesuchten Frankreich, das dank seiner alten literarischen Traditionen zur Geburtsstätte der mittelalterlichen Hochkultur vorbestimmt war. So waren die äußeren Bedingungen gegeben für das Ansteigen des geistigen Lebens, das uns als ein ebenso umfassendes wie unableitbares geschichtliches Phänomen entgegentritt; es greift hinüber über die zu der mittelalterlichen Gestaltung der europäischen Kultur gehörigen Gegensätze von Geistlichkeit und Laientum, Diesseitigkeit und Jenseitsglauben. Eine gesamtmenschliche Erregung, intellektuell und religiös zugleich, tritt hier zutage[19]).

In seiner monumentalen Kirchengeschichte Deutschlands entwirft Albert Hauck unter dem Titel: „Frömmigkeit" ein Bild von dem geistlichen Leben jener Tage, das nicht nur für Deutschland gilt. Er beschreibt die veränderte Lage so:

„Der große Unterschied ist, daß die unmittelbare, durch keine Reflexion erschütterte Sicherheit der christlichen Überzeugung, die im 9. Jahrhundert vorhanden war, im Beginn des 11. zu brechen begann[20])."

Es handelt sich hiernach, mit einem Wort gesagt, um den Beginn der Aufklärung und damit um einen typischen Vorgang. Denn die Art der „Reflexion", von der hier die Rede ist, pflegt sich auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung bei Individuen wie bei Völkern einzustellen; nur daß dieser Vorgang in das Mittelalter fiel, macht das regelmäßige Geschehen so problematisch, da das Mittelalter unter den Epochen der neueren europäischen Geschichte allgemein als das Zeitalter des Glaubens ge-

[19]) Den Ausdruck: *Aufschwung* gebrauchten: Böhmer für die „Frührenaissance des 11. Jahrhunderts" NADG XXII (1897), S. 703; B. Geyer, Überweg II (1927) S. 181, bzgl. der Frühscholastik; ferner Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzug-Gedankens (1935) S. IX, 60 ff. u. a.; H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im MA (1936), S. 482 f. — Dem Sinne nach übereinstimmend G. Rossi, Le Autobiographie e gli epistolari (1908), S. 238: Risveglio degli studii dopo il mille. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV⁴ (1913) S. 87 f. 409 f. — Brinkmann, Diesseitsstimmung im MA, DVS II (1924), S. 731 ff., s. u. S. 40 f. — A. Hauser, Sozialgeschichte der Kunst und Literatur I (1953) S. 195 f. über das „überraschend fruchtbare XI. Jahrhundert", in dem die ersten Zeichen einer Wendung zu finden seien, die „den Weg zum Industrialismus und Liberalismus der modernen Weltanschauung eröffnet".

Vorangegangen war Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im MA I (1875). Das Werk setzt zwar bereits mit der karolingischen Epoche ein, aber dann heißt es (I, S. 85, vgl. 139 f.):

„Es ist Tatsache, daß um die Mitte des elften Jahrhunderts in Italien und Frankreich ein neuer Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens als eine erhebliche Überbietung des Carolingischen Reformationswerkes erkennbar wird. Von da bis zum Ende des Mittelalters ist im allgemeinen die Continuität des Verlaufs ebenso sicher nachweisbar als jener erste Anfang dunkel."

[20]) Hauck IV, S. 80.

kennzeichnet ist, im vollen Gegensatz zu dem Zeitalter der Aufklärung, das sehr viel später erst, im 18. Jahrhundert, eintrat und dem mittelalterlichen Geist, soweit er über seine Zeit hinaus fortbestanden hatte, ein Ende bereitete — wenigstens ein, wie wir heutzutage sagen müssen, vorläufiges und nicht, wie man ehedem dachte, endgültiges Ende. Paradox, wie die Verbindung der Begriffe Mittelalter und Aufklärung in dieser Sicht erscheint, ist sie doch den Historikern geläufig durch ein berühmtes Buch, dessen Thema und Titel eben dies bildet: Hermann Reuters „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter". Dieser kühn vorstoßende Versuch eines protestantischen Theologen ist vor bald hundert Jahren, zur Glanzzeit des Liberalismus geschrieben worden, zur selben Zeit, als Jakob Burckhardt vom Mittelalter erklärt hatte, daß damals das Selbst- und Weltbewußtsein der Menschen in „Kindesbefangenheit und Wahn" wie unter einem Schleier lag, „träumend und halbwach[21])". Aber angeregt zu seinem Buch wurde Reuter durch dasselbe geschichtliche Phänomen, vor dem Burckhardt staunend haltmachte: die Erscheinung des Hohenstaufen-Kaisers Friedrich II., des „ersten modernen Menschen auf dem Throne", wie er ihn nannte[22]), während der theologisch orientierte Forscher dahinter „eine denkwürdige kulturhistorische Bewegung" auftauchen sah, die bis ins 12., bis ins 11., bis ins 8. Jahrhundert zurückreichte[23]). In ihr glaubte er charakteristische Züge der Aufklärung wiederzuerkennen — „Aufklärung" in eben dem Sinne, in dem die philosophische Bewegung des 18. Jahrhunderts diesen Namen trägt. Er definierte:

„Unter ‚Aufklärung' verstehe ich die Opposition der als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus, die Bewegung der Emanzipation von den autoritativen Gewalten, welche den Sturz oder doch eine wesentliche Schwächung derselben erzielt . . ."

nämlich des katholischen Christentums oder des Christentums überhaupt, wo nicht gar „aller Religion". Das Paradoxe, das der Begriff der mittelalterlichen Aufklärung auf den ersten Blick hat, löst sich dann dadurch auf, daß über die „gewöhnliche Ansicht, es sei das ganze Mittelalter bis zum 13. Jahrhundert eine Periode des Glaubens und Aberglaubens" gewesen, erklärt wird, „daß sie bis zum Irrtum einseitig" ist[24]).

Uns vermag diese Lösung des Problems nicht zu befriedigen. Wir haben bei der mittelalterlichen Macht des Glaubens dies mehrdeutige Wort in spezifisch religiösem, in sakramentalem Sinne, d. h. als Lebens-

[21]) Vgl. Bd. II, S. 17.
[22]) Burckhardt I (1860), Kap. 1, Anfang.
[23]) Reuter I (1875), Vorrede S. VII, X. B. II (1877), S. 251 f.
[24]) Ebenda I, S. V und VIII.

grund im Auge[25]), der wohl Erschütterungen verträgt, aber sich dagegen wehrt, als eine Seite des geistigen Lebens neben andern angesehen oder gar in dogmatischer Fassung, als Fürwahrhalten, mit dem Aberglauben zusammengestellt zu werden. Und anderseits sprechen wir von der „Aufklärung" nicht mehr nur in jenem engen, vornehmlich negativen, antikatholischen oder gar antireligiösen, sondern in einem weiten und positiven Sinne, in dem damit das Streben gemeint ist, die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit dem Verstande durchsichtig zu machen, Klarheit und Ordnung in ihr herzustellen. In diesem Sinne gilt von der Aufklärung, daß sie auf einer bestimmten Stufe des geistigen Lebens, wo der Verstand zum Vertrauen zu sich selbst gelangt, in den Gang der Entwicklung eingreift, vornehmlich demjenigen Erfahrungsbereich zugewandt, der in der jeweiligen Lage der Kultur vor allem nach Aufklärung verlangt[26]). Wenn sie im katholischen Mittelalter in erster Linie dem überlieferten Gottesglauben zugewandt war, gegen dessen autoritative Begründung angehend, so ist über dieser negativen Richtung die positive Funktion nicht zu übersehen, die dem Denken auch im Bereich des religiösen Glaubens zukommt. Denn:

„Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt."

Dieses Hegelwort[27]) ist nicht so unmittelalterlich, wie man meinen möchte. Wir gehen kaum fehl, wenn wir in diesem Sinne den Ausspruch Anselms von Canterbury (um 1070) fassen: „Credo, ut intelligam" — diesen programmatischen Ausspruch, wonach der Glaube — der unantastbar feststehende, orthodoxe, auf der Autorität der Hl. Schrift fußende Glaube, wie ihn der Heilige hegte — das Sprungbrett zum Einsehen, zum verstandesklaren Begründen der Wahrheit des Geglaubten bildet. Nicht umsonst hat Schleiermacher den Spruch Anselms zum Motto für seine protestantische Grundlegung der christlichen Glaubenslehre gewählt. Bei Anselm zielte die rationale Richtung nicht bloß allgemein auf den Beweis für das Dasein Gottes, ein theologisches Anliegen, für das Plato das höchst fragwürdige Vorbild gegeben hat[28]), sondern erstreckte sich auch auf die spezifisch christlichen Dogmen, die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung Gottes. So überschattet bei diesem Repräsentanten der Frühscholastik die Positivität des religiösen Denkens den typischen Zug der „Aufklärung". — Aber dieser Zug, um den es uns zu tun ist, tritt auch für sich hervor und zwar schon 100 Jahre zuvor, in den Anfängen der

[25]) Zu diesem „realistischen" Glaubensbegriff des MA vgl. v. d. Steinen, MA, S. 33.
[26]) Vgl. Fibel (1926), S. 106 ff.
[27]) Ebenda S. 29. [28]) Plato, Gesetze X, c 1, p. 885 ff.

geistigen Bewegung, die man als „Scholastik" zusammenzufassen pflegt. Zur Zeit der Ottonen hat der überragende Gelehrte jener Tage, der den Zeitgenossen als ein Magier, den Späteren als ein einsames Licht erschien, das aus dem Dunkel hervorbrach: Gerbert von Aurillac, der Anno 999 als Sylvester II., von dem jugendlichen Kaiser Otto III., seinem Schüler und Freund emporgehoben, den Stuhl St. Peters bestieg, in einem Freundesbrief sich zu einem andern Prälaten so über sein Christentum geäußert: „Mit diesem Glauben verbinden wir die Wissenschaft, denn Toren haben keinen Glauben[29])."

Das Vertrauen auf den Verstand, das in diesem starken Wort zum Ausdruck kommt, mutet uns unevangelisch an und hätte im Hochmittelalter auch schwerlich noch so frei sich zu äußern gewagt, aber es gehörte doch wesentlich mit zur Frömmigkeit jenes nicht nur intellektuell hochstehenden, sondern tief religiösen Mannes. So sind wir auch in jener Zeit schon auf das jetzt hervortretende Problem gestoßen: bei Rather, von dessen religiösen Schriften Albert Hauck ausdrücklich erklärte, daß sie „etwas Aufklärerisches" haben[30]).

Von Aufklärung war hier in eben dem weiten Sinne die Rede, der der negativen Einstellung auf den Kampf des Verstandes gegen Autorität und Tradition vorausliegt und die natürliche, im handelnden Leben wirksame Richtung des Denkens meint, die wesentlich mitwirkt, wenn Philosophie aus dem Leben hervorgeht; wie Dilthey formulierte:

„Überall führt das Leben zu Reflexionen über das, was in ihm gesetzt ist, die Reflexion zum Zweifel . . ."

Und im Leben eines mittelalterlichen Geistlichen war das „Gesetzte" vor allem der christliche Glaube und die Heilige Schrift. Aber bei Rather war die Intensität, mit der er diese „natürliche" Richtung des Denkens verfolgte, noch etwas so Ungewöhnliches, daß Hauck ihn eben wegen des Aufklärerischen in seinen Schriften als ein „Genie der Reflexion" bezeichnete, also diese Denkrichtung seiner Individualität zuschrieb. Jetzt dagegen, im 11. Jahrhundert, darf man von der Aufklärung als einer geistigen Bewegung sprechen, freilich auch nur mit einem Vorbehalt. Denn, wie es in jenem Kapitel über den Wandel der Frömmigkeit weiter heißt:

„Es ist nicht daran zu denken, daß Zweifel und Unglaube, als der Friede nach dem großen kirchlichen Streit eintrat, irgendwo herrschend gewesen wären. Aber es ist bemerkenswert, daß sie überall vorhanden waren[31])."

[29]) Gerbert, ep. 193 (an Bischof Arnulf von Reims), MPL 139, col. 256: Multum mortalibus divinitas largita est . . . , quibus fidem contulit et scientiam non negavit . . . Hinc est quod justus ex fide vivit. Huic fidei ideo scientiam copulamus quia stulti fidem non habere dicuntur.

[30]) Vgl. Band II, 553.

[31]) Hauck a. o. O. S. 82.

Und dabei ist wesentlich — was auch wiederum Hauck betont hat —, daß diese Bewegung nicht, wie man anzunehmen geneigt ist, bloß technisch-logisch zu fassen und aus der zunehmenden Übung in der Kunst des Denkens — auch der durch das Vordringen der Scholastik im 11. Jahrhundert mächtig geförderten Schulung in der Logik oder, wie man dafür sagte, der „Dialektik" — zu erklären ist[32]), sondern einen religiösen Grund hatte; es handelt sich um die „beginnende Vertiefung in den christlichen Glauben".

„Man nahm den Glauben nicht mehr als das Gegebene fraglos hin, sondern man wollte das nachempfinden und nacherleben, was er verkündigte: damit war eine Spannung gegeben, die sich in Zweifeln und Bedenken löste, die aber auch zum Bruch mit dem Glauben führen konnte[33])."

Wir werden auf diese geistige Lage noch näher eingehn. Denn die hauptsächlichen Zeugnisse für die hier beschriebene „religiöse Aufklärung" hat Hauck — und ähnlich auch Reuter[34]) — aus dem autobiographischen Schrifttum entnommen: aus Selbstbekenntnissen des Benediktinerpaters Otloh von St. Emmeram, jenes unscheinbaren Verfassers von erbaulichen Schriften, dessen Autobiographie am Beginn der neuen Epoche unserer Literaturgattung steht. Dieses einzeln dastehende Werk ordnet sich damit in den allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang ein. Anderseits aber drängt sich angesichts dieses Zusammenhangs eine weitere Frage auf.

Denn wenn hier die Aufklärungs-Richtung, die zum Zweifel am überlieferten Glauben führte, mit einer Steigerung der Intensität des religiösen Lebens verbunden war, so erinnert uns diese Verbindung an die produktive geistige Bewegung in der Frühzeit der wenigen hohen Kulturen, die den Fortgang über das mythische Stadium der Religion hinaus zum philosophischen Erkenntnisstreben vollzogen haben: wo mit der im handelnden Leben angelegten Richtung der Reflexion der metaphysische Wissensdrang zum Grunde der Dinge gepaart war. Und damit erhebt sich die Frage, ob der intellektuelle und religiöse „Aufschwung" im Anfang der neuen Epoche des europäischen Mittelalters eine so tiefgreifende geistige Bewegung in der katholischen Christenheit zur Folge hatte, wie die war, die einst in der alten west-östlichen Kulturwelt zur Entstehung der Philosophie geführt hat[35]). Diese Frage geht uns nahe an, da unter den geistlichen Autobiographen dieser Epoche mehrere sind, die als Philoso-

---

32) So H. Reuter a. a. O. I, S. 85 ff.

33) Hauck a. a. O. S. 83.

34) Bei Reuter handelt es sich um Berichte, die in der Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent zu finden sind, s. u. S. 157 ff.

35) Vgl. Fibel I², S. 51 f.

phen einen Namen haben[36]). Die Frage ist aber zugleich dazu angetan, das ganze Problem aufzurollen, vor das wir uns angesichts der katholischen Vollendung des hohen Mittelalters gestellt finden.

2

Man spricht insgemein und, wie es scheint, ohne Bedenken, von der „mittelalterlichen Philosophie", obwohl von den Zeitaltern des Glaubens allgemein gilt: „Sie kennen den Mythos — Philosophie entspringt in ihnen nicht[37])." Ja, in den Lehrbüchern wird eine Blüte „der" Philosophie verzeichnet, die gegen Ende des 11. Jahrhunderts einsetzte und im 13. Jahrhundert ihre Höhe erreichte[38]). Aber dem steht die wohlbegründete Ansicht gegenüber, daß die Erneuerung der Philosophie durch die germanisch-romanischen Völker — der einzige neue Anfang, der mit ihr seit ihrem Ursprung in der alten Welt gemacht worden ist — erst im Verlauf der Renaissance, also gerade im Gegensatz zum Mittelalter, in und mit der Auflösung dieses Zeitalters erfolgte, und dieser Anfang war das entscheidende Ereignis, sowohl an sich selbst dank dem Wiedergewinn des metaphysischen Wissens von der unergründlichen Einheit des All, als auch wegen seiner Folgen; denn es ist daraus die strenge Wissenschaft hervorgegangen, die das größte intellektuelle Besitztum des Abendlandes bildet. Wie ist es zu verstehen, daß diesem Anfang eine mittelalterliche Blüte der Philosophie vorausging?

Die Paradoxie ließe sich leicht beseitigen, wenn man sie auf einen bloßen Wortstreit zurückführen und schlechtweg erklären dürfte, daß die mittelalterlichen „Philosophen" diesen Namen mit zweifelhaftem Recht führten, da sie in erster Linie Theologen waren — soweit nicht überhaupt der Begriff der Philosophie damals derart verflacht war, daß er mit dem der gelehrten profanen Bildung zusammenfiel, die durch die sieben artes liberales einen traditionell feststehenden Inhalt hatte[39]); nicht selten diente er sogar als bloßer Ehrentitel, den gelehrte Schriftsteller ihren fürstlichen Gönnern sowohl wie sich selber beilegten. Das was über diesen, wie wir noch sehen werden, sehr verbreiteten Sprachgebrauch hinaus im Mittelalter als Philosophie galt, ist in der Tat für unsere Begriffe der Theologie zum Verwechseln ähnlich. Das leuchtet ein, sobald man sich auch

36) Außer Abälard die Engländer Adelhard von Bath und Johannes von Salisbury, dazu in Byzanz Psellos und Blemmydes, ferner die arabischen Denker Alhacen und Avicenna.

37) Fibel a. a. O. S. 30. 45.

38) Vgl. Überweg II und die dort angegebene Lit. über die „Philosophie des MA".

39) Vgl. Curtius S. 214 (Poesie und Philosophie). — E. Gilson, MA (1952) p. 240.

nur die äußeren Umrisse der Persönlichkeiten vor Augen hält, die hier in Frage kommen: Als der Erneuerer der Philosophie im Abendlande gilt der heilige Anselmus (1033—1109)[40]), der Erzbischof von Canterbury, vordem Abt von Bec in der Normandie, ein Repräsentant der „Aufklärung" wohl, wie wir es faßten, aber zugleich der rein jenseitigen Richtung mittelalterlichen Denkens, der einen neuen, in diesem religiösen Denken gegründeten — und darum rein gedanklich unhaltbaren — Gottesbeweis ersonnen hat, und die Höhe der Bewegung ist geknüpft an die Namen des Dominikaners Albertus aus dem Geschlecht der Grafen von Bollstädt (um 1200—1289), der wie ein glorreicher Herrscher den Beinamen „der Große" trägt, sowie seines Schülers Thomas (um 1225 bis 1274) aus dem neapolitanischen Geschlecht der Grafen von Aquino, der unter den Heiligen der katholischen Kirche als der Doctor angelicus verehrt wird, ein gelehrter Lehrer, den Engeln gleich, die Gott schauen.

Theologie und Metaphysik hingen nun freilich auch in der anfänglichen geistigen Bewegung zusammen, auf die die Entstehung der Philosophie in der alten Welt zurückgeht, und jene fürstliche Reihe der hochkatholischen Denker im Priestergewand mag man zwar nicht mit den Philosophen aus der griechischen Frühzeit zusammenhalten, obwohl auch sie von Plato „Theologen" genannt wurden, wohl aber mit den altindischen Priesterdenkern, deren theologische Meditationen, die sogenannten Brahmanas, der metaphysischen Grundbewegung vorausgingen, aus der die Philosophie in Indien entsprang[41]). Auch die scholastische Methode, durch die die mittelalterlichen Denker das Partikulare und Historische der Offenbarungsreligion zu einer universalen „Philosophie" zu erheben suchten: die allegorische Auslegung der heiligen Schriften ist ihnen mit den Brahmanen gemeinsam. Bei einem solchen Vergleich wird aber auch der Unterschied zwischen dem erneuten und jenem ursprünglichen Anfang der Philosophie klar. Zweierlei tritt dabei hervor. Im alten Indien gab es nicht so etwas wie eine Kirche, sondern die Überlieferung des „Veda", des heiligen, geoffenbarten Wissens — so heilig, daß es nicht der Schrift anvertraut werden durfte — erfolgte in der freien Luft mündlicher Überlieferung, wozu noch kam, daß die priesterliche Tradition durch verfängliche Fragen von Vertretern des weltlichen Adels vor der Erstarrung bewahrt wurde[42]). Und zweitens war im Mittelalter das Verhältnis der Philosophie zur Theologie sehr anders; was wiederum darauf beruht, daß inzwischen das Christentum in die Welt gekommen war und

[40]) Curtius S. 61 (Literatur und Bildungswesen).
[41]) brahmana d. h. „zum Brahma gehörig", also äquivalent mit „theologisch", vgl. Fibel I², S. 190 f.
[42]) Ebenda S. 189, 196 f.

mit ihm ein Unterschied von Wissen und „Glauben", den die vorchristlichen Zeiten nicht kannten. Denn das Christentum ist keine Religion wie die andern, aus denen am Ende ihres mythischen Stadiums Philosophie hervorgegangen ist, sondern im Unterschied zu dem vedischen Polytheismus atmete der christliche Glaube ursprünglich in einem metaphysik-freien Raum, so wie das vordem bei den Propheten Israels und späterhin beim Islam der Fall war. Als eine spezifische Religion hat das Christentum aus sich heraus keine Philosophie hervorgebracht[43]); seine Glaubenslehre kam nur mit Hilfe der griechischen philosophischen Theologie zustande, die doch dem ursprünglichen religiösen Gehalt des Evangeliums nicht zu genügen vermochte. Das Bewußtsein des Ungenügens ging schon in der Spätantike so weit, daß das Christentum als die „wahre Philosophie" bezeichnet wurde, und das sogar von einem Schüler des Origenes, also gerade des Begründers der christlichen Theologie[44]). So war an die Stelle der alten Verwandtschaft von Philosophie und Theologie, die auf der metaphysischen Empfänglichkeit der zugrunde liegenden Religion beruhte, eine bloß intellektuelle Verbindung zweier heterogener geistiger Mächte getreten, die voll ungelöster Spannungen war.

Dies war der Zustand, wie er von der christlichen Spätzeit des Altertums her in das Mittelalter hinein sich fortsetzte. Durch das ganze Zeitalter zogen sich dann die Versuche, jene Spannungen auszugleichen[45]), oder — um eine katholische Formulierung aufzunehmen — „die richtige Linie des Verhältnisses zwischen Antike und Christentum zu gewinnen[46])". Bislang wie selbstverständlich fortgeführt an Hand der trümmerhaften oder kompendiösen Überlieferung, gerieten diese herkömmlichen Bemühungen in ein kritisches Stadium, als die alte griechische Philosophie und Wissenschaft im Abendlande besser bekannt wurde, wie das durch die lateinische Übersetzungsliteratur geschah, die im 12. Jahrhundert stoßweise einsetzte und rapide anwuchs. Sie setzte ein, als sich unter den veränderten politischen Verhältnissen für abendländische Gelehrte ein freierer Zugang zu den angrenzenden, höher entwickelten Kulturländern der Mittelmeerwelt öffnete, wo die literarischen Traditionen vom griechischen Altertum her unverkümmert erhalten geblieben waren wie im Bereich von Byzanz, oder von den fremdstämmigen Eroberern, den Arabern, mit außerordentlicher Energie übernommen waren und gepflegt wurden. Man liebt es neuerdings, seit klar geworden ist, welch einen

---

[43]) Ebenda S. 45 f. 405 ff. [44]) Eusebius, vgl. Curtius 217.

[45]) Vgl. Fibel I S. 46.

[46]) Manacorda I, 2 (1914) S. 151 f., 282. Vgl. Bliemetzrieder, Adelhard von Bath (1935) S. 13.

großen Umfang diese mittellateinische Übersetzungsliteratur hatte, die teils von Süditalien und Sizilien, teils von dem südlichen Spanien, Toledo vor allem, ausging, von der „Renaissance des 12. Jahrhunderts" zu sprechen[47]) — mit zweifelhaftem Recht, wie sich das zeigen wird, wenn wir die Selbstzeugnisse ins Auge fassen, die wir von Vorkämpfern dieser Bewegung haben[48]). Fest steht, daß die herkömmliche katholische Theologie, die auf einer sozusagen flächenhaften Verbindung von Antike und Christentum beruhte und durch die mittelalterliche Gemengelage[49]) der heterogenen geistigen Mächte aufrecht erhalten worden war, nunmehr den Boden verlor und der Gegensatz zwischen dem christlichen Offenbarungsglauben und dem wissenschaftlichen, von Vernunft und Erfahrung beschwingten Geist der griechischen Philosophie in einer für die römisch-katholische Hierarchie bedenklichen Weise offensichtlich wurde. Aber bekannt ist auch, daß die katholische Kirche dieser Gefahr gewachsen war und sie zu überwinden verstand auf dem ingeniösen Wege, daß sie dem Gegner die Waffen aus der Hand nahm: Aristoteles, der von den arabischen, empirisch und rational gerichteten Gelehrten zum Repräsentanten der wissenschaftlichen Philosophie erhobene Schüler Platos, wurde von den kirchlichen Instanzen nach anfänglichen vergeblichen Verdammungsversuchen als der autoritative katholische Philosoph anerkannt, als „der Meister der Wissenden", wie Dante es formulierte, und der solchermaßen legitimierten Vernunftwissenschaft wurde eine hohe Stelle in dem festgefügten, von der geoffenbarten Wahrheit gekrönten Bau der orthodoxen Glaubenslehre zugestanden. Damit war die seit alters bestehende Aufgabe, die beiden heterogenen geistigen Mächte zu verbinden, auf eine neue Weise, durch eine hierarchische Harmonisierung intellektueller Art gelöst, und mit dieser Lösung, die bis zum heutigen Tage im Bereich der katholischen Kirche als verbindlich gilt, war der Zustand hergestellt, auf dem es beruht, daß die Begriffe: „katholische Theologie" und „mittelalterlicher Geist" geradezu zu Wechselbegriffen geworden sind.

Ein Wahrzeichen für diese Lösung des Konflikts ist die Stellung, die der Philosophie bei der durchgreifenden, bis in unsre Gegenwart fortwirkenden Organisation des höheren Unterrichtswesens zuerkannt wurde, die im Hochmittelalter durch die Gründung der Universitäten in der abendländischen Christenheit zustande kam. Sie bildete von Anfang an,

---

[47]) Nach dem maßgebenden Buch von Ch. H. Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (1928).

[48]) Gegen die geläufige Rede von der Renaissance des 12. Jahrh. z. B. auch Carl Neumann, Ende des MA.?, DVS XII (1934), S. 129 ff., und Heimpel, Essays, S. 61 f. (Epochen der ma. Geschichte).

[49]) Vgl. Band II, S. 40.

d. h. seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, eine der vier Fakultäten[50]), die bis ins 20. Jahrhundert hinein die Hauptabteilungen der wissenschaftlichen Hochschulen geblieben sind. Damit war ihre Emanzipation von der Theologie besiegelt, und zwar in zwiefacher Beziehung.

Zunächst ging es um die herkömmlichen gelehrten Studien, die wieder zu dem profanen Bildungssystem, das sie ursprünglich gebildet hatten, verselbständigt wurden. Das kam in dem mittelalterlichen Namen der philosophischen Fakultät zum Ausdruck: sie war die Fakultät der „Artisten", d. h. der Lehrer der artes liberales, die im trivium die literarischen Fächer, einschließlich der elementaren Logik, im quadrivium die mathematischen und naturwissenschaftlichen umfaßte. Und sodann kam dabei ein gewisses Bewußtsein vom Eigenwesen der Philosophie zur Geltung, das durch die im 12. Jahrhundert erfolgte außerordentliche Erweiterung und Vertiefung des Studiums ihrer griechischen Repräsentanten, des Aristoteles vor allem, gefördert worden war. Wie Thomas von Aquino selber, der Aristoteliker der katholischen Kirche, es festgestellt hat, daß die Philosophie noch etwas anderes und mehr sei als der Stufenbau der sieben artes liberales[51]).

Aber diese Emanzipation der Philosophie war doch nur sehr bedingt. Die Theologie, und zwar die positiv christliche, behielt an den Universitäten, die selber aus den Kathedralschulen hervorgegangen waren, die Oberhand. Um eine moderne akademische Formulierung des Sachverhalts aus einem der verbreitetsten Handbücher der Geschichte der Philosophie anzuführen:

„Die mittelalterliche Philosophie unterscheidet sich von der patristischen Zeit besonders dadurch, daß in ihr infolge anderer Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie zuerst die Philosophie als eine von der Theologie verschiedene, auf eigenen Prinzipien und Methoden beruhende Wissenschaft anerkannt wird. Die Harmonie beider Erkenntnisweisen wird dabei vorausgesetzt und der christlichen Glaubenslehre eine normative Bedeutung auch für das philosophische Denken zugesprochen[52])."

Der Schlußsatz, der mit einem harmlosen „Und" angefügt ist, stellt die dogmatische Gebundenheit des philosophischen Denkens, die in Wahrheit dessen Lebensnerv trifft, sozusagen klassisch-katholisch wie etwas Selbstverständliches hin, das aus der intellektuellen Harmonisierung von Glauben und Wissen folgt. Behutsam wie diese Fassung das heiße Eisen berührt, reizt sie das historische Gewissen, auf die ursprüngliche Formulierung zurückzugreifen, die, ein Erbstück aus der christlichen Spätzeit der Antike[53]), im Mittelalter, und zwar wiederum bereits im 11. Jahrhun-

[50]) Genauer: Es werden auch öfters fünf gezählt, da in der Jurisprudenz das kanonische vom zivilen Recht unterschieden wurde.

[51]) Thomas in s. Schrift: In Boethium de Trinitate: „Septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam", vgl. Grabmann, MA II, S. 190.

[52]) Überweg II, § 15, S. 141.

[53]) Vgl. Band I, S. 646 und 668 f. (Augustin); Band II, S. 400 (Origenes) und 363 (Cassiodor).

dert, von einem fanatisch orthodoxen Kirchenfürsten aufgegriffen wurde, um den allzu kühnen Vorstoß der religiösen Aufklärung gegen den sakramentalen Wunderglauben zurückzuweisen: die streitbare Formel von der „Magd der Theologie", als welches die Philosophie sei, oder, um die Erklärung wörtlich zu geben:

„Die menschliche Wissenschaft (artis humanae peritia) darf, wenn sie zur rationalen Behandlung (tractanda) der heiligen Zeugnisse verwendet wird, sich nicht das Recht des Lehrmeisters anmaßen, sondern muß wie eine Magd ihrer Herrin gehorsam dienen[54])."

Wie hier der Herrschaftsanspruch der theologischen Dogmatik sich gegen das frisch sich regende philosophische Denken kehrte, das ist von exemplarischer Bedeutung für die Kulturpolitik der mittelalterlichen Kirche: Jede Kraft, die gegen die von ihr gehüteten Schranken angehen wollte, wurde entweder vernichtet oder derart ins Innere zurückgedrängt, daß sie sich selber verzehren mußte[55]).

Dieses berühmte Kapitel aus der Geistesgeschichte des Hochmittelalters kann nun, möchten wir meinen, als eine Art Modell für die gesamte Verlaufsform derselben angesehen werden: zu Beginn, wie in der Exposition eines Dramas, Möglichkeiten, die ins Freie und Weite weisen, so daß man vom „Erwachen des modernen europäischen Geistes" glaubt sprechen zu dürfen[56]), und dann das entscheidende Geschehen, das diese Möglichkeiten eingrenzte; aber mit der Verengung ging die Zentrierung zusammen, durch die die Epoche ihre eigene mittelalterliche Gestalt gewann. So ist die Wendung, die sich in dem Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie verfolgen ließ, auch in der Religionsübung selber zu finden. Wir hörten von dem deutschen Kirchenhistoriker, daß die Regungen der Reflexion, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts statt der vordem obwaltenden „Sicherheit der christlichen Überzeugung" zu beobachten waren, nicht aus Einflüssen des Unglaubens zu erklären wären, sondern vielmehr von der „beginnenden Vertiefung in den christlichen Glauben", also von der gesteigerten Intensität des religiösen Lebens herrührten. Von diesem neuen geistigen Drang, der für die Anfangslage charakteristisch ist, zeugen die spontanen religiösen Bewegungen, die im frühen 11. Jahrhundert außerhalb der kirchlichen Organisation des geistigen Lebens in der Laienwelt im Gange waren, und zwar sowohl in der feudalen Oberschicht als auch bei Freibauern und bei Bürgern in den eben damals wieder zur Selbständigkeit sich erhebenden Städten. Wir möchten in diesen Bewegungen ein erstes Stadium des wesentlichen Vorganges sehen, der sich im Mittelalter angebahnt hat:

---

[54]) Petrus Damiani, De divina omnipotentia (1067) gegen Berengar von Tours.
[55]) Vgl. Band II, S. 23. [56]) Vgl. oben S. 18.

durch den das Christentum von unten, von der Wurzel her, in die Innerlichkeit der neuen europäischen Völker hineingebildet wurde — des Vorganges, der dann in der Mystik sein tiefstes Strombett fand.

Aber von dieser außerkirchlichen Frömmigkeit haben wir nur spärliche Kunde, und diese verdanken wir auch nur den Berichten über Ketzerverfolgungen, die schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in bestimmten Gegenden — Südfrankreich und Oberitalien — vorkamen, um dann im folgenden Jahrhundert mit voller Wucht einzusetzen. Das, was von den kirchlichen Instanzen als Ketzerei gebrandmarkt und mit schimpflichem Tode bestraft wurde, hat sich im Licht unbefangener historischer Forschung als ein lauteres, bis zur Askese strenges Streben nach religiöser Erneuerung erwiesen, das der innerkirchlichen, vom Mönchtum getragenen Reformbewegung an die Seite zu stellen ist; denn auch diesen „Sektierern" war es um die Verwirklichung des christlichen Lebens nach den Weisungen der Evangelien und dem Vorbild der Apostel zu tun. Der Forscher, dem wir neuen Aufschluß über diese als „Manichäer" verschrienen Sektierer aus dem frühen 11. Jahrhundert verdanken, erklärt geradezu, daß für sie „die kirchlichen Ordnungen ihren Sinn verloren" hatten, weil ihnen „das religiöse Erlebnis unendlich viel mehr galt[57])". In dem Rückgang auf die Urkunden des Christentums war die spontane religiöse Bewegung doch der intellektuellen verwandt, bei der die griechische Philosophie die autoritative Stellung hatte wie bei ihr die Evangelien. Und diese Verwandtschaft reicht tiefer. Das sittlich-religiöse Streben war hier mit einem enthusiastischen Glauben an Erleuchtung verbunden, das, wie uns weiter erklärt wird, „im Zusammenhang stand mit dem geistigen Aufbruch des Abendlandes zu neuer Erkenntnis".

Wir werden in einer der frühesten Autobiographien der Epoche, der des Abtes Guibertus von Nogent, einen Bericht über einen gegen zwei Bauern gerichteten Ketzerprozeß bekommen, an dessen Leitung er beteiligt war, und werden sehen, wie damals, um 1100, der mächtigste Feudalherr der Gegend mit den Sektierern durchaus sympathisierte, das Kirchenvolk aber womöglich noch fanatischer war als die geistlichen Richter. Ähnlich war aber auch das Schicksal der philosophischen Vorläufer. In Abälards „Leidensgeschichte", die wenige Jahrzehnte später erschien (1135), spielt die Verurteilung seiner Lehren, die auf zwei Synoden erfolgt ist und gegen die er zuletzt noch an die oberste Instanz, an den Papst, appelliert hatte, eine mindestens so große Rolle wie die Liebestragödie seiner Jugend.

---

[57]) Vgl. Grundmann a. a. O. Anhang: Die Ketzerei im 11. Jahrh. (S. 476-483), dazu S. 419 u. a.

Man kennt den weiteren Gang der Dinge. Die spontanen religiösen Bewegungen hörten trotz der Verfolgung durch die kirchliche Hierarchie, die dergleichen, wenn überhaupt, nur in den Mauern der Klöster dulden wollte, so wenig auf, wie die denkerische Erregung; man weiß von den Anhängern des Kaufmanns Waldes in Lyon und von den Albigensern in der Provence, die das neue Lebensideal der Nachfolge der Apostel in Wanderpredigt und Bettelarmut zu verwirklichen strebten. Im Jahre 1181 wurde in Assisi der hl. Franziskus geboren, dem sein Vater, wiederum ein reicher Kaufmann, diesen Namen gab, um die aus der Provence stammende Mutter des Kindes zu ehren. Aber man weiß auch, daß die Franziskaner noch bei Lebzeiten des Heiligen zu einem Orden geworden sind (1223), der sich als solcher in die Organisation der Kirche einfügte. Der Papst, der die Weltherrschaft der römisch-katholischen Kirche aufgerichtet hat, hat diese innerkirchliche Reform zuwege gebracht gegen den Widerstand der Vertreter der alten hierarchischen Ordnung. Man hat ihm das mit Recht nachgerühmt:

„Mit klarem Blick hat Innozenz III. erkannt, daß alle lebendigen religiösen Kräfte aus allen sozialen Ständen und Bildungsschichten der Ketzerei in die Arme getrieben wurden, weil die Kirche die neuen Formen christlichen Lebens und Wirkens nicht dulden wollte. Er hat deshalb das Steuer der kirchlichen Politik bewußt und entschlossen herumgeworfen . . . Er hat der kirchlichen Propaganda die neuen Richtlinien gegeben, die zuerst von dem ‚Predigerorden' des Dominikus befolgt wurden: zu leben wie die ‚Ketzer' in freiwilliger Armut und evangelischem Wirken, aber zu lehren wie die Kirche, weil nur so der häretischen Gefahr zu begegnen war[58])."

Eine staatsmännische Tat: Die apostolische Gefahr war nun gebannt, ebenso wie die philosophische durch die Aufnahme der Aristotelischen Lehre (um 1250) beseitigt wurde. Aber die geistige Stoßkraft der religiösen Bewegung, die Energie der Reflexion, die „über dem göttlichen Gefühl verweilt", war durch die dogmatische Bindung gebrochen, ebenso wie die metaphysisch-religiöse Energie des philosophischen Denkens unter dem scholastischen Druck der Rechtgläubigkeit erlahmte. Wo sie doch noch zu stark war, um sich biegen zu lassen, blieb nur die nackte Gewalt, die den Widerstand bricht.

Es ist hier nicht der Ort, auf die weltgeschichtlichen Folgen dieser päpstlichen Entscheidung einzugehn, durch die das katholische Gepräge des europäischen Mittelalters erst vollendet worden ist. Aber eine der furchtbarsten Gewaltmaßregeln, die unter der Ägide von Innocenz III. erfolgten, den Vernichtungskrieg gegen die Albigenser (1209—29), müs-

---

[58]) Vgl. H. Grundmann, Selbst-Anzeige s. Buchs über Religiöse Bewegungen im MA in Forschungen u. Fortschritte, 11. Jahrg. (1935) S. 374.

sen wir berühren. Denn da ging der tödliche Schlag gegen eine ganze in der Blüte stehende Kultur, die dazu bestimmt schien, die Früchte zu hegen und zur Reife zu bringen, die in dem gemäßigten geistlichen Klima vorzeitig schrumpfen mußten.

Es handelt sich um die eigenartige Kultur, die als das eigentliche Wahrzeichen für das Erwachen des modernen Geistes in der Epoche des „Aufschwunges" gelten darf, da von ihr gilt, was man vom heroischen Zeitalter gesagt hat[59]), daß ihr Kernstück die Dichtung war; die Kultur, die um die Jahrtausendwende in der Provence erstand, jenem gesegneten Lande an der Westküste des Mittelmeeres zwischen den Pyrenäen und den Seealpen, das durch seine geistigen Bezüge sowohl wie durch seine geographische Lage für seine weltgeschichtliche Rolle prädestiniert war. Auf dem alten Kulturboden, auf dem sich in der Völkerwanderungszeit spätgotische und burgundische Stämme mit der eingesessenen römischen Bevölkerung gemischt hatten, ging aus dieser Vermischung als erstgeborene unter den romanischen Sprachen, die zu Gefäßen höherer Kultur bestimmt waren, die occitanische, die langue d'oc hervor: das Organ der höfischen Liebeskunst und kunstvollen Liebesdichtung, der „fröhlichen Wissenschaft". Die musische Bildung, wie sie einer aristokratischen Gesellschaft angemessen ist und demgemäß in den glänzenden höfischen Kulturzentren der islamischen Welt herrschte, aber auch schon in dem heroischen Zeitalter bestand, hielt damit ihren Einzug in das katholische Abendland, dessen Bildung bislang lediglich durch die literarische Tradition und deren gelehrte geistliche Träger bestimmt worden war. Von der Spitze der feudalen Aristokratie aus wurde in der Provence dieser fröhliche Einzug proklamiert. Der jugendliche Graf Wilhelm von Poitou, ein Feudalherr, mächtiger als der König von Frankreich, gab den Ton an, als er, „der älteste Troubadour", wie man ihn zu nennen pflegt, sich zu der neuen geselligen Kunst bekannte, mit einem Gedicht (um 1090), das anhebt:

Heergesell, ich will ein Liedlein
gar gemeit,
Das ist voller Narretei
und nicht gescheit,
Und ist ganz gebraut von Minn'
und von Freud und Jugendzeit[60]).

---

[59]) Vgl. Band II, S. 62 u. 72.

[60]) Wilhelm IX., Graf von Poitiers, Poésies éd. Jeanroy, Nr. 1: Companho, faray un vers (mout) covinen: Et aura · i mais de foudatz no · y a de sen, Et er totz mesclatz d'amor e de joi e de joven. Die Übersetzung ist entnommen aus Rudolf Borchardt, Die großen Trobadors (1924) S. 9.

Man pflegt zu erklären, daß mit den Troubadours „die moderne Dichtung beginnt[61])". Wir möchten mehr sagen und zugleich weniger. Mehr, weil diese Blüte der Lyrik im Anbeginn der modernen, d. h. volkssprachlichen europäischen Literatur nicht als ein bloß literarisches, im geistigen Schaffen dieser Völker epochemachendes Ereignis, sondern als markanteste Teilerscheinung in dem umfassenden geschichtlichen Geschehen angesehen sein will, durch das eine neue Gestalt der Kultur hervorgebracht wurde, die Anfangsgestalt des zweiten abendländischen Weltalters, in dem wir selber uns noch befinden. Und weniger, weil das Lob der Modernität, mit dem man den provenzalischen Anbeginn der europäischen Dichtung auszeichnen möchte, sich erheblich einschränkt, wenn man den mittelalterlichen Charakter dieser Dichtung in Betracht zieht, die als mittelalterliche den modernen Begriff des geistigen Schaffens nicht kennt.

Was das erstere anlangt, so hat Nietzsche die Höhenlage bezeichnet, um die es hier geht: Den „provenzalischen Ritterdichtern", denen er „die Erfindung der Liebe *als Passion*" — nach ihm eine europäische Spezialität von aristokratischer Herkunft — zuschreibt, rühmt er nach, daß ihnen „Europa so vieles und beinahe sich selbst verdankt[62])". Der umfassendere geschichtliche Anblick ergibt sich von selbst, sobald man die dichterische Bewegung, die in der Provence anhob, mit der religiösen zusammennimmt, die in der gleichen Zeit und in der gleichen Gegend in Gang kam. Diese Gleichzeitigkeit der verschiedenen geistigen Bewegungen gibt uns einen Fingerzeig, um ihre geschichtliche Bedeutung zu würdigen.

Von einem der hervorragendsten Forscher, der die schwer zugängliche provenzalische Dichtung uns Spätgeborenen nahegebracht hat, Karl Vossler, werden wir darüber belehrt, daß die „europäische Wirkung" dieser archaischen Dichtkunst auf der „großen Doppelleistung" der Trobadors (wie er das Wort schreibt) beruhte: der „Pflege einer eigenartig persönlichen Gefühlswelt" — „der echte Trobador besingt im Grunde nur die Regungen seines eigenen Ich und ist sich auch durchaus bewußt, daß er als Künstler für sich selbst einstehen, *payer de sa personne*, muß", statt sich, wie der Kleriker oder Spielmann, hinter der Autorität eines Buches zu verstecken — und anderseits der „schrittweisen Heranbildung eines verständigen Publikums", das für die „unerhört neue Kunst der rein lyrischen Persönlichkeit" empfänglich war[63]). Hier ist das wesentliche

[61]) Vgl. Arnold Hauser, a. a. O. S. 222.

[62]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1885/86), Aph. 260.

[63]) K. Vossler, Die Dichtung der Trobadors und ihre europäische Wirkung (1937) in der Sammlung: Aus der romanischen Welt I (1940) S. 8 ff.

geschichtliche Phänomen gekennzeichnet, das, mit Wilhelm von Humboldt zu reden, in dem „Entstehen bedeutend neuer Gestalten" der Wirklichkeit besteht. Vossler beleuchtet es durch einen historischen Vergleich:

„In den früheren Jahrhunderten des Mittelalters haben weder bei den Arabern, noch bei den Völkern des Nordens die Dichter und Sänger sich eine ähnliche Unabhängigkeit des Geistes, Eigenheit des Gefühls und Geltung in der Gesellschaft zu erwirken vermocht. Um dergleichen wiederzufinden, muß man in die Antike zurückgehen ..."[64])

Der Vergleich entspricht dem Bilde von der Entwicklung, das uns vorschwebte, als wir die altgermanische und die altarabische Dichtung mit der frühgriechischen im Hinblick auf die „Entdeckung der Individualität" zusammennahmen und dabei auf die provenzalische Lyrik als eine analoge Erscheinung hinwiesen[65]). Aber Vossler hat bei dem Vergleich, der vorzüglich die antike Lyrik heraushebt, die Antike als Ganzes im Blick und stellt dementsprechend Dichter aus sehr verschiedenen Epochen der griechisch-römischen Literatur als mit den Trobadors vergleichbar hin: Anakreon, Horaz, Juvenal. Während es uns gerade auf die bestimmte Zeitlage ankommt, in der die persönliche Dichtung zuerst hervortritt. Da kommt uns das Urteil eines anderen ausgezeichneten Kenners der provenzalischen Poesie entgegen, der, selber ein Dichter von Rang, diese eigenartige Kunst musikalisch sowohl wie sprachlich zu würdigen verstand, Rudolf Borchardt; er stellt der „occitanischen Kultur", deren Kern die Dichtung bildete, als die „einzig ihr vergleichbare" die griechische gegenüber, die sich einst „um die östliche mediterrane Halbmondbucht ergoß", wie sie selber zwischen 1000 und 1300 um die westliche. Und er begründet diesen ausschließlichen Bezug in weltgeschichtlicher Hinsicht. Die provenzalische Dichtung, deren Sprache „ein mit burgundischem Munde schnell ausgesprochenes Vulgärlatein" und deren Satzbildung „von lateinischer Solidität und Leichtigkeit" war, ist doch

„lyrisch im Ursinne eines Völker- und Menschheitsmorgens, daher ohne die reiche Geblütserneuerung durch ein Heldensang und Interjektion gewohntes Volk heroischen Alters undenkbar, wenn auch diesem an sich allein versagt . . . Die Übernahme von ovidischen und verwandten Floskeln, die man bei den Dichtern nachgewiesen hat, manchmal richtig, geben nur dem unhistorischen Sinne Parallelen. Die echten Parallelen liegen bei Amos, Deborah, Semonides, Pindar, den Altarabern[66])."

Damit klärt sich die geschichtliche Lage, die wir hier zu bestimmen suchen, weiter auf. Als wir vor dem Eintritt in das Mittelalter die altarabische Dichtung zusammen mit der altgermanischen ins Auge faßten,

---

[64]) Vossler a. a. O. S. 12. [65]) Band II, S. 63, 181.
[66]) Rudolf Borchardt a. a. O., Nachwort S. 65 f.

standen diese an sich „gleichzeitigen", nämlich dem heroischen Zeitalter angehörigen Erscheinungen, auf den realen geschichtlichen Zusammenhang angesehen, beziehungslos neben- und gegeneinander sowie im Gegensatz zu der Kontinuität der literarischen Kultur, die das katholische Mittelalter mit der christlichen Spätzeit der Antike verband. Jetzt, wo uns die ursprüngliche persönliche Dichtung in der mittelalterlichen, von literarischen Traditionen erfüllten Welt als Anfang einer bedeutend neuen Gestalt der Kultur entgegentritt, erhebt sie sich im realen Zusammenhang sowohl mit dem heroischen Zeitalter, das, längst verklungen, in der ritterlich-höfischen Lebensfreudigkeit nachwirkte, als auch mit den religiösen Bewegungen dieser Zeit, die sich, gleichviel ob innerkirchlich oder „ketzerisch", für den rückblickenden Betrachter zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen. So gefaßt, tut sich an der Stelle, wo der moderne poetische Interpret der provenzalischen Poesie einen „Menschheitsmorgen" im Mittelalter aufdämmern sieht, der geschichtliche Zusammenhang einer umfassenden geistigen Bewegung auf, die in voller Breite — dichterisch, sittlich-religiös und erkenntnismäßig, im Erkenntnisstreben enthusiastisch bis zum Gefühl der Erleuchtung und anderseits intellektuell, „dialektisch" bis zu Zweifel und Unglauben — einsetzte und dank dieser Vielseitigkeit in der Tat mit der Morgendämmerung des europäischen Menschentums in der Frühzeit der griechischen Kultur und, soviel wir sehen, nur mit ihr vergleichbar ist.

3

Der Vergleich mit der Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, der die Anfangslage des Hochmittelalters erhellt, wirft auch Licht auf den Fortgang des geschichtlichen Geschehens, aber mehr durch Kontrast als durch Analogie.

In Griechenland begann mit dem Blütenfrühling der Lyrik im Ausgang des homerischen, des heroischen Zeitalters die große, lang andauernde, dichterische und religiöse, philosophische und theologische Bewegung, mit der das hellenische Menschentum, sich loslösend von der alten Kulturwelt im Nahen Osten, seine eigene Gestalt gewann, die klassische Gestalt, die in der attischen Plastik, Tragödie und Philosophie zum zeitlosen Typus durchgebildet, für die ganze weitere Entwicklung des Selbstbewußtseins der Persönlichkeit im Bereich unseres Erdteils maßgebend blieb. So hatten wir für unsere Geschichte, der es um die europäische Gestaltung der Persönlichkeit geht, einen festen Ausgangspunkt in jenem

nachhomerischen Beginn: es war die Epoche der „Entdeckung der Individualität[67])" oder, voller gefaßt, der „Entdeckung des Geistes[68])".

Von der umfassenden geistigen Bewegung, die im Mittelalter in der Epoche des europäischen „Aufschwungs" einsetzte, gilt gleichfalls, daß mit ihr eine neue europäische Ära begann, in der unser kleiner Kontinent sich inmitten des weiten westöstlichen Kulturzusammenhangs zur Selbständigkeit erhob und damit die Stellung antrat, in der er zu ökumenischer Führerschaft gelangen sollte, ein Emporkömmling gegenüber dem so viel älteren, vornehmen byzantinischen Reich, in dem die gleichen antiken und christlichen Traditionen so viel vollständiger, ungestört von barbarischen Eroberern fortdauerten, aber auch erstarrten, während sie hier zu neuer Produktivität gediehen. Die Analogie mit dem griechischen Anfang unseres abendländischen Kulturzusammenhanges wird nun aber brüchig, wenn wir, statt auf die spätere Führerrolle des europäischen Geistes, auf seine erste, im Mittelalter ausgebildete Gestalt achten. Das zeigte sich schon an derjenigen mittelalterlichen Erscheinung, die uns auf den ersten Blick auffiel und an das frühe Griechentum erinnerte: der Blüte der „Philosophie" in der Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts, wo dann bei genauerem Zusehen vielmehr die größere Nähe zu der altindischen Priesterweisheit sich herausstellte; ein innerer Bezug, der aber auch wieder durchkreuzt wurde durch die Positivität des christlichen Glaubens und seiner alttestamentarischen Tradition[69]). Jetzt kommt hinzu, was weder im religiösen Indien, dem Heimatlande der Mystik und Askese, noch bei dem weltoffenen Griechentum eine Analogie hat: die kirchliche Organisation der christlichen Glaubensgemeinschaft und die dadurch bedingte Drehung des Entwicklungsganges: auf den freien und weiten Anfang der geistigen Bewegung folgte die Epoche der Machtherrlichkeit der katholischen Kirche, die aus ihrer überweltlichen, theokratischen Glorie den Anspruch auf Alleinherrschaft über die irdische Welt wie über die Seelen und Gedanken, und damit „das Recht, den Glauben der Menschen zu regeln[70])", herleitete.

Von jenem Anfang aus gesehen, der den Charakter eines europäischen Frühlings hatte, erscheint diese Verfestigung als eine Verengung. Wir betonten das schon, aber der Sachverhalt ist noch schärfer zu fassen. Albert Hauck hat mit Bezug auf die religiöse Aufklärung, die in Berengar von

---

[67]) Vgl. Band I, Teil I, Kap. 1.

[68]) Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen (1945).

[69]) Vgl. oben S. 12.

[70]) Vgl. Band II, S. 33.

Tours und dem von ihm entzündeten Abendmahlsstreit (um 1070) einen frühen Höhepunkt erreicht hatte, bemerkt:

„Was im 11. Jahrhundert möglich schien, wurde im 12. nicht wirklich[71])."

Dies Aperçu hat, will uns scheinen, eine prinzipielle Tragweite. Denn es öffnet uns den Blick dafür, daß die Verengung nicht von innen kam, durch einen wahllos notwendigen Gang der Entwicklung herbeigeführt, sondern historisch-faktisch durch eine entscheidende Wende des geistigen Lebens bedingt war. Man mag zunächst schwanken, ob es auf der eignen Stärke des anwachsenden christlichen Glaubens oder auf der Macht der kirchlichen Hierarchie beruhte, wenn das, was in der geistigen Bewegung zu Anfang möglich schien, nicht wirklich wurde. Das Schicksal der provenzalischen Kultur legt ein furchtbares Zeugnis für die letztere Seite der Alternative ab. Das, was damals geschehen ist, hat einer der besonnensten Beurteiler, Karl Vossler, so beschrieben:

„Durch die weltlichen Arme und Fäuste der kirchlichen Gläubigkeit ist im 13. Jahrhundert die ganze lyrische Blüte der langue d'oc geknickt und zerstört worden[72])."

Wir stehen hier vor einem erschütternden Beispiel dafür, was die brutale Macht, zumal, wenn sie sakrosankt ist, in der geschichtlichen Welt anzurichten vermag. Dieser innerchristliche Kreuzzug, zu dem die Einrichtung der Inquisition hinzugehört, läßt sich aus dem Bilde des Hochmittelalters nicht wegdenken, ohne es zu verfälschen. Die beiden Aspekte dieses Zeitalters: das „Erwachen des modernen europäischen Geistes" und die spezifisch mittelalterliche Gestalt der neuen europäischen Kultur, klaffen auseinander, und aus der Kluft starrt uns das harte Gesicht der geschichtlichen Wirklichkeit entgegen.

Vossler fügte zu dem Hinweis auf die furchtbaren Albigenserkriege die dämpfende Bemerkung hinzu:

„Glücklicherweise kam der Zugriff zu spät, denn schon war der apollinische Blütenstaub der Provence über die fruchtbarsten Gegenden Europas ausgestreut."

Das ist im Hinblick auf „Minnesangs Frühling" und vor allem auf die Übertragung der neuen volkssprachlichen Dichtkunst des dolce stile nuovo nach Bologna und Florenz zu Dante hin gesagt. Aber durch diese Berufung auf den glücklichen Zufall wird, möchten wir meinen, die harte Tatsächlichkeit des geschichtlichen Geschehens nicht gemildert. Denn so herrlich die Blüten sind, die die deutsche und italienische Dichtung dank ihrer Befruchtung durch den musischen Geist der Provence getrieben

71) Hauck IV, 409.

72) K. Vossler, a. a. O. S. 12.

hat, sie sind doch von spezifisch mittelalterlicher Art und rein als Dichtung uns köstlich, nicht aber wird man in ihnen die volle Erfüllung des provenzalischen Anfangs sehen, sofern dieser einen neuen Menschheitsmorgen ankündigte, oder, ohne Bild gesprochen, sofern er einen wesentlichen Teil jener umfassenden geistigen Bewegung im Anbruch des neuen europäischen Weltalters bildete, die mit der Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums vergleichbar wäre. Wer als das Entscheidende in dieser griechischen Anfangsbewegung die Entdeckung, die Befreiung des Geistes ansieht, die dem europäischen Menschen die Kraft gab, in der hellen, klaren Luft selbständigen, einsichtigen Denkens zu leben, zu forschen und zu wirken, der wird kaum schwanken, ob das moderne Analogon zu ihr in dem „Aufschwung" des 11. Jahrhunderts und nicht vielmehr erst in der italienischen Renaissance zu suchen sei.

Damit aber hebt sich der dazwischen liegende Zeitraum von zwei bis drei Jahrhunderten erst recht als ein eigenes, in sich zentriertes, wenn auch fließend umgrenztes Ganzes von außerordentlicher innerer Mächtigkeit und Geschlossenheit heraus. Für uns, die wir die Gebundenheit des individuellen Lebens, für die dieses Zeitalter gemeinhin als Musterbild gilt, als ein Hauptproblem vor Augen haben, ist es besonders bemerkenswert, daß gerade unter diesem Gesichtspunkt das Hochmittelalter sich sowohl von der folgenden Epoche als auch von der vorangehenden Bewegung abhebt. Die individualistische Epoche, die auf das Mittelalter folgte, steht uns durch Burckhardts Darstellung der Kultur der Renaissance in Italien in glänzendem Licht vor Augen. Nicht so geläufig ist, daß auch schon in der Ausgangslage, die wir in den Blick zu bringen suchten, die Bedingungen erfüllt waren, an die die Entbindung des individuellen Lebens geknüpft zu sein pflegt.

Man hat von der Zeit des ersten Kreuzzuges allgemein erklärt: „Es war die Zeit, wo die Geister erwachten und die ersten selbständigen Gedanken sich regten[73])." Das weist schon auf die Individuation hin, und auch in dieser Hinsicht drängt sich uns die Ähnlichkeit der fraglichen Lage mit der griechischen Frühzeit auf. Für die „Entdeckung der Individualität" in der nachhomerischen Epoche war als eine der Hauptbedingungen zu verzeichnen, daß sich damals der Horizont des jungen Griechenvolkes sprunghaft erweiterte, so daß die eigenen Sitten und Anschauungen sich von denen der alten Kulturvölker des nahen Ostens abhoben[74]). Für die jungen europäischen Nationen waren im 11. Jahrhundert ähnliche Verhältnisse durch die Kreuzzugsbewegung und die ihr vorangehenden massenhaften Pilgerfahrten ins Heilige Land gegeben, bei denen sich, wie ein

[73]) C. Erdmann a. a. O. S. 212. [74]) Vgl. Band I, S. 75 f.

hervorragender Forscher bemerkt hat, mit dem religiösen Antrieb die noch immer lebendigen Instinkte aus der Völkerwanderung mischten[75]). Dazu kam in der abendländischen Christenheit der erschütternde Eindruck des damals ausbrechenden Machtkampfes zwischen Kaiser und Papst. Mit den Worten eines zünftigen Literaturhistorikers, der speziell die Lage im 11. Jahrhundert im Auge hatte:

„Bedingt schon das Kennenlernen so vieler fremder Sitten das Infragestellen der eigenen und somit das Anbahnen eines Bruches mit dem Traditionellen und Entwicklung des Individuellen, so mußte der sich in diesem Jahrhundert entspinnende Kampf zwischen den beiden höchsten Gewalten des mittelalterlichen öffentlichen Lebens, zwischen Kaiser und Papst, dadurch daß er jeden einzelnen zwischen Gott und Cäsar wählen hieß, ihn aufs tiefste erschüttern und aufwühlen, aus den gewohnten Gleisen werfen und sich seinen eigenen Weg zu suchen zwingen[76])."

Hier denkt man unwillkürlich an die Renaissance, und die Beschreibung ist auch in der Absicht entworfen, die mit der Renaissance vergleichbaren Züge — nun aber allgemeiner des Mittelalters überhaupt — herauszustellen. Wie wir es ansehen, bestätigt jene Analogie das Grundverhältnis, wonach das, was im 11. Jahrhundert möglich war, im Hochmittelalter nicht wirklich wurde, aber dann in der Renaissance in neuer Form zur Erfüllung kam. Und damit tritt dann das Problem klar zutage, das in dem tatsächlichen geschichtlichen Gange liegt, sofern er nicht gradwegs voran, sondern durch die in sich geschlossene mittelalterliche Welt hindurchführte.

Aber man kann den Fortgang der Dinge auch anders auffassen. Die anfängliche Bewegung paßt so gut mit dem Ausgang des Mittelalters zusammen, daß man versucht ist, einen gradlinigen Fortgang vom Anfang zum Ende hin zu konstruieren. Wir erwähnten schon den neuerdings geläufig gewordenen Begriff der „Renaissance des 12. Jahrhunderts". Da wurde „die Wiederbelebung des klassischen Altertums[77])", die vor dem Erscheinen von Burckhardts großem Buch als das Wesentliche an der Epoche des Humanismus galt, in das Hochmittelalter zurückverlegt, im Hinblick auf die philosophische und wissenschaftliche Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, die damals sprunghaft anschwoll. Ein recht fragwürdiger Begriff, ist er doch nur der verbreitetste von einer ganzen Schar, die man treffend als die „Theorie der andauernden Renais-

---

[75]) Steven Runciman, A. History of the Crusades I (1951).

[76]) S. Singer, MA u. Renaissance, in Sprache u. Dichtung, hg. von H. Maync u. S. Singer, Heft 2 (1916) S. 16 f.

[77]) Dies der Titel des grundlegenden Buches von G. Voigt (1859).

sance im Mittelalter" zusammengefaßt hat[78]). Noch um 1930 herum durchaus vorherrschend, kann diese Theorie, die darauf hinausläuft, das Eigenwesen des Mittelalters in eine Folge von Vor-Renaissancen aufzulösen, gegenwärtig als prinzipiell überholt gelten[79]). Hat doch die ihr zugrunde liegende Vorstellung von der einbahnigen Kontinuität unseres von den Griechen begründeten Kulturzusammenhangs den Boden verloren[80]), den sie zur Zeit der Vorherrschaft der klassischen Philologie hatte, wo man den Titel: „Vom Altertum zur Gegenwart[81])" liebte. Jedoch wird jene These von den Vor-Renaissancen uns im einzelnen noch viel zu schaffen machen, da die gelehrten Arbeiten, die sich mit der autobiographischen Literatur des Zeitalters beschäftigen, sich in der Regel an sie halten. In anderer, unausgesprochener Weise macht sich die geläufige Orientierung an der Renaissance in einem in Deutschland viel beachteten, als literarisches Programm vorgebrachten Versuch über das Mittelalter geltend, der so, wie auch wir es meinen, von dem geistigen Aufbruch um die Jahrtausendwende ausgeht und auf die „eigentliche Kulturgeschichte" des Zeitalters[82]) gerichtet ist, wo nun aber der, wie es scheint, unvermeidliche Vorblick auf die Renaissance zu einer irreführenden Vereinfachung des Verhältnisses geführt hat. Wir gehen darauf ein, da dieser an Dilthey und enger noch an Dvorák[83]) anknüpfende Versuch geeignet sein dürfte, die uns erwartenden Probleme sichtbar zu machen.

4

Der in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen hervorgetretene Versuch, dessen Absicht durch den Titel: „Diesseitsstimmung im Mittelalter" gekennzeichnet ist, regt eine Fülle von Fragen in uns auf. Zunächst das Positive: Hier erfolgte ein energischer Vorstoß gegen das abstrakte Bild vom Mittelalter, das durch ein ungewöhnlich wirksames gelehrtes Werk aus dem späten 19. Jahrhundert über die „mittelalterliche Welt-

---

[78]) Carl Neumann, „Ende des MA?", DVS XII (1934) S. 128 ff., mit Bezug auf Fr. von Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterl. Humanismus (1922) und auf das Buch von Haskins (1927), wozu auch noch S. Singer, MA und Renaissance (1916) gestellt werden könnte.

[79]) Vgl. Heimpel, Essays (1954) S. 60 f. Dazu auch C. Neumann a. a. O.

[80]) Vgl. Band II, S. 36.

[81]) Dies der Titel eines von E. Norden (1919) herausgegebenen Sammelwerkes.

[82]) Brinkmann, Diesseitsstimmung im Mittelalter, DVS II (1924) S. 732 ff. — Dazu Band II, S. 101 und 414. — Ergänzend und berichtigend K. Simon, Diesseitsstimmung in spätromanischer Zeit und Kunst, DVS XII (1934) S. 49 ff.

[83]) Dvorák, Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei, H. Z. 119 (München 1919), abgedruckt in „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte".

anschauung" festgelegt worden war[84]): wonach das Tun und Treiben der Menschen damals gänzlich durch die jenseitige Richtung des religiösen Lebens bestimmt gewesen wäre. Wir sind auf dieses Bild schon im Zusammenhang mit der religiösen Aufklärung gestoßen, deren Erforscher sich gegen die „gewöhnliche Meinung" wandte, daß „das ganze Mittelalter eine Periode des Glaubens und Aberglaubens" gewesen wäre[85]). Diese Meinung wird noch deutlicher, wenn wir in einem aus jener Zeit stammenden historischen Grundwerk über die italienische Literatur auf die Bemerkung stoßen, die den „rapiden" Fortgang von Dante zu Boccaccio erklären möchte:

„Vergeblich wird man durch das ganze Mittelalter hin einen Zeitpunkt suchen, wo alle gebetet und sich gegeißelt hätten[86])."

Wir möchten bei dieser nüchternen Bemerkung an die allgemeine Tatsache denken, die wir unter dem Druck der totalitären Systeme neu erfahren haben: daß es auch unter einem solchen das Denken, Glauben und Handeln der Individuen bis ins einzelne regelnden und insofern hochmittelalterlichen Regime ein Durchschnittsleben gibt, das dem äußeren Anschein nach gar nicht so sehr anders ist als der nichttotalitäre Alltag[87]). Der italienische Literarhistoriker, der im späteren 19. Jahrhundert, vor der durchschlagenden Wirkung von Burckhardts Buch schrieb, hatte bei jener Bemerkung nicht den uns geläufigen Gegensatz von Mittelalter und Renaissance im Sinne, sondern wollte vielmehr die einseitige Ansicht von der Jenseitigkeit des Mittelalters berichtigen. Er stellte der „spiritualistischen" Richtung, wie sie Dante repräsentiert, die „sensualistische" Boccaccios gegenüber als Tendenzen, zwischen denen die Entwicklung hin und her ginge: „bald gewann die eine, bald die andere im Leben und in der Literatur die Oberhand."

In dem 40 Jahre später verfaßten „geistesgeschichtlichen" Versuch, der an Dvorák anknüpft, wird das allgemeine Begriffspaar: Idealismus und Naturalismus, das der ausgezeichnete Kunsthistoriker für die Gotik aufgestellt hat, zugrunde gelegt, aber nun nicht im Sinne eines Wechsels der damit bezeichneten Richtungen, sondern eines Kampfes zwischen ihnen, der sich durch das „eigentliche" Mittelalter hindurchziehe. Zum Erweis dieser These bekommen wir hier eine Sammlung von Zeugnissen für die Diesseits-Stimmung in dem angeblich von der jenseitigen Rich-

---

[84]) H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887, [4]1923).

[85]) Oben S. 20.

[86]) Gaspary, Geschichte der italienischen Literatur II (1888) S. 25.

[87]) Vgl. W. Röpke, Die wirtschaftlich-soziale Bilanz des Kommunismus, Beiblatt zur Frkf. Allg. Ztg. Nr. 144, 1956.

tung beherrschten Zeitalter vorgelegt: eine Blütenlese aus der schönen Literatur und zwar der lateinischen, also von Autoren geistlichen Standes stammenden Literatur, deren „mächtiges Aufblühen" im 11. und 12. Jahrhundert „fast wie ein Wunder scheint". Es sind teils lyrische Stücke, wie sie die fahrenden Poeten, die sogenannten Vaganten, dank ihrer literarischen Bildung zu komponieren verstanden, teils Dokumente einer „humanistischen" Gesinnung, wie man sie entsprechend der Rede von der Renaissance des 12. Jahrhunderts zu bezeichnen pflegt. Uns geht diese Zusammenstellung näher an, da in der mittellateinischen Lyrik Selbstdarstellungen dichterischer Art zu finden sind, so vor allem die „Beichte" des berühmten namenlosen sogenannten Erzpoeten, der ein Günstling des Kanzlers von Friedrich Barbarossa, Reinholds von Dassel, war. Um so wichtiger ist es für uns, den eigentümlichen Charakter dieser ganzen literarischen Erscheinung zu erkennen, die, wie wir meinen, der gleichzeitigen volkssprachlichen Dichtung provenzalischer Zunge an die Seite zu stellen ist[88]).

Aber da wird uns nun statt einer Analyse der geschichtlichen Wirklichkeit eine Konstruktion des Zustandes geboten, die mit zeitlosen Typen zu operieren glaubt, während unter der Hülle unversehens der herkömmliche Gegensatz von Mittelalter und Renaissance samt den dafür gebräuchlichen Kategorien sich einschleicht. Wir hören von einem „Diesseitstypus", der, zum natürlichen menschlichen Lebensverhalten gehörig, aber durch das Christentum unterdrückt, seit der Jahrtausendwende in der Literatur und bildenden Kunst zum Ausdruck gelangte und dem christlichen „Supranaturalismus" oder „asketischen Idealismus" entgegentrat, um ihn zu verdrängen, was ihm indes nicht gelang: denn dieser vermochte ihn zu umfassen, doch er ihn nicht. Aus diesem Kampf besteht die „eigenliche Kulturgeschichte des Mittelalters", deren Gang sich folgendermaßen darstellt:

„Von 1000 ab haben wir das Ringen von zwei feindlichen Menschentypen. Im Lauf des 12. und 13. Jahrhunderts bildet sich ein neuer aus, der die Grundrichtung des religiösen Idealismus beibehält, aber auch ein positives Verhältnis zum Diesseits findet. Damit ist die Weltherrschaft der Kirche besiegelt und innerlich — darin liegt die tiefe Tragik — doch zugleich erschüttert. Sie hat Elemente aufgenommen, die ihr gefährlich, verhängnisvoll werden können[89])."

Nicht von ungefähr wird die weltgeschichtliche Tragik, die uns angesichts des Schicksals der provenzalischen Kultur anrührt, hier umgekehrt in der inneren Erschütterung der hierarchischen Organisation

[88]) Dagegen schließt Brinkmann die „vulgäre Dichtung" aus, weil sie „in den Anfängen noch nichts hergibt", a. a. O. S. 873 f.

[89]) Brinkmann a. a. O. 733 ff., 751 f.

gefunden, mit der die katholische Kirche die Vollendung ihrer mittelalterlichen Machtherrlichkeit erkaufte. Diese Erschütterung oder richtiger: Umwandlung[90]), bei der wir sowohl an den Bruch mit der altchristlichen Stellung zum Kriege durch die Heiligung des Waffenhandwerks der Ritter als auch an die Zulassung der Bettelorden denken, wird hier daraus erklärt, daß der kirchlichen Hierarchie die ihr wesensfremde „Diesseitsstimmung" von außen aufgezwungen wurde, während wir meinen, daß vielmehr der in ihr angelegte, im Mittelalter ausgebildete politische Charakter sich in der Kunst verriet, sich in der Schwebe zwischen Weltentsagung und Weltbemächtigung zu halten. In eben diesem Leitbegriff der „Diesseitsstimmung", unter dem hier das bedeutsam Neue aus der mittellateinischen Literatur jener Epoche zusammengefaßt wird, verrät sich, daß das dramatische Bild der Geistesgeschichte des Mittelalters durch den Blick auf die bevorstehende Renaissance bestimmt ist: die „Diesseitigkeit", die wir gewohnt sind — nicht bloß von Burckhardt und in dessen Gefolge von Nietzsche, sondern z. B. auch von Dilthey und Troeltsch her[91]) — als charakteristisch für die Bewußtseinsstellung des modernen Menschen anzusehen, wird hier schlechtweg in das Mittelalter zurückverlegt. Noch deutlicher wird dieser Vorgriff an den einzelnen renaissancemäßigen Zügen, die hier zur Charakteristik der mittelalterlichen Literatur verwendet werden. Der lateinischen Lyrik der Vaganten wird nicht nur Erlebnisnähe und Wahrheit der Empfindung nachgerühmt, sondern auch „ästhetischer Immoralismus[92])", eine Burckhardtsche Kategorie, die aber erst durch Nietzsche und die von ihm herbeigeführte Verschiebung des Renaissancebegriffs im Sinne bewunderter Immoralität[93]) ihren vollen „modernen" Klang erhielt. Und entsprechend kommt bei den „Humanisten" des 12. Jahrhunderts nicht nur selbständiges Denken, gesteigertes Bewußtsein des Wertes der Persönlichkeit und das literarische Selbstgefühl in Frage, sondern auch „Kult der Schönheit"; es wird vom Mittelalter geradezu erklärt: „Die ästhetische Welt trat der religiösen als selbständiges Sein gegenüber". — Zusammengefaßt:

„Das Neue und andere beim Diesseitstypus ist überall das Fehlen transzen-

[90]) Vgl. Grundmann a. a. O. über die „grundlegende Verwandlung" der katholischen Adelskirche durch die Bettelorden (insbesondere „Forschungen und Fortschritte" XI, S. 374).

[91]) Dilthey über die Diesseitigkeit als die moderne philos. Bewußtseinsstellung, für die er sich auf G. Bruno, Shaftesbury, Goethe berief, vgl. Ges. Schr. V, Vorbericht S. XXIV, während Troeltsch die Diesseitigkeit der modernen Kultur als ein Werk der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hinstellte.

[92]) Brinkmann a. a. O., S. 742 f. Vgl. z. B. Baethgen DVS V, S. 61.

[93]) Darüber W. Kaegi in s. Einl. zu E. Walser, Ges. Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance (1932) S. XXX. — Vgl. C. Neumann a. a. O. DVS XII, 156 Anm.

dentaler Bezogenheit . . . Nicht mehr *ein* jenseits liegender Wert: Gott, sondern viele Werte: Mensch, Seele, Genuß, Natur, Schönheit, Antike. Sie alle tragen ihren Wert in sich[94])."

Man fragt angesichts dieses verwirrenden Ergebnisses nach den Mitteln, durch die es gewonnen wird. Augenscheinlich schiebt sich hier der legitimen geistesgeschichtlichen Typenbildung[95]) das Verfahren der isolierenden Abstraktion unter; von einem vorgefaßten abstrakten Begriffe aus, dem Gegenbegriff zur Jenseitigkeit, werden dazu passende Züge aus der einschlägigen Literatur herausgehoben. Aber es bleibt dabei das Faktum zurück, daß solche Züge sich in der mittellateinischen Literatur finden lassen, und dem gilt es gerecht zu werden. In der Tat treten uns auch im autobiographischen Schrifttum der katholischen Christenheit, das noch immer, bis tief in das 13. Jahrhundert hinein, ausschließlich in der gelehrten lateinischen Sprache abgefaßt ist, manche von jenen fragwürdigen, anscheinend renaissancemäßigen Zügen entgegen, und der Versuch, sie aus einem zeitlosen „Diesseitstypus" herzuleiten, weist uns auf die Aufgabe hin, sie an ihrem geschichtlichen Ort innerhalb des mittelalterlichen Lebenszusammenhanges aufzusuchen, wo dann ihre relative Kraft und Bedeutung sich herausstellen wird.

Eben dies gilt auch für die autobiographischen Schriften selber, deren Hervortreten hier mit der Blüte der lateinischen Lyrik zusammengenommen und mit Recht an die Zeitenwende geknüpft wird. Wir bekommen hier von einem Kenner der schönen Literatur des katholischen Mittelalters eine Bestätigung unseres Einsatzes, wenn mit Bezug auf das 11. Jahrhundert von der „gegen früher fast unerhörten Steigerung und Bereicherung" die Rede ist, die damals „das Seelenleben der Menschen" erfahren hat. Aber dann greift das psychologische Schema ein:

„Für Diesseitsnaturen ist es bezeichnend, daß sie dem Rhythmus der Seele lauschen um seiner selbst willen, nicht um Gottes Stimme aus ihm zu vernehmen (wie die Mystik)[96])."

So wird auch dieser mittelalterliche Zug, die Rückwendung des Subjekts in das eigene Innere, aus dem konkreten Zusammenhang des religiösen Lebens herausgelöst und der „naturalistischen" Geistesrichtung zugeschrieben, die dem christlichen Idealismus gegenübergestellt wird. Als das Wesentliche am Christentum gilt dabei schlechtweg die Weltverneinung — eine fragwürdige Ansicht, auch wenn sie von Nietzsche vertre-

---

94) Brinkmann a. a. O. S. 739 ff. 749. 751.

95) Für sie beruft sich Brinkmann auf Dilthey, a. a. O. S. 123 ff.

96) Brinkmann S. 735.

ten ist[97]). Und dies ist nun der andere Punkt, der hier für uns herausspringt. Das mittelalterliche Christentum will, wie dieses ganze „Zeitalter des Glaubens", in seinem Eigenwesen erfaßt sein.

Was uns davon die Selbstdarstellungen sehen lassen, überrascht zunächst durch die Vielfalt und innere Bewegung. Das Zeitalter der Weltherrschaft der katholischen Kirche war zugleich die Zeit, in der das Christentum bei den ehedem verweltlichten Geistlichen sowie bei geistig oder sozial hochstehenden Laien zu einer inneren Macht geworden ist. Man pflegt im Hinblick auf die Kreuzzüge von der „Christianisierung des Ritterstandes" zu sprechen, eine wohl allzu politische Bezeichnung des Vorganges, durch den das Kriegertum, dieses Lebenselement der germanischen Eroberer, im Schoße der streitbaren katholischen Kirche eine neue sittlich-religiöse Würde erhielt. Aber im Gegensatz zu der Idealgestalt des christlichen Ritters, die schon vor der Jahrtausendwende im Zuge der cluniazensischen Reformbewegung den herkömmlichen Heiligentypus orientalischer Herkunft zu verdrängen begann[98]), werden uns in der autobiographischen Literatur des 12. Jahrhunderts Prälaten im Waffenrock begegnen, die mehr einem Staatsmann, Diplomaten, Juristen gleichen als dem hl. Georg. Und was die Verinnerlichung der Frömmigkeit betrifft, so werden wir von den Selbstzeugnissen mancher Äbte sowohl wie Weltgeistlichen Selbstzeugnisse erhalten, die den Abstand gewöhnlicher Religionsübung von diesem zentralen Vorgang ermessen lassen, der vornehmlich von den Mystikern getragen war.

Im allgemeinen mag man gegenüber der schnellfertigen Theorie, nach der das mittelalterliche Christentum durch die Abwendung von der diesseitigen Welt gekennzeichnet ist, bedenken, was Dilthey bei seinem Versuch, „das Innerste des religiösen Lebens in der Historie zu erfassen", gerade mit Bezug auf die Begründer der mittelalterlichen Glaubenswelt sich ins Tagebuch schrieb:

„Man sage nicht: sie waren auf das Transzendente gerichtet; in dieses vertieft, vergaßen sie die Erde. Das ist eine Redensart. Von der Erde geht jede Betrachtung aus. Der Mensch, in ihr lebend, von ihr stets zu fragen angeregt, lebt niemals im Transzendenten. Wo er es scheint, ist ihm sicherlich das Transzendente überall gegenwärtig in der Welt.

Aber höchst eigentümlich war nun, wie sich der Geist in der Betrachtung

---

[97]) Vgl. Nietzsche, z. B. Der Wille zur Macht I, Aph. 145: „Wie eine Ja-sagende semitische Religion aussieht, . . . das Gesetzbuch Muhammeds, das alte Testament in s. älteren Teilen. Wie eine Nein-sagende semit. Religion aussieht, das NT . . ." Vgl. Band II, S. 554.

[98]) Das Bild des christlichen Ritters ist vorgezeichnet von Odo von Cluny in seiner Vita Gerhards von Aurillac (um 950). Vgl. Erdmann a. a. O. S. 78 f.

stellte . . . Bei der Reflexion auf sich selbst war es der Zug einer religiös-metaphysischen Tiefe, d. h. stark gefühlte, aber nicht dialektisch begründete Vorstellungen von Gott bildeten den Hauptinhalt[99])."

Indes bleibt auch hier, was die Innenschau betrifft, eine Frage zurück, die sich klar stellt, wenn dieser Zug der mittelalterlichen Lyrik den „Diesseitsnaturen" im Gegensatz zu Christentum und Mystik zugeschrieben wird. Denn hinter diesem Typenbegriff taucht vor dem historischen Blick das Bild der lyrischen Dichtung aus dem heroischen Zeitalter auf, die in der Tat von Christentum und Mystik unberührt war und deren erdennahe, von keiner „religiös-metaphysischen Tiefe" bedrängte Innerlichkeit wir ans Licht zu bringen suchten. Das Verhältnis dieses ursprünglichen Innenzuges zu der im asketischen Christentum sowohl wie in der Mystik herkömmlichen Pflege der Selbstbetrachtung steht in Frage[100]). Es war, will uns scheinen, kein rein negativer Gegensatz, rein bis zum Kampf, sondern ein positiver, produktiver Kontrast. Ein Zeugnis dafür bot sich uns schon in der Frühzeit im Bereich der Dichtung: wir erinnern an die altenglischen Elegien[101]). Die produktive Verbindung des Heterogenen, die damals im angelsächsischen England glückte, war, möchten wir meinen, auch weiterhin, und auch wo die Umstände nicht so günstig waren, möglich. In dieser Meinung werden wir bestärkt durch das Urteil eines im Dichterischen wie im Religiösen kompetenten Erforschers des mittelalterlichen Geistes, Wolframs von den Steinen, der angesichts der inneren Macht, zu der das Christentum in diesem Zeitalter bei den neueren Völkern wurde, hervorhebt, daß dadurch „in der germanischen Welt Kräfte losgemacht wurden, die vorher im Schlaf gelegen hatten[102])". Aber wir erinnern uns auch, daß uns von maßgebenden historischen Denkern wie Dilthey und Toynbee über die Bekehrung der Germanen zum Christentum gesagt wurde, daß dadurch deren eigene geistige Entwicklung „in der Wurzel ausgebrannt" worden sei[103]). Hier klarer zu sehen, dazu mag uns das autobiographische Schrifttum des Hochmittelalters verhelfen, in dem uns der Einfluß der Bibel und insbesondere des Alten

---

99) Dilthey, Tagebücher (1861), in Der junge Dilthey, hg. v. Clara Misch (1933) S. 152 f. — Vgl. Schriften V, Vorbericht S. XXIV.

100) Vgl. Band II, S. 41.

101) Vgl. ebenda S. 87 ff.

102) W. von den Steinen, Notker I, (1948) S. 79. — Brinkmann bemerkt a. a. O. S. 733 Anm. „Ich glaube an wesentlichen Einfluß der Normannen auf Entstehung (!) des Diesseitstypus".

103) Vgl. Band II, S. 45. Ähnlich Troeltsch, der die „eigenartige Kulturform" des Mittelalters aus der „Überfremdung" der Barbaren durch die ihnen „aufgepropfte" Religion sowohl wie durch das Nachwirken der Antike zu begreifen suchte, vgl. Heimpel Essays S. 56.

Testaments auf Schritt und Tritt begegnet. Und damit werden wir zu dem Hauptpunkt, dem eigentümlichen Gang der mittelalterlichen Entwicklung zurückgeführt.

5

Wer jenen als artfremd empfundenen, „orientalischen" Einfluß für verhängnisvoll erachtet, wird geneigt sein, die Übernahme der von der Kirche gehüteten jüdisch-christlichen Traditionen durch die germanisch-romanischen Völker dafür verantwortlich zu machen, daß der neue Gang der abendländischen Kultur zu einer sehr anderen, spezifisch mittelalterlichen Gestaltung derselben hinführte, als einst ihr erster Gang in der Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Ein allzu kurzer Schluß! Dem gegenüber will es uns scheinen, daß der Vergleich der beiden Entwicklungsläufe, der uns in diese Verwirrung von Ansichten hineinführte, uns auch daraus herauszuführen vermag. Wir haben zunächst nur den Kontrast ins Auge gefaßt, der sich herausstellt, wenn wir diese vergleichbaren Entwicklungen über die Anfangsbewegung hinaus verfolgen. Aber auch die Analogie reicht tiefer, sie betrifft auch den Wendepunkt, an dem die Wege auseinandergingen. Und da geht es um die Rolle des religiösen Elements, dessen Übermacht im katholischen Mittelalter dem modernen Blick, sei er auf Antike und Renaissance hin oder auf die germanische Vorzeit eingestellt, als der Einbruch einer fremdartigen geistigen Macht in unseren abendländischen Kulturzusammenhang erschien. Dieser Anschein löst sich auf oder wird wenigstens gebührlich eingegrenzt, wenn wir vorausblicken; wir dürfen hier einmal die verwickelten Fäden vom Ende her aufdröseln.

Am Ende der frühgriechischen Entwicklung steht, in religiöser Hinsicht betrachtet, ein rein geistiger, universaler, dem jüdisch-christlichen Monotheismus ebenbürtiger Gottesbegriff, und dieser denkerisch, erkenntnismäßig, philosophisch gegründete Gottesglaube ist dem des christlichen Europa nicht nur vergleichbar, sondern hat diesen mitgeformt. Wir denken dabei vor allem an Plato und Aristoteles, des weiteren an den Neuplatonismus, diese reine Geistesreligion, deren Tradition der Blüte der Mystik im christlichen Mittelalter zugrunde lag, und mögen an die These Nietzsches erinnern, die diese mittelalterliche Situation beleuchtet: „Christentum ist Platonismus fürs Volk." Von diesem Ausgang wendet sich unser Blick zurück in die vorplatonische Zeit, wo nur die Ähnlichkeit des geistigen Trachtens bei dem Vergleich in Frage steht; in die Zeit, wo griechische Denker von dem philosophischen Weltbegreifen

aus zu dem Entwurf eines reinen Gottesbegriffs vordrangen. Man mag seine Bedenken haben, wenn man auf die These stößt, zu der sich Dilthey in seiner frühen Zeit mit leidenschaftlicher Entschiedenheit bekannte, daß unser europäischer Monotheismus nicht aus der jüdisch-christlichen Tradition herzuleiten wäre, sondern „die höchste Frucht der griechischen Wissenschaft und Kultur" sei. Wie er das mit Bezug auf „die Entwicklung des Monotheismus von Anaxagoras bis auf Mark Aurel und Epiktet" ausführte:

„Es liegt in der Natur einer Vorstellung, welche den leitenden Begriff für alle Begriffe von Natur und Geschichte ausmacht, daß sie in ihrer Klarheit und Tiefe abhängig ist von der gesamten intellektuellen Entwicklung. Demgemäß konnte die Philosophie den reinen Begriff der Gottheit entwickeln, die religiöse Gemütsbewegung hätte dies niemals vermocht[104])."

Aber ohne Bedenken wird man dem Satz zustimmen, mit dem ein hervorragender Vertreter der klassischen Philologie eine seiner Vorlesungen über die „Theologie" der Vorsokratiker eröffnet:

„Die Griechen teilen sich mit dem jüdischen Volk in dem welthistorischen Verdienst der Schaffung eines vergeistigten Gottesglaubens[105])."

Und nun weiter der Weg zu dem Wendepunkt hin. Wir wollen den Abstand nicht verkleinern, der den Monotheismus der Propheten Israels, der ein spezifisch religiöser, metaphysikfreier Glaube ist[106]), von dem universalen, philosophisch, d. h. auf Vernunft und Wissenschaft begründeten Theismus der griechischen Denker trennt, und wir meinen auch, daß dieser Gruppe von spezifischen Religionen, zu denen außer dem Judentum und Christentum auch der Islam gehört, die dogmatische, herrische, gewalttätige Intoleranz eigen ist, die den vollen Gegensatz zu der griechischen Humanität bildet. Wir meinen das, obwohl man schwanken kann, wenn man bedenkt, daß Plato, der Vollender jener Entwicklung zu einem „monotheistischen Philosophenglauben [107])", nicht nur, wie schon bemerkt, den Gedanken der Gottesbeweise gefaßt und durchgeführt hat, sondern als unerläßlich für den Bestand einer möglichst vollkommenen stabilen Gesellschaftsordnung die Verfolgung der Gottlosen forderte: Denunziation, Verhör, Gefängnis, Besserungsanstalten, Ächtung, Todesstrafe[108]). Jedoch diese Verirrung verblieb im Reich der Gedanken und

---

104) Dilthey Ges. Schr. IX (Vorlesungen über Geschichte der Pädagogik, um 1875), gegen die „theologische Betrachtungsweise" der Geschichte des Christentums gerichtet, S. 91. — Jedoch heißt es in derselben Vorlesung alsbald (S. 97), daß „der Monotheismus, seinem semitischen Ursprung entsprechend", sich zunächst kulturfeindlich verhielt.

105) W. Jäger, Die Theologie der frühen griechischen Denker (1953) S. 88 (ein Zitat). — Vgl. Fibel I² S. 369 ff.

106) Vgl. oben S. 25 f. 107) Dilthey a. a. O.

108) Plato, Gesetze X, 15 p. 908 ff.

mag einer menschlichen oder zeitbedingten Schranke zugeschrieben werden, die nur die Person des „göttlichen Philosophen" und nicht seine Konzeptionen angeht, die in der Einsicht von der Unerforschlichkeit des göttlichen Grundes des All gipfelten. Eben weil es dem Wesen der Philosophie widerspricht, zu glauben, daß man die Wahrheit im Besitz haben könne, ist sie an sich weder totalitär noch autoritativ. Und so mag man den autoritären Dogmatismus, der in der platonischen Akademie wie ein Vorbote der Scholastik aufkam[109]), als einen Fremdkörper in der humanen Substanz der griechischen Philosophie ansehen. Aber wenn man daraufhin die jüdisch-christliche Tradition der mittelalterlichen Kirche für die dogmatische Gebundenheit der „kirchlichen Gläubigkeit" verantwortlich machen möchte, so wird man durch den historischen Vergleich eines anderen belehrt. Denn auch jene allseitige, weltoffene, für die abendländische Kultur grundlegende geistige Bewegung der griechischen Frühzeit, die hier als Norm vorschwebt, ist nicht, wie man meinen möchte, geradewegs mit wahlloser Sicherheit vor sich gegangen, so daß das reine Menschentum sich wie eine Blume entfaltete, als das junge Griechenvolk sich aus der altorientalischen Kulturwelt heraus zu seinen eigenen Zielen hindurchfand, das Fremde von sich abstoßend, sondern der Weg ging, wie bei allem geschichtlichen Geschehen, durch eine Entscheidung hindurch. Mitten in jenem ersten Ansturm, als die aufklärerische Richtung auf Erkenntnis der Natur der Dinge sich mit dem metaphysischen Wissen von dem unergründlichen Grund des All verband und aus dieser Verbindung ein universaler Gottesbegriff hervorging, griff in diese intellektuelle Entwicklung eine andersartige, von Propheten und Sehern getragene religiöse Reformbewegung ein, die die philosophische, auf Vernunft und Wissenschaft bauende Aufklärung hinwegzuschwemmen drohte. Von ihr sagt ein berufener Beurteiler:

„Diese ganze plötzlich heraufwallende religiöse Bewegung, die wie eine Influenz den Osten und Westen gleichzeitig ergreift, und deren Apostel hin und her eilen, um Unteritalien und Athen, die beiden Zentren der Reformation, in beständiger Verbindung zu erhalten, hat den kühnen Gedanken zu verwirklichen gesucht, vermittelst der Mysterienorganisation, die . . . damals mit der Erneuerung des ganzen religiösen Denkens sich wunderbar kräftigte und ausdehnte, zunächst große Orden und schließlich Kirchen in unserem Sinne zu gründen.

Das Wagnis ist mißlungen aus verschiedenen Gründen: hauptsächlich weil

---

[109]) Vgl. Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism (1955) u. dazu H. Dörrie in Philos. Rundschau, III (1955) S. 14 ff. Ferner Erich Frank in dem aus dem Nachlaß herausgegebenen Bande „Wissen, Wollen, Glauben" (Erasmus-Bibliothek ed. Rüegg, 1956), der die von Plato eingesetzten Schulhäupter Speusippos und Xenokrates als „die ersten Scholastiker" bezeichnet.

das Aufklärertum der Sophistik dazwischentrat und die Mystik vernichtete, sodann weil das Prophetentum seine Macht in den Dienst der unterliegenden Partei, der Aristokratie, gestellt hatte: die siegende Demokratie konnte mit dem nur auf autoritativer Basis denkbaren Kirchentum nicht paktieren[110])."

Im Mittelalter fiel die Entscheidung im entgegengesetzten Sinne. Dem mißglückten Bund der griechischen Propheten mit der Aristokratie steht im katholischen Mittelalter die machtvolle Organisation der Adelskirche gegenüber, in der die römische, im kanonischen Recht festgelegte Tradition mit der feudalistischen Herrschaftsordnung der germanischen Eroberer verbunden war; sie erwies sich als stark und elastisch genug, um sowohl gegenüber den „ketzerischen" religiösen Bewegungen als auch gegenüber dem neu emporsteigenden Bürgertum ihre autoritative Ordnung und ihre aristokratische Machtposition aufrecht zu erhalten[111]). Wohl bildete das Bürgertum bereits im späteren Mittelalter einen kulturell mitzählenden Stand, von dessen Selbstgefühl ein eigener kräftiger Zweig der autobiographischen Gattung Zeugnis ablegt; aber zu einer weltgeschichtlichen, mit der attischen Demokratie vergleichbaren Rolle ist es erst im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der „Aufklärung" gelangt, das als solches der antiken Epoche der Sophisten entspricht, aber im Zusammenhang der neuzeitlichen Geistesgeschichte einem viel späteren Stadium der Entwicklung angehört. Wo wir im Hochmittelalter auf Vorstöße treffen, die einen Weg ins Freie und Weite des philosophischen Denkens auftaten, gingen sie, soviel wir sehen, immer nur von einzelnen aus, nicht von einem Stande oder einer umfassenden geistigen Bewegung; es fehlte das Zusammenwirken der Strebenden und somit die Kontinuität des Strebens[112]), während dieser Vereinzelung die geschlossene Macht der kirchlich organisierten Gläubigkeit gegenüberstand. Nur in der Mystik haben wir eine kontinuierlich fortschreitende Bewegung vor uns, die die einzelnen, die von ihr ergriffen wurden, vorantrug.

Der Gegensatz im Gang des Geschehens springt solchermaßen in die Augen. Aber man sieht zugleich: So verschieden der Hergang hier und dort war, der Weg führte doch über die gleichen Stationen, und auch für den offenbaren Gegensatz brauchen wir nicht vor der nackten geschichtlichen Tatsache halt zu machen, daß die Entscheidung hier anders ausfiel als dort, sondern können begreifen, wie es dazu kam: das Verhältnis des neu anbrechenden Weltalters zu dem alten Kulturzusammenhang,

---

110) Herrmann Diels, Parmenides' Lehrgedicht (1897) S. 12.

111) Vgl. Heimpel, Essays S. 57 ff. (Epochen der mittelalterl. Geschichte); 119 f., 133 f. (deutsches Spät-MA).

112) Das hat schon G. Voigt hervorgehoben bzgl. der „Wiederbelebung des Altertums", a. a. O., S. 9.

aus dem es hervorging, war im christlichen Mittelalter wesentlich verschieden von dem, das in dem nachhomerischen Griechenland obwaltete: nicht Abstoßung des Alten und Fremden, um sich auf sich selbst zu stellen, sondern Übernahme des Überkommenen, um es zur Grundlage der eigenen Entwicklung zu machen. Damit werden wir auf unsern Ausgangspunkt zurückgeführt: auf die Kontinuität unseres abendländischen, von den Griechen begründeten Kulturzusammenhangs — ein Faktum auch dies, aber keine bloße Tatsächlichkeit; denn es verkörpert sich darin das geschichtliche Schicksal der neueren europäischen Völker, das eben darin bestand, die heterogenen geistigen Mächte, die ihnen aus der antiken Kultur und aus der christlichen Glaubensgemeinschaft überkommen waren, sich anzueignen, um mit diesem Pfunde zu wuchern.

Der erste offenkundige Ertrag war, daß dank der Verbindung des Heterogenen im Mittelalter die übernationale Einheit der geistigen Welt hergestellt wurde, in der die europäischen Kulturvölker leben. Gemeineuropäisch, wie diese geistige Welt ist, hatte sie doch einen eigentümlich mittelalterlichen Charakter durch die Art, wie die heterogenen Elemente verbunden waren: derart, daß die Gegensätze, die zu Anfang aufgebrochen waren, nicht freigelegt und offen bis zum Grunde durcherfahren und bis zu Ende durchgedacht, sondern von einer oberen, traditionell feststehenden Instanz aus miteinander versöhnt, von oben her auf spekulativem Wege harmonisiert wurden, wobei es nicht ohne Vergewaltigung der widerstrebenden Personen oder Sachen abging. Die Unterordnung der Philosophie unter die dogmatisch und kirchlich gebundene Theologie gab uns ein Beispiel dafür, ebenso die Einfügung der spontanen religiösen Bewegungen evangelischen Gepräges in das hierarchische Ordnungssystem. Ob der Verlauf, der an diesen großen geistigen Strömungen sich beobachten läßt — von der Freiheit der offenen Möglichkeiten zu der einengenden Bindung, die die Kehrseite der großartigen festgefügten Glaubensordnung war —, in dem mittelalterlichen Gang der Gestaltung der Persönlichkeit wiederzufinden ist, das ist die Frage, mit der wir von dem allgemeinen Aspekt des Zeitalters aus an das autobiographische Schrifttum herantreten. Sie trifft zusammen mit der Frage, die sich uns aus der vorangehenden Entwicklung dieses Schrifttums ergab[113]): wie die Schranke des Selbstbewußtseins der individuellen Persönlichkeit, die der Aufrichtigkeit des einzelnen gegen sich selbst, also dem echten Willen zur Selbsterkenntnis entgegenstand, überwunden wurde und ob dies überhaupt im Mittelalter gelang.

---

[113]) Vgl. Band II, S. 648 ff.

Einzeln, wie die autobiographischen Schriften uns entgegentreten, ohne die bei andern literarischen Produkten von vornherein sichtbaren Bezüge persönlicher und gattungsmäßiger Art, widersetzen sie sich im Mittelalter doch nicht wie in individualistischen Zeiten dem Versuch, sie einzuordnen. Wohl gehören manche von ihren Verfassern zu jenen Persönlichkeiten, die als einzelne und nicht als Exponenten einer geistigen Bewegung hervorragen, aber diese weisen doch auch, wenn sie für sich stehen, in eine gemeinsame Richtung, und keineswegs ist es so, daß alle mittelalterlichen Schriftsteller, die eine Autobiographie verfaßt haben, dadurch schon als einzelne unter den andern hervorragten: die Mehrzahl von ihnen gehört gerade nicht zu den geistigen Größen der Zeit.

Um dieses durch mehrere Jahrhunderte hin verstreute Schrifttum in objektiver, d. h. dem tatsächlichen geschichtlichen Zusammenhang entsprechender Weise zu ordnen, bietet sich uns eine doppelte Handhabe: die zeitliche Folge der einzelnen Produkte und der mehr oder minder enge Bezug derselben zu den verschiedenen geistigen Mächten, die dem Aufbau der mittelalterlichen Welt zugrunde lagen und aus denen die in ihr Lebenden Kraft zogen. Wenn diese Welt ihre Geschlossenheit, wie wir darzulegen suchten, durch eine Zusammenziehung der Kräfte aus einer anfänglich in eine unbestimmte Weite gehende Bewegung gewonnen hat, so sind die Zeugnisse, die dieser Ausgangslage angehören, von denen zu scheiden, die für die großen Formen der hochmittelalterlichen Kultur repräsentativ sind. An jene erste Gruppe von Selbstdarstellungen ergeht dabei die Frage, ob in ihnen etwas von dem Andrang der geistigen Kräfte zu spüren ist, die dann durch die kirchliche Gläubigkeit und die scholastische Dogmatik in Schach gehalten, wo nicht lahmgelegt wurden. Eine solche Bewegung mag auch hinter dem Anschein eines „ästhetischen Immoralismus" zu finden sein, sofern die im Stillen fortarbeitenden Kräfte auf Auswege gedrängt wurden, die uns leichtfertig, frivol, blasphemisch erscheinen, aber so nur scheinen, weil die Wege nicht ins Freie führten, sondern am Rande der verbindlichen Ordnungen stecken blieben. Anderseits setzte sich der Gang der geschichtlichen Entwicklung, der zur Gestaltung der großen, konventionell feststehenden Formen des geistlichen und weltlichen Lebens führte, die für die mittelalterliche Hochkultur charakteristisch sind, auch über diese Höhenlage hinaus fort, und dabei waren eben die Kräfte am Werke, die in jenen Formen gebunden, über sie hinausdrängten. Denn heterogene geistige Kräfte lassen sich auf die Dauer nicht von oben her, durch Harmonisierung der Gegensätze verbinden, sie wollen von unten her, an der Wurzel ergriffen werden, damit ihre Vereinigung produktiv werde für die Steigerung des

zwischen diesen Polen hin und her schwingenden Lebens[114].) So sondern sich die autobiographischen Produkte aus der Spätzeit des Mittelalters, in der die in sich geschlossene Einheit der katholischen Welt sich aufzulösen begann, von den hochmittelalterlichen ab, und rücken zeitlich nahe an die aus der Frühzeit der Renaissance heran, in der die produktive Bewegung des geistigen Lebens neu in Gang kam. Die Vollendung des Hauptwerkes der autobiographischen Literatur aus dem Spätmittelalter, der Seelengeschichte des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, fällt fast in dieselben Jahre (um 1365), wo Petrarca, gleichfalls bereits hochbetagt, im Hochgefühl des Ruhmes, der sein Leben und Schaffen umglänzte, seinen „Brief an die Nachwelt" abzufassen begann (um 1370), den man als „die erste moderne Selbstbiographie" bezeichnet hat[115]).

Dies gleichzeitige Hervortreten von zwei so verschiedenen Werken, von denen das eine am Ausgang eines Zeitalters, das andere am Anfang eines neuen steht, ist von allgemeinerer Bedeutung. Wir werden dadurch auf das verschiedene Tempo hingewiesen, in dem die verschiedenen am Aufbau der europäischen Kultur zusammenwirkenden Nationen ihr Werk taten und die gemeinsamen Wandlungen durchmachten. In Deutschland lebte man noch lange in der mittelalterlichen Welt, nachdem in Italien die neue Zeit angebrochen war. Diese national bedingte Verschiedenheit der geschichtlichen Lage ist indes während des Mittelalters, wo es sich nur um die wechselnde Führerschaft bei dem Aufbau der gemeinsamen geistigen und gesellschaftlichen Welt handelt, von keiner entscheidenden Bedeutung für die Gliederung des autobiographischen Schrifttums. Eine solche Bedeutung kommt dagegen den heterogenen Elementen dieser Welt zu, die sich von den gemein-europäischen Grundlagen derselben in ihren mittelalterlichen Bau hineinerstrecken und dessen Schichten mitbestimmten. Da handelt es sich um das Neben- und Gegeneinander des geistlichen Standes und des Laientums, der Klöster und der Weltgeistlichkeit, der feudalistischen Gesellschaftsordnung und der katholischen Kirche, der literarischen und der musischen Bildung, des dogmatischen Glaubens und des einsichtigen Wissens usw. — wir setzen diese Aufzählung der bekannten Strukturen nicht fort. Denn es ist uns nicht darum zu tun, einen Aufriß der Gliederung der mittelalterlichen Welt zu entwerfen, um ein Schema zu haben, in das sich die zufällig vorhandenen autobiographischen Produkte wie Bilder zur Illustration einfügen ließen, sondern wir gehen von den einzeln oder höchstens in klei-

---

114) Vgl. Fibel I², S. 46.

115) Paul Joachimsen, Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus I (1956) S. 15.

nen Gruppen auftretenden Werken aus, um nach dem Bezug der in ihnen vorgebrachten Erlebnisse zu den bekannten Strukturen der mittelalterlichen Welt zu fragen, sowie nach der Art, wie die solchermaßen geformten Erlebnisse miteinander zum Bilde eines individuellen Lebens verbunden sind. Bei beidem: nicht nur bei jenem Bezug, sondern auch bei dieser Verbindung, liegt, sofern die Individuation in den Grenzen der „morphologischen" Unterschiede verbleibt, der Zusammenhang der gemeinschaftlichen Welt zugrunde, innerhalb deren der Autobiograph sich zu sich selber fand, und so ist zu hoffen, daß dieser umfassende, beziehungsreiche Zusammenhang auch auf unserm unsystematischen, am Faden der Zeit vorangehenden Weg zum Vorschein kommen wird, wenn die Analyse der einzelnen Erscheinungen nur tief genug dringt und wir bereit sind, uns — mit Hegel zu reden — „dem Leben des Gegenstandes zu übergeben".

Von einem eigenen Leben der autobiographischen Gattung dürfen wir im Hochmittelalter reden: Das ist gleich an den ersten förmlichen Autobiographien, die uns hier entgegentreten, zu sehen, wenn wir ihre Entstehung und ihren Aufbau näher ins Auge fassen. Das uns überkommene Quellenmaterial erlaubt es uns, den Vorgang zu beobachten, wie sie von den herkömmlichen stückhaften Selbstdarstellungen aus zustande gebracht worden sind, ein Vorgang, durch den die verschollene literarische Gattung wieder neu konstituiert worden ist.

ERSTER ABSCHNITT

Das Hervortreten förmlicher Autobiographien und ihre additative, aus heterogenen Elementen zusammengesetzte Form.

Die ersten förmlichen Autobiographien, die uns nach dem jahrhundertelangen Ausbleiben solcher Schriften in der mittellateinischen Literatur überliefert sind, gehören dem späteren 11. und dem frühen 12. Jahrhundert an. Es sind nur zwei Werke, die vereinzelt für uns dastehen. Den Beginn bildet, wie schon bemerkt, eine Mönchsautobiographie, die in einem süddeutschen Kloster, St. Emmeram in Regensburg, von einem sonst wenig bekannten Benediktiner-Pater namens Otloh verfaßt worden ist, ein bloßes „Büchlein", wie er es selber nannte. Das andere Werk, an fünfzig Jahre später (1115), ist eine breit angelegte, aus drei „Büchern" bestehende Autobiographie, die als solche ausdrücklich durch ihren Titel *De Vita sua* gekennzeichnet ist: von einem ritterbürtigen französischen Geistlichen, der einen bekannteren Namen hat. Abt Wibert von Nogent ist bekannt als der Verfasser, d. h. literarische Bearbeiter, einer Geschichte des ersten Kreuzzuges mit dem Titel, der auf die französische Ruhmestat hinweist: *Gesta Dei per Francos*. Inhaltlich sowohl wie der inneren Form nach recht verschieden voneinander, kommen diese beiden Autobiographien doch darin zusammen, daß sie keine einfachen, nach einem Typus geformten Werke sind, etwa nach Art der Heiligenlegende, wie das die einzige förmliche Autobiographie, die uns aus den vorangegangenen Jahrhunderten erhalten ist, die des Eremiten Valerius war, sondern sie sind beide aus mehreren Formelementen autobiographischer Art, antiken wie christlichen, zusammengesetzt, deren Fortbestand während des frühen Mittelalters wir im einzelnen verfolgt haben.

Dieser zusammengesetzte Charakter der autobiographischen Form ist von allgemeiner Bedeutung; denn es verrät sich darin das Fehlen einer einheitlichen Auffassung des eigenen Lebens. Dieser negative Zug tritt hier deutlich hervor, weil die Inhalte, die als denkwürdig aus dem Lebensgang herausgehoben werden, hier nicht mehr so einfach sind wie in der Selbstdarstellung hagiographischer Art oder stückhafter Form, und weil anderseits die Persönlichkeit des Autobiographen noch nicht stark genug war, um die mannigfaltigen Inhalte von innen zusammenzuhalten und in Form zu bringen. Jene beiden Werke, aus denen wir ersehen können, wie die autobiographische Literaturgattung wieder emporkam, gingen der

Ausbildung der großen, für das Hochmittelalter charakteristischen Lebensformen religiösen oder weltlichen Gepräges voran, die eine einheitliche Auffassung des eigenen Lebens erst gebracht haben. Insofern ist die uneinheitliche, sozusagen „additive" Komposition dieser förmlichen Autobiographien von maßgebender Bedeutung für uns, bedeutsamer als die Frage, mit der man an die mittelalterliche Entwicklung unserer Literaturgattung heranzugehen pflegt: nach der Rolle, die dabei das Hauptwerk der spätantik-christlichen Autobiographie, Augustins „Konfessionen", gespielt hat. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die ersten beiden Zeugnisse für die Neubildung der Gattung durchaus voneinander. In Otlohs Bekehrungsgeschichte ist zwar die augustinische religiöse Tradition, aber nichts von der Form der „Konfessionen" bemerkbar, dagegen ist bei Abt Guibertus der Einfluß des vorbildlichen Bekenntnisbuches offensichtlich in der äußeren Form seiner „vita". Aber der innere metaphysisch-religiöse Zusammenhang der Seelengeschichte ist erst am Ende der mittelalterlichen Entwicklung der Gattung, in Seuses Lebensbuch, im Sinne Augustins verstanden worden. Bei Otloh stehen wir am Anfang dieser Entwicklung, und da ist zu sehen, welche verschiedenen Formelemente aus der literarischen Tradition zu einer förmlichen Autobiographie zusammenkamen.

ERSTES KAPITEL

Otloh von St. Emmeram

Bekehrungsgeschichte, Visionsbericht, Schriftsteller-Autobiographie

Von Otloh haben wir eine ganze Reihe von Selbstzeugnissen, die aus verschiedenen Zeiten seines nicht sehr langen Lebens (um 1010 bis um 1070) stammen. Die Reihe beginnt mit einzelnen, mehr oder minder langen Stücken autobiographischer Art, die dieser „erste deutsche Vielschreiber", wie man ihn, allzu abschätzig, genannt hat[1]), in seine lehrhaften Erbauungsbücher in Form von Beispielen eingefügt hat, so daß durch eigene Erfahrungen des Autors die Lehre ihre Bestätigung findet. Aber aus diesen Ansätzen ist dann schließlich gegen Ende seines Lebens eine förmliche Autobiographie des bald Sechzigjährigen (um 1070) hervorgegangen, die den charakteristischen Titel trägt: „Von seinen Versuchungen, Schicksalen und Schriften[2])." Wie dieser Titel anzeigt, besteht das „Büchlein" aus verschiedenen Teilen, die nicht zeitlich, sondern sachlich abgegrenzt sind. Die „Versuchungen" des Gläubigen durch den Teufel, dieses geläufige Thema der Heiligenlegenden, bilden den ersten und umfangreichsten Teil, den zweiten bildet der Bericht über die eignen Schriften, von denen er mehr als zehn — außer den erbaulichen Lehrschriften vornehmlich Heiligenbiographien und eine Sammlung von aktuellen Visionen — aufführt, auf ihren Anlaß und Inhalt eingehend; seine „Lebensschicksale" hingegen, die im Titel neben die beiden andern Themen gestellt sind, hat er nicht für sich, sondern im Zusammenhang dieser beiden Teile und somit nur stückweise behandelt. Auf diese und andere Stücke derart, die in seinen früheren Selbstdarstellungen verstreut sind, sind wir angewiesen, wenn wir nach dem Gang seines Lebens fragen, da kein zeitgenössischer Chronist von ihm berichtet. Aber wenn man diese biographischen Daten zusammennimmt, so ergibt sich ein im ganzen klares Lebensbild, das von der historischen Forschung sorgfältig zusammengestellt worden ist[3]) und dessen einfache Umrisse sich leicht herausheben lassen, ohne damit auf die Art, wie der Autobiograph sie ausgefüllt hat, vorzugreifen.

Von „geringer" d. h. nicht adliger, wenn auch freier Herkunft — seine Eltern nennt er nicht —, ist Otloh nicht durch Familientradition oder Pro-

---

[1]) W. v. Giesebrecht, Deutsche Kaisergeschichte II., 1875, S. 567.

[2]) Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis, MPL 146, col. 29—58 (MGH, SS. XI).

[3]) Vgl. E. Dümmler, Über den Mönch Otloh von St. Emmeram, S.-B. Berl. Ak. Wiss., phil.-hist., 2. 1895, 1071 ff. — Manitius II., 1923, S. 85 ff. — Hauck III, 945 f. — Dazu neuerdings B. Bischoff über Otloh in dem Sammelwerk: Die deutsche Literatur des MA, Verfasserlexikon (hg. Stammler) III (1943) col. 665 ff.

tektion, sondern durch seine ungewöhnliche Begabung aus den ländlichen Verhältnissen in dem Alpenvorland, wo er, in der Gegend von Tegernsee geboren, aufwuchs, zu der namhaften Stellung aufgestiegen, die ihm in der — allerdings recht engen — klösterlichen Welt Deutschlands zufiel. Diese persönliche Auszeichnung dankt er nicht bloß der lateinischen Schriftstellerei oder, allgemeiner gefaßt, seinem lebhaften jugendlichen Wissensdrang, der in der antiken literarischen Bildung, wie die Klöster sie darboten, Befriedigung gesucht hatte, sondern ebensosehr seiner von früh an geübten Schreibkunst. Diese wurde in Tegernsee, einem sehr vornehmen Kloster, ausgebildet; ein Knabe noch, kam er dann an den Hof des Bischofs von Würzburg, um dort Schreibarbeit zu tun. Dies war wohl die freieste „weltliche" Umgebung, in die er Zeit seines Lebens gekommen ist, und auch nur vorübergehend. Denn alsbald finden wir ihn wieder in seiner bayerischen Heimat, die er erst zu Beginn seiner zwanziger Jahre, und nur notgedrungen, verließ: infolge eines Konflikts mit einem hochangesehenen Prälaten, dem Probst des Domkapitels von Freising, einem künftigen Erzbischof, den er seine Überlegenheit in der literarischen Bildung durch Spottverse hatte fühlen lassen, eine Überheblichkeit, durch die er sich in dem heimatlichen Kirchensprengel unleidlich machte. Er wandte sich nach Regensburg, der nicht allzufernen Bischofsstadt, und fand dort in dem alten karolingischen Kloster St. Emmeram Aufnahme, zunächst als ein wegen seiner gelehrten Bildung willkommener Gast, dann aber, nach seiner „Bekehrung" (1032), als ein besonders geschätzter Klosterbruder: trotz seiner Jugend wurde ihm die Leitung der Klosterschule anvertraut; dazu kam späterhin (1052) noch das Amt des Dekans.

In St. Emmeram hatte die moralisch-religiöse Reformbewegung, die man nach dem hervorragendsten Ort ihrer Entstehung als die cluniazensische zu bezeichnen pflegt, schon im späteren 10. Jahrhundert, von Westen her kommend, Eingang gefunden (975): durch einen Regensburger Bischof, der zu dem Kreise des Erzbischofs Brun von Köln gehört hatte. Das kann uns als Zeichen für den inneren Zusammenhang dienen, der uns voranträgt, wenn wir uns nach der Beschäftigung mit Rather, der Brun so nahestand, zu Otloh wenden. Aber Otloh war augenscheinlich schon bevor er nach Regensburg kam, von dieser Bewegung berührt worden, und zwar von einer extremen Richtung derselben, die von den Mönchen die radikale Abkehr von der antiken literarischen Tradition forderte[4]), ein Rigorismus, dem wir bei Papst Gregor dem Großen und

[4]) Vgl. I. A. Endres, Forschungen zur Gesch. d. ma. Philosophie. 3. Otloh von St. Emmeram, in Bäumkers Beiträgen, 17 (1915), 65—87.

Petrus Damiani bereits begegnet sind. Im Bereich seiner Autobiographie hat er die geistige Lage, die er in St. Emmeram vorfand, dahin gekennzeichnet, daß dort „die meisten verschieden beschaffen waren: die einen lasen die heidnischen Bücher, die andern die Hl. Schrift". Er selber „folgte denen allein nach, die sich der göttlichen Lesungen befleißigten[5])". Wir werden auf diese bezeichnende Klassifikation der Menschen, wonach ihre wesentliche Verschiedenheit durch die Bücher bestimmt ist, die sie lesen, sogleich zurückkommen; es spiegelt sich darin die entscheidende Bedeutung, die die Wahl der Lektüre für die ganze Form des Lebens hatte.

In dem Kloster, in dem er sein Mönchsgelübde abgelegt hatte, ist Otloh, der Ordensregel gemäß, bis an sein Lebensende geblieben, über drei Jahrzehnte lang, mit einer einzigen Unterbrechung, die durch die lokalen kirchenpolitischen Kämpfe zwischen Kloster und Bistum und ihren für die Anhänger der Reform ungünstigen Ausgang bedingt war: als Dekan geriet er in eine oppositionelle Stellung gegenüber dem Abt, der nach Otlohs Meinung mit dem Bischof (einem Mitglied des Hochadels, Stiefbruder des 1039 verstorbenen Kaisers Konrad II.) gemeinsame Sache zum Schaden des Klosters machte; er hielt mit seinen Vorwürfen nicht zurück — so wenig wie ehedem gegenüber dem Freisinger Probst — und mußte schließlich Regensburg fluchtartig verlassen. Nach einer Abwesenheit von 5 Jahren (1062—1067), die er hauptsächlich im Kloster zu Fulda zubrachte, kehrte er nach St. Emmeram zurück. Dort verfaßte er, als die letzte seiner Schriften, die Autobiographie.

Erblickt man diese Schrift auf dem Hintergrunde seiner Lebensschicksale, so fällt zunächst ihr unpolitischer Charakter ins Auge. Sie ist nichts weniger als eine Apologie, obwohl Otloh, wie wir noch sehen werden, Anlaß genug gehabt hätte, sein Verhalten in jenen innerkirchlichen Kämpfen zu rechtfertigen. Man muß sehr genau hinhören, um überhaupt den politischen Nebenton, der hin und wieder in seinen Selbstzeugnissen anklingt, zu vernehmen. Was diese Schriften, die sich durch den langen Zeitraum von fast vier Jahrzehnten hinzogen, von Beginn an bis zuletzt füllte, sind die inneren Kämpfe, die dieser intellektuell angekränkelte Geistliche nicht bloß vor seinem Eintritt ins Kloster, sondern mehr noch danach zu bestehen hatte, um zur Festigkeit im Glauben zu gelangen. Diese seine „Versuchungen" oder, wie er es auch nannte, „Wechselfälle" (casus) hat er mehrmals, in drei oder vier verschiedenen Schriften behandelt, die zeitlich weit auseinanderliegen, aber meist das schon einmal Dargestellte nur weiter ausmalen, soweit sie es nicht einfach

[5]) De tentationibus etc. I, col. 29 A: cum plurimos diversae qualitatis homines invenisset . . .

wörtlich wiederholen — eine selbst im Mittelalter, wo zwei Autobiographien desselben Verfassers nichts Ungewöhnliches waren, recht auffällige Erscheinung. Dazu kommen Jugenderinnerungen, die von seinem anfänglichen, kindlich naiven Gottesglauben zeugen und die er mit seinen Anfechtungen zusammen in einer Sammlung von Visionen mitgeteilt hat. In seine förmliche Autobiographie hat er diese reizenden Bilder aus seiner Kindheit, die uns in ein solches Werk in erster Linie zu gehören scheinen, nicht mit aufgenommen, wohl aber hat er dort die Geschichte seiner Glaubenskämpfe durch die seiner Schriften ergänzt, so daß wir hier einen Versuch vor uns haben, das Ganze des eigenen Lebens, wenn auch nur durch das Nebeneinander dieser beiden ungleichartigen Teile, zur Darstellung zu bringen. Wie weit er bei diesem Versuch gelangt ist, ist die Frage, mit der wir an Otlohs Selbstzeugnisse herangehen. Wir können an ihnen beobachten, welche Erfahrungen sich dem besinnlichen Mönch als so bedeutsam aus seinem Leben heraushoben, daß es ihn drängte, sie niederzuschreiben, und wie er über diese stückhafte Selbstauffassung hinausgeführt wurde, ohne doch die Grenzen zu überschreiten, die dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit im Mittelalter gesetzt waren. Daß wir es hier mit einem Autobiographen zu tun haben, der nicht zu den geistigen Größen der Zeit gehörte, sondern nur einen Typus — eine bestimmte Richtung der Reformpartei — repräsentiert, erhöht die Beweiskraft, die die hier sichtbaren Schranken für das allgemeine Problem der mittelalterlichen Gestaltung der Persönlichkeit haben.

1

Das erste Thema dieser Selbstzeugnisse bildet, wie es in religiösen Autobiographien die Regel ist, das Erlebnis der Bekehrung — „Bekehrung" in dem mittelalterlichen Sinne der Umwendung vom weltlichen zum geistlichen Leben, als dessen vollkommene Form das Mönchtum galt. Und auch dies typische Erlebnis selbst gestaltete sich ihm zunächst in der herkömmlichen Weise an Hand des Gegensatzes zwischen der antiken literarischen Kultur und der Bibelfrömmigkeit — ein Motiv, das wir in den christlichen Selbstzeugnissen von der Spätzeit des Altertums her bis ins 10. Jahrhundert hin verfolgt haben[6]) und das sich in der Buch-Atmosphäre der mittelalterlichen Geisteswelt besonders kräftig entwickelte. Otlohs Bekehrungsgeschichte mag, auf das in ihr verarbeitete Wissensmaterial hin angesehen, als ein bloßer, eigentümlich geformter Zweig an dem alten Stamme der aus Bibelstellen und Kommentaren zur

[6]) Vgl. Band II, Abschnitt III, Kap. II, 3.

Bibel bestehenden Erbauungsliteratur erscheinen. Indes sind wir bei ihm an dem Punkt angelangt, wo das längst zu einem literarischen Schema gewordene Motiv der Absage an die „heidnische" Dichtung dank der um sich greifenden religiösen Reformbewegung wieder zu der lebendigen Erfahrung wurde, aus der es einst hervorgegangen war — einst, als die in der antiken Kultur heimischen Menschen beim Übertritt zum Christentum ihre geistige Heimat aufgeben mußten, um in der Bibel das Wort Gottes zu vernehmen. Dieser geschichtliche Zusammenhang ist in Otlohs Selbstbekenntnissen deutlich ausgeprägt. Er hat den berühmten Prügel-Traum des hl. Hieronymus, durch den der große Schrittmacher des Mönchtums vor der Cicero-Lektüre gewarnt und zum Bibelstudium angemahnt wurde, in vergröberter Form nachgeträumt, und dieses ängstigende Traumgesicht leitete die seelische Bewegung ein, die er in seiner Bekehrungsgeschichte geschildert hat. Das ganze Motiv: die Absage an die Klassiker (bei ihm war es nicht Cicero, sondern Vergil und Lucan) gab den Gesichtspunkt ab für seine erste Fassung dieser Geschichte. Er brachte sie in seinem Erstlingswerk vor, das er etliche Zeit nach seinem Eintritt ins Kloster verfaßte (um 1035), einer elementaren, in Versform, in Hexametern gehaltenen Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre[7]). Dieses Werk gehörte mit zu dem Vorgang seiner Bekehrung, den er darin darstellte. Denn es sollte nicht bloß zur Belehrung dienen, sondern er wollte durch die Arbeit, die es erforderte, sich selber disziplinieren. Er erklärt sich darüber so:

„Das was man mich im Kloster mit den andern Brüdern gemeinsam verrichten lehrte und sogar auch das, was ich mir aus freien Stücken als besondere Devotion mit Schreiben und Lesen oder auch mit Fasten auferlegte, schien mir nicht zu genügen, um den Körper zu überwältigen. Nachdem ich lange überlegt hatte, welche Bestrebungen am ehesten geeignet wären, mich, der ich mich in so großer Gefahr befand, dauernd im Zaum zu halten, kam mir der Gedanke, mich mit dem Abfassen einer Schrift zu beschäftigen. Denn ich hatte oft die Erfahrung gemacht, daß bei jemand, der literarisch geschult ist, die Zügellosigkeit durch nichts so sehr im Zaum gehalten werden kann als durch das Abfassen eines Schriftwerks[8])."

Daß er für dieses Werk die Versform wählte, an der der Geruch der Weltlichkeit haftete, machte ihm mehr Sorge als einst in der Spätantike den Verfassern christlicher Epen, aber er entschuldigte es damit, daß er infolge seiner weltlichen literarischen Bildung die Lehren noch nicht anders auszudrücken vermochte[9]).

---

[7]) Otloh, De doctrina spirituali liber metricus, MPL. 146, col. 263—300.

[8]) „ . . . ut in dictamine me occuparem aliquo; quod et saepe expertus sum mentem lascivam cujuslibet scholastice instructi in nullo posse magis constringi quam studio dictandi." De tentat. II, 52 A, mit Bezug auf De doctrina spirituali, und ähnlich im Vorwort zu dieser Schrift selber, 264 A.

[9]) De doctrina spirituali, 264 A.

Der autobiographische Abschnitt dieses Lehrgedichts bringt dann die Probe aufs Exempel. Er nimmt etwa den fünften Teil des Ganzen ein, über 300 Hexameter lang[10]), und der Übergang zu dieser „Erzählung meiner Wechselfälle", wie er es nennt, erfolgt folgendermaßen. Zu den sittlich-religiösen Geboten, über die er sich am meisten verbreitet, gehört die Anweisung zur rechten Lektüre: daß die „heidnischen" oder „profanen" Bücher zu meiden und die „heiligen Lektionen" zu pflegen seien[11]). Diese Mahnung ist an die Kleriker gerichtet, die, „obwohl Seelenhirten, sich mit der Weltweisheit abgeben", und der Sinn der Mahnung ist, daß man, statt wissen zu wollen, „was über das Wesen Gottes gesagt wird", seine Gebote halten und mit dem Psalmisten Seine Herrlichkeit preisen solle. Der Anspruch der religiösen Praxis, ausschließlich als „gottesdienstliche Arbeit[12])" zu gelten im Gegensatz zur theologischen Theorie, kann kaum simpler behauptet werden. Hier ist nichts von der kontemplativen Gemütsverfassung zu verspüren, als deren Pflegestätte uns die Klöster vor Augen stehen. Man hat Otloh als den typischen Vertreter der „streng asketischen Geistesart" hingestellt, die „nicht nur der profanen Wissenschaft, sondern jeder künstlerischen Arbeit hinderlich sein mußte", so daß sich aus ihrem Vordringen das Abbrechen einer so köstlichen Tradition wie die der Regensburger Buchmalerei im 11. Jahrhundert erklärt[13]). Wir werden zu fragen haben, wie Otlohs eigene breite Schriftstellerei mit dieser prinzipiellen Richtung vereinbar war, die die geistige Betätigung der Mönche auf das Psalmieren einzuengen drohte[14]). Die Antwort dürfte in der Eigenart seines literarischen Selbstgefühls zu suchen sein, das, wie wir sehen werden, in der Tat durch den mönchischen Begriff der geistigen oder geistlichen Arbeit bestimmt war, obwohl er auch von dem Hochgefühl der Inspiration zu reden wußte. Die Gegensätze: geistig und weltlich, christlich und heidnisch, göttlich und menschlich, die der Begründer der literarischen Kultur des europäischen Mönchtums, Cassiodor, zu versöhnen gesucht hatte[15]), klaffen hier derart auseinander, daß Otloh das erbliche geistige Bildungsgut: die sieben artes liberales, als

---

10) ib. c. XIV—XVII, 277 C—283 C: Relatio casuum meorum.
11) ib. c. XI—XIII, col. 210—277.
12) fideles in divino culto laborantes, Dialogus de tribus quaest., XII, 89 AB.
13) G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei des X. u. XI. Jahrh. (1901), S. 172 f. In demselben Sinne Endres a. a. O. S. 70 ff.
14) Abt Wilhelm von Hirschau († 1091) wendet sich in der Vorrede zu seinem Traktat der Astronomie gegen die extreme Richtung derer, die nobis monachis nihil liberalis scientiae praeter psalterium licere asserunt, vgl. Endres a. a. O. S. 65 u. 85, wo Otloh als Vertreter dieser Richtung bezeichnet wird. Aber Otloh war mit Wilhelm befreundet (s. u.), so daß diese Einordnung, mit der Endres sich gegen Dümmlers Darstellung (a. a. O. 1080 u. Anm. 2) wandte, kaum zutrifft.
15) Vgl. Band II, Abschnitt III, Kap. II, 1.

„das Vorzüglichste unter den menschlichen Dingen[16])" preisen konnte, ohne ihnen deshalb einen eigenen Wert zuzuerkennen: es sei nur dazu da (d. h. von Gott so eingerichtet), damit im Kontrast zu ihm die „wahre Philosophie", d. h. die „göttliche Weisheit", um so heller leuchte und damit die „Weisen", d. h. die Geistlichen, durch die Abkehr von ihm ihre Liebe zu Gott zeigen können[17]).

In diesem Sinne führt Otloh den autobiographischen Abschnitt in dem Lehrgedicht ein, mit dem er seine Schriftstellerei begann. Er stellt sich den Lesern als ein Bekehrter vor, der ehedem die allgemein verbreitete weltliche Gesinnung teilte und die „freien Studien", die zu Ansehn und Stellung verhalfen, der Hl. Schrift vorzog, trotz der Warnungen, durch die ihn Gott auf den rechten Weg zu lenken suchte.

„Ich wollte von diesem Vorhaben nicht ablassen . . . vor allem, weil ich sah, daß die Mehrzahl und besonders die angesehensten Gelehrten, die zur Seelsorge berufen sind, sich auf diesem Wege bewegten . . ."

Dann kam eines Nachts der Traum. Ein Mann, der ihm seine „Verbrechen" vorhielt, schlug unausgesetzt, erbarmungslos auf ihn ein, so daß er glaubte, sein Körper und das ganze Bett trieften von Blut. Das war nun freilich nicht wahr, wie er feststellte, als er „an allen Gliedern zitternd" erwachte, aber Striemen ließen sich bei genauer Untersuchung an seinem Körper entdecken, so daß die Wirklichkeit des geträumten Geschehens bewiesen war. Trotzdem wußte er den Traum nicht zu deuten. Er dachte zwar an den heiligen Hieronymus, aber hielt es für eine Anmaßung zu glauben, ihm könnte etwas Ähnliches geschehen sein wie einst dem Heiligen[18]).

Diese Abweichung von dem Vorbild hatte die gute Folge, daß wir hier statt von einer plötzlichen Bekehrung im rhetorischen Stil zu hören, das langsame und wechselvolle innere Geschehen erzählt bekommen, das sich an das aufstörende Traumgesicht anschloß. Otloh selber hat diesen Punkt herausgehoben. In einem Rückblick auf den Gang seiner Bekehrung, den er in seinen 50er Jahren anstellte, erklärte er sich darüber so, von dem üblichen, durch Augustin abgestempelten Bilde der Jugend als der „Zeit der Vermessenheit und Zügellosigkeit" ausgehend:

„Die göttliche Gnade hat mich durch mannigfache geistige und körperliche Wechselfälle vor der drohenden Zuchtlosigkeit zu bewahren gesucht nicht durch einen plötzlichen Sturz, so wie manche Ruchlose zu Boden geworfen werden, sondern gleichsam in Stufen von leichteren zu größeren Mahnungs-Arzeneien fortschreitend, . . . und während ich von geringen zu großen Sünden weiter ging, führte er mich in solcher Weise von geringen zu großen Gnadengaben, als ob er an mir ganz besonders das Wort

16) Dialogus etc. XX, 1. col. 89 A.
17) Ebenda und De doctrina spir. XI, 270 B, Endres, S. 66.
18) Ebenda 278 D, dazu in liber visionum 349 A.

des Apostels erfüllen wollte: ‚Wo die Sünde mächtig geworden ist, wird die Gnade übermächtig geworden sein'[19])."

Der Gedanke lag im Zuge der Zeit. Ähnlich finden wir ihn in einer etwa ein halbes Jahrhundert später verfaßten Autobiographie eines Geistlichen formuliert, die von einer wirklichen Bekehrung: dem Übertritt vom Judentum zum Christentum handelt. Da erklärt der Autobiograph, daß seine Bekehrung „nicht mit der gewöhnlichen Leichtigkeit" durch eine „plötzliche Sinnesänderung" von einem Tag zum andern erfolgt sei, sondern in wiederholter, qualvoller „Fluktuation" infolge der Nachstellungen des bösen Feindes[20]).

Otloh aber hat die Einsicht in den allmählichen Werdegang, die dem eigentlichen Sinn der Rede von der Bekehrung entgegensteht, auch in prinzipieller Allgemeinheit ausgesprochen, mit einem Bilde aus dem organischen Leben:

„Wie ich an mir selber erfahren und oft von anderen gehört habe, kann niemand schnell in dem, worum er sich bemüht, zur Vollkommenheit gelangen, sondern alles fängt im Kleinen an wie das Korn, das aus dem in die Erde geworfenen Samen entsteht, heranwachsend zuerst zum Halm, dann zur Ähre und schließlich zur vollen Frucht sich wandelt. Das bedeutet, daß alle Hochstrebenden in vielen Versuchungen erprobt werden müssen, ehe sie zu der Frucht der Vollkommenheit gelangen[21])."

Otloh beruft sich für dies Gleichnis auf das Evangelium, wo damit das Kommen des Reiches Gottes veranschaulicht wird[22]), aber wir gehen kaum fehl, wenn wir dabei an die römischen Moralisten denken, die es für die philosophische Konzeption einer Naturgeschichte der menschlichen Seele gebrauchten[23]). Denn hier bei Otloh stoßen wir auf den Versuch einer Seelengeschichte: er sucht die Anfechtungen, die er sich nur als Einflüsterungen des Satans erklären kann, trotzdem als Stadien auf dem sittlich-religiösen Wege zum vollkommenen Leben zu begreifen. Dabei wirkte zugleich der feststehende Glaube an Gottes Vorsehung und Führung, den er wie etwas Selbstverständliches teilte; aber dieser altüberlieferte Glaube ließ verschiedene Lebensdeutungen zu; er konnte sich auch mit einer recht äußerlichen Anschauung des Lebensganges verbinden, wie das Klagebüchlein des Eremiten Valerius zeigte, dem sich die Wechselfälle des Geschicks in den regelmäßigen Wechsel von Glück und Unglück auflösten. Beim Rückblick auf diese erste förmliche Autobiographie, die uns aus dem katholischen Mittelalter erhalten ist, springt der außerordentliche Fortschritt in der Selbstauffassung in die Augen, der

19) Liber visionum, Prolog, 343 A, mit Bezug auf Röm. 5, 20.
20) Hermanni ex Judaeo Christiani opusculum de sua conversione, MPL. 170, 805, s. u. Abschnitt IV, Kap. 2.
21) De cursu spirituali XX, a. a. O. 214 A.
22) Mark. 4, 26—28, angeführt in De cursu spirituali XVII, l. c. 203 D.
23) Vgl. Band I, 417—428.

sich in den dazwischenliegenden 4 Jahrhunderten vollzogen hat. Otlohs Bekehrungsgeschichte fordert zu einem solchen Vergleich auf, da sie — von der Schriftsteller-Autobiographie und von den eigentümlichen Selbstzeugnissen Rathers abgesehen — das zeitlich nächste Zeugnis für den Bestand der Gattung in der mittelalterlichen Literatur ist und das geistige Format des Regensburger Mönchs dem des spanischen Heiligen weit eher als dem des Bischofs von Verona entspricht. Bei Otloh aber finden wir das, was wir bei Valerius vermißten: die Ansätze zu einer innerlichen Verbindung der Erlebnisse zu einem zielstrebigen Prozeß, dem Prozeß der Vervollkommnung.

Daß ein solcher Versuch in einem deutschen Winkel der europäischen Kulturwelt hervortrat, wird begreiflich, wenn wir die geistige Lage, in der sich Otloh vor seiner Bekehrung befand, näher ins Auge fassen. In ihr handelt es sich, wie aus seiner eigenen Darstellung zu ersehen ist, nicht bloß um das herkömmliche Motiv der Absage an die antike literarische Bildung, sondern die neue, zu jener Zeit im Abendlande anhebende Bewegung der theologischen Aufklärung machte ihren Einfluß geltend. Wir stehen jetzt vor den Zeugnissen für diese geistige Bewegung, auf die wir zu Beginn hingewiesen haben[24]). In jener Schilderung seines jugendlichen Ehrgeizes, es den hochangesehenen Klerikern in weltlicher Gesinnung und Gelehrsamkeit gleichzutun, fährt Otloh fort:

„Von ihnen verlockt, gedachte ich nicht bloß ihnen nachzufolgen, sondern glaubte, daß in den heiligen Urkunden auch einiges geschrieben stehe, was mit Recht zu verwerfen sei und woran man nicht aus vollem Herzen glauben müsse . . .[25])."

Wie diese Regungen des Zweifels in dem jungen Geistlichen umgingen und ihn quälten, davon bekommen wir eine Vorstellung im Fortgang der Erzählung, die er in sein Erstlingswerk einfügte. Auf den Schreckenstraum in Hieronymus' Stil folgte statt der zu erwartenden Einkehr ein Zustand der Verzweiflung, den er als ein „Siechtum (languor), schlimmer als sonstige Krankheiten", ja als eine Art Wahnsinn beschreibt:

„Ich selber weiß und bezeuge es bei dem Herrn, daß ich oft dermaßen von dem Teufelsgelichter bedrängt wurde, daß ich an den katholischen Glaubenswahrheiten — selbst um der Vergebung willen, deren ich, dem Tode nahe, bedurfte — nicht festzuhalten vermochte[26])."

Dazu Gesichte von den Höllenstrafen bei dem furchtbaren Gedanken, daß seine geheimen Regungen Gott nicht verborgen wären.

„Was konnten da mir Elendem Sokrates, Plato und Aristoteles nützen oder selbst der Rhetor Tullius, der Meister des weltlichen Dogma? die ich lange Zeit, wenn auch

[24]) Vgl. die Einleitg. oben S. 23 ff.
[25]) De doctrina spirituali, 278 A.
[26]) ib. 279 A; ut nec pro venia qua jam moribundus egebam catholica fidei tenuissem scita vel ulla.

nicht las, so doch zu lesen begehrte, aus Lerneifer die Orte aufsuchend, die mit für die weltliche Erziehung die besten zu sein schienen."

Das Äußerste war, daß er — aus Kraftlosigkeit oder aus Unglauben? — „nicht einmal das Zeichen des Kreuzes an der Stirn zu machen vermochte[27])." Damit bricht die Beschreibung dieses pathologischen Zustandes ab.

Es folgt ein ungewöhnlich nüchterner Bericht über seine Entscheidung zum Mönchtum. Nach seiner Genesung habe er die Qualen, die er erlitten, schnell vergessen und wieder in das weltliche Leben zurückzukehren geplant; die schrecklichen Gesichte habe er als eitle Traumgebilde abgetan. Da kehrte der Krankheitsanfall gesteigert wieder: Entkräftung, das Gesicht von Geschwüren bedeckt, der ganze Körper gelähmt bis auf die Sprachwerkzeuge. Das wirkte:

„Von solchen Schmerzen gequält, erinnerte ich mich endlich dessen, was ich vordem auch schon erlitten hatte und gab, da es schwer ist gegen den Stachel zu löcken und da es zwecklos für mich war, der Welt dienen zu wollen, Christus das Versprechen, das Mönchsjoch auf mich zu nehmen[28])."

Worauf die Lähmung schnell schwand, so daß er sein Gelübde erfüllen konnte.

Anscheinend durchaus individuell, nimmt diese Bekehrungsgeschichte doch einen typischen Gang. Ähnliches hören wir von einem der geistigen Führer jener Zeit, von Abt Odo von Cluny, dem eigentlichen Urheber der religiösen Reformbewegung (um 930). In einem Stück Jugendgeschichte, das uns in der Form einer Icherzählung, wie sie in Heiligenlegenden üblich war[29]), überliefert ist, berichtet er, daß er sich nicht hatte entschließen können, der Welt zu entsagen, obwohl er an dem Hofdienst, zu dem er seiner adligen Abkunft entsprechend bestimmt war, und an der Jagd und Vogelstellerei kein Vergnügen fand. Da wurde er von einer schweren Krankheit heimgesucht, die ihn 3 Jahre lang plagte und unheilbar schien, aber sogleich schwand, als er, an 20 Jahre alt, in seiner Verzweiflung den entscheidenden Entschluß faßte. In dieser heilsamen Weise hatte ihn Gott gezwungen, das ihm gegebene Versprechen, sich seinem Dienst zu weihen, einzulösen. Nämlich Odos Vater hatte den Neugeborenen in einer frommen Anwandlung dem hl. Martin, dem Schutzheiligen Frankreichs, dargeboten[30]). Auch in Otlohs Fall war die schwere Krankheit die heilsame Strafe für ein unerfülltes Versprechen, aber dieses Versprechen hatte er selber abgegeben: als er noch ein Kind war, hatte er sich aus eige-

[27]) ib. 279 C. In dem liber visionum ist dieser Vers vorangestellt, unmittelbar an den Verlust des „katholischen Glaubens" angeknüpft, ib. 350 A.
[28]) ib. 280 B.
[29]) Vgl. Band II, S. 310 f.
[30]) Vita Odonis auctore Johanne, 1 cap. 5 ff., MPL 133, col. 45.

nem Antrieb vorgenommen, Mönch zu werden, und bei ihm war es der Vater, der ihn von diesem Plan abgebracht hatte. Wir werden noch sehen, welch große, ungewöhnlich bedeutende Rolle bei ihm die Erinnerung an das kindliche Gottvertrauen spielte. Der entscheidende Entschluß selber aber erscheint in seinem Selbstzeugnis noch mehr als in dem Odos von Cluny als etwas durch den göttlichen Pädagogen Erzwungenes. Er ist aufrichtig genug, zu erklären, daß er „mit ganzem Herzen das Gegenteil von dem erstrebte", was ihm beschieden wurde, als Gott ihn „liebevoll niederschlug, um ihn gnädig emporzuheben". Er fügt noch hinzu:

„Gott weiß, welch ein Kummer es für mich war, alles zu verlassen, woran ich durch mannigfache Unterpfänder weltlicher Liebe gebunden war."

In so wenig emphatischer Weise ist selten der Weg der Nachfolge Christi beschritten und dargestellt worden. Da der Entschluß bei ihm nur notgedrungen, unter dem Druck der — hysterischen? — Lähmung erfolgt war, ist es begreiflich, daß auch danach noch die geistigen Antriebe in ihm fortwirkten, die er in seinem jugendlichen Wissensdurst aus der „subtilen" Gelehrsamkeit aufgenommen hatte, wie er die damals aufkommende rationale oder „dialektische" Richtung der Theologie nennt[31]). So geht die Erzählung im gleichen Zuge weiter, nunmehr von den Versuchungen handelnd, „die ich zu Beginn meiner Bekehrung zu erdulden hatte".

Da kommen als Eingebungen des Satans die Regungen des Unglaubens zu Worte: Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes, der über ihn, den Unschuldigen, solche Leiden verhängte, an der vernünftigen moralischen Weltordnung, ja an Gottes Existenz. Aus den Lehrbüchern der Scholastik, die in den folgenden Jahrhunderten hervortraten, kennt man die Frage: Utrum Deus sit?, Existiert Gott? als ein logisches Problem, das vorgebracht wird, um die fundamentale Glaubensgewißheit theoretisch zu sichern. Eine frühe Spur dieser scholastischen Tendenz führt in die nächste Nähe Otlohs. Von einem der Regensburger Mönche, den er selber gelegentlich wegen seiner freundschaftlichen Beziehungen zu ihm erwähnt[32]), ist uns der Versuch eines Beweises der Existenz Gottes erhalten, der der Intention nach, bei aller logischen Unzulänglichkeit, mit dem berühmten Theorem des hl. Anselm, seines jüngeren Zeitgenossen, vergleichbar ist[33]). Man darf also wohl annehmen, daß Otloh etwas von dem

[31]) Otloh, De doctrine spirituali 277 D.

[32]) Bruder Wilhelm, später (1069) Abt von Hirschau, begleitete ihn auf einer Reise und erhielt von ihm ein kostbares Meßbuch und andere Handschriften geschenkt, De tent. II, col. 58 B.

[33]) Vgl. C. Prantl, Gesch. d. Logik, II, 84. Dort wird Wilhelm gerühmt als „der erste und älteste Autor im mittelalterlichen Abendlande, welcher einen syllogistisch formulierten Beweis für die Existenz Gottes aufstellte". Indes haben sich dagegen

alten theologischen, von keinem Geringeren als Plato in Kurs gebrachten Anliegen der Gottesbeweise wußte. Aber die „Dialektik" war weder seine Stärke, noch liebte er sie. Es scheint vielmehr nach seinem Selbstzeugnis, als sei er durch das theologische Schulproblem in seinem unreflektierten Gottesglauben aufgestört worden, so daß er die Frage als etwas Neues, ihm Eigenes empfand. „Von diesem Stachel wurde ich um so mehr gequält, als meines Wissens noch niemand dergleichen erlitten hat[34])."

Wo er so Unerhörtes zu bekennen hat, treten die anderen Anfechtungen zurück, die er gleichfalls verzeichnet, die aber, wie es scheint, etwas Normales waren: die lockende Lektüre der heidnischen Dichter und der Anreiz zum Liebesgenuß, „so lange die Jugendkraft ungeschwächt ist — mit dem Alter kommt die Tugend von selbst zum Sieg". Es lag ihm, wie er erklärt, bei diesen rückhaltlosen Selbstbekenntnissen vornehmlich daran, ein warnendes Beispiel für „die Macht der weltlichen Philosophie" zu geben, die als Widersacherin der „göttlichen Gesetze" den „Geist so verdunkelt, daß er die Wahrheit nicht erkennt[35])." In solcher erbaulicher Absicht mochte er die „Blasphemien", zu denen er sich einst insgeheim gedrängt fand, mit dem sicheren Gefühl, daß das reiner Wahnsinn wäre und als solcher von den Lesern angesehen werden würde, an die Öffentlichkeit bringen, aber sie bedrängten ihn doch und zwar andauernd.

Das zeigt sich in seinen Selbstzeugnissen in zwiefacher Weise. Er hat die Anfechtungen, unter denen er unmittelbar nach seiner „Bekehrung" zu leiden hatte, drei Jahrzehnte nach jener ersten versifizierten Darstellung noch einmal und noch umständlicher in einer anderen Lehrschrift vergegenwärtigt, wie denn überhaupt seine Beschreibung der eigenen Erlebnisse in der Regel um so detaillierter wird, je weiter sie zurückliegen. Aber auch die quälenden Anfechtungen selber kehrten wieder, und er hat einen solchen Rückfall, den er gut zwanzig Jahre nach dem Eintritt ins Kloster erlitt, besonders eindringlich geschildert. Die Schilderung bildet eins der Hauptstücke in der Sammlung von Visionen, die er späterhin (um 1063) herausgab. Wieder verdichtete sich ihm die innere Bedrängnis zu einem Angsttraum. Mit dramatischer Einbildungskraft erzählt er, daß er in einer schlaflosen Nacht von einer Dämonenschar heimgesucht wurde, die ihn unter Hohngelächter mit sich fortriß durch die Lüfte, in rasender Schnelligkeit über die Länder der Erde hin, bis ein furchtbarer Abgrund

---

andere Forscher gewandt, die die betreffende Schrift Wilhelm v. Conches zuweisen, vgl. A. Helmsdörfer, Forschungen zur Gesch. des Abtes Wilh. von Hirschau (1874), S. 73.

34) ib. 282 A.

35) ib. 281 CD.

sich auftat, an dem sie Halt machten, um ihn zur Rede zu stellen:

„Wo ist jetzt deine Hoffnung auf Gott? Wo ist er selber, dein Gott? Weißt du nicht, daß Gott gar nicht existiert und daß er keine Macht über uns hat? Damit dir jeder Zweifel vergeht, daß dem so ist, sollst du bedenken, daß du niemand hast, der dir hier zu Hilfe kommt und niemand dich aus unserer Hand befreien kann. Treffe jetzt deine Wahl! . . .[36])."

Sie drohten ihn in den Abgrund zu werfen, wenn er ihnen nicht zu Willen wäre. Und nun sein Zustand — nicht einfach Angst, Entrüstung oder Verzweiflung, sondern Schwanken:

„Ich wurde durch das, was sie sagten, von allen Seiten in die Enge getrieben, da es mir ebensowenig als ein sicherer Weg erschien, ihnen zuzustimmen als wenn ich Widerstand leistete. Ich erinnerte mich nämlich, wenn auch nur schwach, daß ich einst ganz fest geglaubt und als sicher gelesen hatte, daß Gott allgegenwärtig ist, und schaute mich daher um, ob nicht vielleicht, wie ich geglaubt hatte, mir von Gott Hilfe kommen würde."

Als die Hilfe ausbleibt, ist es „beinahe schon so weit", daß er nachgeben will; da sieht er plötzlich jemanden neben sich stehen, der ihm zuflüstert:

„Tue nicht, wozu sie dich zwingen wollen, denn das ist nicht recht so. Alles, was du soeben von diesen schlimmsten Verführern gehört hast, ist falsch. Glaube so wie früher an Gott. Und du sollst auch wissen, daß alles, was du erlitten hast, Gott bekannt ist und er es zu deinem Nutzen und Frommen zugelassen hat."

Aber der Tröster blieb nicht bei ihm, sondern verschwand schnell wieder, zum Hohngelächter der herumschwirrenden Dämonen. So beginnt das Spiel aufs neue, um sich in gesteigerter Form zu wiederholen: der atemberaubende Flug, noch ärgere Drohungen und Püffe, ein noch furchtbarerer Abgrund, und wieder ist er nahe daran, sich zu fügen, da ist plötzlich der Tröster wieder da, auch er mit gesteigerter Kraft: „Er zeigte größere Zuversicht als vorher; denn er brachte jetzt das, was er vorher heimlich sagte, offen vor." Aber ihm in der Gefahr beizustehn, dazu war der Sendbote Gottes nicht zu bewegen; er beschränkte sich auf die Zusicherung:

„So sehr sie dich auch bedrohen, sie können nichts ausrichten, wenn du nur fest im Glauben an den Herrn und der Hoffnung auf ihn verharrst . . ."

Soweit spricht durch den Mund des göttlichen Trösters unverkennbar die Stimme des religiösen Gewissens. Doch noch eine ermutigende Verheißung kommt hinzu:

„Ich verkünde dir ferner, daß du, wenn du den Gottesstreit standhaft durchkämpfst, künftighin ewigen Lohn empfangen wirst und in dieser Welt dein Ruhm sich verbreiten wird[37])."

Der Ruhm, der dem Gottesstreiter winkt — daß dieses irdisch-heilige, mit der mönchischen Entsagung nicht leicht vereinbare Motiv hier so

[36]) Liber visionum, visio 4, col. 355 C ff.
[37]) et in hoc saeculo celebri dilataberis memoria, ib 356 D.

offen vorgebracht wird und zwar von einem himmlischen Wesen, das muß uns wundern, da das Ruhmesverlangen allgemein als eine der teuflischen Versuchungen galt, wie das seit alters festgelegt war[38]). Indes werden wir alsbald sehen, mit welcher Unbefangenheit dieses verfehmte — und eben dadurch ständig vergegenwärtigte — Motiv im Hochmittelalter auch gerade von Repräsentanten des geistlichen Standes und sogar von wahren Heiligen wie Bernhard von Clairvaux[39]) ins Spiel gesetzt wurde. Hier bei Otloh, wo Gott selber es ins Spiel setzt, verrät sich dadurch die positive, anspornende Bedeutung, die dem allzu menschlichen Motiv in Wirklichkeit zukam. Denn der unscheinbare Mönch gibt hier augenscheinlich eine verbreitete Ansicht wieder; er selber hat für seine Schriften, wo uns der Gedanke an Nachruhm angemessener erscheint als beim Glaubenskampf, keine derartigen Aspirationen geäußert, wie wir das noch sehen werden. Und zur Überwindung der teuflischen Lästergedanken half auch diese Verheißung ihm nicht, wenn wir seinem Eingeständnis, so wie er es im Angsttraum machte, glauben dürfen. Denn der Traum geht nun noch weiter. Als der Tröster wieder verschwunden ist, steigern sich wiederum die Angriffe der wütenden Dämonen, die sich in dessen Gegenwart nicht an Otloh heranwagten, und da kommt der Gegenschlag gegen jene weltliche „Einflüsterung":

„Wir hörten, daß er dir etwas Großes versprach, nämlich daß er dich, wenn du dich von ihm verführen ließest, in der Welt berühmt machen würde. Dagegen sagen und verkünden wir dir ausdrücklich, daß wir dich, wenn du unseren Mahnungen und Befehlen nicht gehorchst, so sehr in Verwirrung bringen werden, daß diese Verwirrung sich über die ganze Erde ausbreiten wird."

„Verwirrung", confusio — das ist der übelste Zustand der Welt, den Otloh in einer anderen Fassung seiner Anfechtungen als Argument gegen die Allmacht Gottes und die göttliche Ordnung der Welt anführt[40]). Begreiflich, daß ihn diese Drohung in eine „unsägliche Not" versetzte. „Da erklang, dank Gottes Gnade, die Glocke zum Zeichen der Nokturn..." Er war gerettet!

Wie dieses Traumgesicht des Vierzigjährigen[41]) zeigt, besaß er damals für die Anwandlungen des Unglaubens noch keine gedankliche Lösung. Und so dauerten sie noch weiter fort. Denn, wie er zum Schluß des Berichts bemerkt, verfiel er danach — wie ihm das in der Regel nach solchen religiösen Angstträumen geschah — in einen so qualvollen Zustand „kör-

---

38) Vgl. Euagrius Ponticus, Antirrheticus VII, 23 (kenodoxia) a. a. O. p. 535.
39) S. u. Abschnitt III, Kap. 2, bzgl. Bernhards Mahnungen an Abt Suger (ep. 377, MPL 182, col. 381).
40) ib. 357 A, dazu De tentationibus 33 B.
41) Es fällt in die Zeit seines Dekanats (1055), 10 Jahre vor seinem Aufenthalt in Fulda, vgl. ebenda.

perlicher und geistiger Schwäche", daß er den Tod herbeisehnte; und als er wieder zu Kräften kam, erkannte er, daß die bösen „Geister" ihre Drohung wahrgemacht hatten: denn „die gefährlichsten Versuchungen, die vorher schon abgeklungen waren, wurden danach wieder heftiger"[42]). Er rühmt sich also keineswegs, diese Anfechtungen überwunden zu haben. Aber das besagt nicht etwa, daß sein Gottesglauben durch die lästerlichen Gedanken erschüttert worden wäre und er das aufrichtigerweise zugäbe, sondern vielmehr, daß er eingesehen hat und zeigen will: in dem Glaubenskampf entscheiden überhaupt nicht die umstrittenen Gedanken, sondern das Entscheidende ist das Gottvertrauen.

Es ist die spezifisch christliche, von Paulus und dem hl. Augustin eingenommene Glaubensstellung, die in der Reformbewegung jener Zeit wieder zur Geltung kam. Otloh hat sie in seiner letzten theologischen Schrift, einer Art Anweisung zum geistlichen Leben, im Anschluß an den Psalter entwickelt als die Lehre, „daß wir uns kein Verdienst anmaßen dürfen, sondern es Gott allein zuschreiben sollen, wenn sich in uns etwas von Tugend oder Wissen findet[43])." Aber über diese allgemeine Lehre hinaus hat er die christliche Glaubensstellung, die ihr zugrunde liegt, in der neuen Fassung seiner Bekehrungsgeschichte, die er in jene systematisch angelegte Schrift einfügte, an seiner eigenen Person zur Darstellung gebracht. Diese Fassung hat für uns ein besonderes Gewicht, da er sie in seine Autobiographie übernommen hat, was er mit jenem dramatischen Traumgesicht nicht tat.

Verglichen mit der ersten Fassung seiner Bekehrungsgeschichte in seinem Lehrgedicht ist diese neue Darstellung der seelischen Vorgänge, die nunmehr über 30 Jahre zurücklagen, nicht nur ausführlicher, sondern auch reifer; er verlegte unbedenklich in jene Zeit die dogmatischen Schwierigkeiten zurück, auf die er inzwischen bei seiner intensiven Beschäftigung mit der Bibel gestoßen war und die er z. T. auch in seinen Lehrschriften behandelt hatte. Eine seiner dringlichsten Fragen ist die allgemein menschliche, die sich in der philosophischen Literatur in den Versuchen einer Theodizee spiegelt: wie ist es mit Gottes Vollkommenheit und Allmacht verträglich, daß Übel und Elend in der Welt überwiegen? Aber Selbsterlebtes und Lesefrüchte gehen ineinander über. Bei dem Zweifel an Gottes Gerechtigkeit z. B. konkretisiert sich ihm das Problem durch den Anstoß, den er an einem der erregendsten Sprüche Jesu nahm:

„Wie kann die Unschuld des Kindes im Greisenalter erlangt werden? wie Christus

[42]) Ebenda 357 B. Es war die Zeit — das bemerkt er nicht —, wo er als Dekan infolge der veränderten politischen Lage in Konflikt mit seinem Abt gekommen war, s.u.

[43]) De cursu spirituali, c. IV, ib. 149 A, mit Bezug auf Ps. 3, 9; 88, 19; 99, 3; 67, 26.

lehrt, wenn er sagt: ‚So ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen' . . .[44])."

Oder ein Widerspruch zwischen Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament:

„Im Buche Exodus lesen wir, daß der Herr zu Moses sagte: ‚Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, des erbarme ich mich.' Aber im Evangelium steht geschrieben, daß jemand, der Sein Schüler werden wollte und sagte: ‚Ich will dir folgen, wo du hingehst', zurückgewiesen wurde von dem Herrn, der sagte: ‚Die Füchse haben Gräben und die Vögel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege.' Welche rücksichtslose Strenge! Was für eine erbärmliche Gerechtigkeit, die sich nur nach der eigenen Willkür richtet und denen die Aufnahme versagt, die bei ihm Zuflucht suchen![45])."

Hier tritt uns wieder die intellektuelle Technik der scholastischen Theologie entgegen, die im Bereich der Autobiographie schon bei Bischof Rather zum Vorschein kam. Dieser scharfsinnige Geistliche verzweifelte daran, sich in dem „Labyrinth der Bibel" zurechtzufinden. Otloh, ein Jahrhundert später geboren, aber von geringerer geistiger Kapazität, hat sich entschieden von der scholastischen „Dialektik" abgewandt, die in der Zwischenzeit von den Theologen hochgezüchtet worden war. Aber die Technik der Disputation hat er in seine Selbstdarstellungen übernommen; er bringt die Schwierigkeiten der Bibel-Interpretation, die ihn bedrängten, in Form des Dialogs, als ein verkleidetes Selbstgespräch vor. Dabei spielte eine besondere Erfahrung mit, die dahin wirkte, daß die literarische Form ein persönliches Gepräge erhielt. Kränklich, wie er war, erfuhr er an sich so etwas wie die Verfolgung durch einen Doppelgänger; er hat dieses pathologische Phänomen mehrmals angedeutet: es war ihm zuweilen so, als wäre jemand neben ihm, der mit ihm zusammen aufstand, ihn begleitete und auf ihn einredete[46]), sei es mahnend — dann deutete er seine Gewissensregungen als eine Stimme Gottes —, sei es mit verwirrenden Regungen des Unglaubens, wo es dann Einflüsterungen des Teufels waren. In dieser Weise bringt er jetzt die problematischen Bibelstellen, die ihn beunruhigten, als Argumente des Teufels gegen die Gerechtigkeit Gottes vor, und das gipfelt in dem „unerhörten" Zweifel an Gottes Essenz und Existenz:

„Es ist für mich um so schwieriger davon zu sprechen, als ich nie etwas derart gelesen oder von jemand anderem gehört habe. Während ich bei den vielen anderen Versuchungen dank Gottes Gnade nie ganz von dem Glauben an die göttliche Hilfe und der Hoffnung auf sie entblößt worden bin, wurde ich von dieser Anfechtung, die mich dazu trieb, an der Wissenschaft der Hl. Schrift und sogar an Gottes Essenz zu zweifeln, lange so gequält, daß ich während vieler Stunden jeglichen Trostes beraubt war[47])."

[44]) ib. c. XXI, 215 D mit Bezug auf Mt. 18, 3.
[45]) ib. 216 B mit Bezug auf Exodus 33, 19 und Mt. 8, 19—20.
[46]) ib. XXI, 217 B u. XXII, 218 D (= tentat. 32 B, 34 A). — Vgl. Visio III, ib. 352 A.
[47]) ib. XXI, 216 D (= tentat. 32 A).

Die lästerlichen Gedanken, die er nach dieser Einführung vorbringt, nehmen folgenden Gang. Satan hebt an:

„Warum mühst du dich so lange mit deiner vergeblichen Arbeit ab? Wo ist die köstliche Hoffnung geblieben, die du bis vor kurzem noch auf die Hl. Schrift setztest? Kannst du, Törichtester aller Sterblichen, nicht durch die Wechselfälle deines eigenen Lebens beurteilen, daß das Zeugnis der Schrift und die ganze Schöpfung bar aller Vernunft und ohne ein leitendes Wesen ist? Weißt du nicht aus Erfahrung, daß etwas anderes die Erzählungen der göttlichen Bücher sind, etwas anderes das Leben und die Sitten der Menschen? Glaubst du, daß so viele Tausende Menschen im Irrtum befangen sind, die — wie du selber so lange — die Lehren dieser Bücher nicht befolgen oder auch nur beachten?"

Es folgt Otlohs „Entgegnung", die ein geläufiges Argument vorbringt:

„Wenn dem so ist, woher besteht dann in fast allen von Gott inspirierten Schriften eine so große Übereinstimmung in dem, was sie über Gott den Schöpfer und seine zu beobachtenden Gebote berichten?"

Und nun der Gegeneinwand:

„Vielmehr, o du Tor, bietet die Schrift, auf die du so vertraust, vielfältige Worte über Gottes Person und seine Verehrung dar, weil die Menschen, die einst die Schrift verfaßt haben, ihr Leben ebenso geführt haben wie es die Menschen in der gegenwärtigen Zeit tun. Die gegenwärtige Lebensweise der Menschen ist, wie du wohl weißt, so, daß sie zwar ehrenhaft und fromm reden, aber sehr anders handeln, nämlich wie es ihnen paßt und wie es die menschliche Gebrechlichkeit mit sich bringt. Kannst du nicht täglich erproben, daß dem so ist? . . ."

Diese kühne Ansicht von den „Autoren der alten Schriften" — d. h. der Bibel! — kombiniert er sodann mit der herkömmlichen Unterscheidung des zwiefachen, wörtlichen und „spirituellen" Sinnes der heiligen Texte; das führt zu der Blasphemie, daß „alle Bücher des göttlichen Gesetzes von außen eine Oberfläche von Frömmigkeit und Tugend, von innen aber einen anderen Sinn haben und anders zu verstehen sind". Die Lästerung steigert sich noch durch Anführung des paulinischen Spruches: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig"; denn daran schließt sich die witzige Spitze:

„Lehren dich diese Worte des Apostels nicht klar genug, daß du dich in größte Gefahr begibst, wenn du die Worte dieser Bücher befolgst?"

Damit geht es nun weiter zu dem letzten Punkt:

„Eben dies muß man auch in bezug auf Gottes Wesen einsehen. Gesetzt, daß es die Person oder die Kraft eines allmächtigen Gottes gäbe[48]), so würde keineswegs eine so große Verwirrung und Verschiedenheit in allen Dingen sich finden; du selber aber würdest nicht in so große Not geraten und würdest nicht von einem solchen Zweifel bedrängt werden wie jetzt."

Es ist dieselbe furchtbare Unsicherheit wie in jenem Angsttraum von dem Kampf am Abgrund, aus dem ihn das Glöcklein zur Nokturn er-

[48]) Idem quoque de Dei essentia intelligendum est. Alioquin si aliqua persona vel virtus Dei omnipotentis esset, . . . ib. 217 D.

löste. Aber diesmal bricht der Bericht nicht mitten im Zuge ab, sondern bringt zum Ende eine Lösung.

„Lange war ich von diesem Trug mehr als man glauben mag angefochten worden, und wegen der unerhörten Beschaffenheit dieser Anfechtung scheute ich mich, zu einem der Brüder offen davon zu sprechen (denn ich dachte, keiner könnte das glauben oder auch nur anhören), da warf ich mich zu Boden, und vor Bekümmernis lange Seufzer ausstoßend, nahm ich alle Kraft zusammen und rief mit Herz und Lippen: ‚Oh, wenn Du existierst, Allmächtiger, und wenn Du allgegenwärtig bist, wie ich auch in vielen Büchern oft gelesen habe, so zeige jetzt, ich bitte Dich darum, wer Du bist und was Du vermagst, indem Du mich schnellstens von den drohenden Gefahren befreist; denn ich kann so große Nöte nicht länger ertragen.' Kein Moment verstrich, und durch Gottes Gnade war nicht nur der große Nebel jenes Zweifels von mir genommen, sondern in meinem Herzen erglänzte ein so helles Wissenslicht, daß ich späterhin niemals mehr solche todbringenden Zweifelsfinsternisse zu erdulden hatte und zu begreifen begann, was ich vorher nicht verstanden hatte[49])."

Wie überzeugend ist diese Lösung bei all ihrer Naivität! Durch das Gebet, das als solches ein Ausdruck der Zuversicht auf Gott ist, ist der Zweifel, der in der bedingten Form des Anrufs an Gott noch nachwirkt, bereits überwunden, und das Bekenntnis der eigenen Machtlosigkeit besiegelt die Bekehrung.

Der Fortgang — oder, wie man es auch ansehn kann, der Rückfall — vom Zweifel zum Glauben wird dadurch erleichtert, daß die lästerlichen Gedanken nicht, wie wir es fassen, der eigenen, durch die religiöse Aufklärung beeinflußten Reflexion zugeschrieben, sondern als Einflüsterungen des Teufels betrachtet werden, womit sie aus der persönlichen Sphäre, deren Verselbständigung sich uns in ihnen anzuzeigen scheint, fortprojiziert sind. Doch schließt diese geläufige Projektion keineswegs das Gefühl der eigenen Verantwortung aus. Wir bekamen von diesem Zug der religiösen Logik schon ein lehrreiches Beispiel in den nur um wenige Jahrzehnte zurückliegenden Selbstanklagen des Bischofs Thietmar, der seine — auf böse Träume beschränkte — Anfälligkeit für teufliche Gedanken seinem Mangel an dem nötigen Gottvertrauen zuschrieb[50]). Otlohs Bekehrungsgeschichte weist in dieselbe Richtung. In jenem dramatischen Gesicht von den andrängenden Dämonen, das nach der Natur eines Angsttraumes in der ärgsten Beklemmung abbrach, bekundete sich doch das Bewußtsein davon, daß es auf die Entscheidung des Willens ankomme: „Treffe deine Wahl!" In der abschließenden Selbstdarstellung bricht dies sittlich-religiöse Bewußtsein hervor in dem sprunghaften Fortgang zu dem inständigen Gebet, das sich als ein Akt des Glaubens besonders deutlich gegenüber den Reflexionen scholastischen Stils heraushebt. Insofern kommt hier die augustinische Tradition der christlichen Willens-

[49]) ib. c. XXI, 218 B (= De tentat. 33 B).
[50]) Vgl. Band II, S. 514.

stellung zur Geltung, und so mag man in dem Schlußakt dieser mittelalterlichen Bekehrungsgeschichte einen leisen Nachklang der entscheidenden Gartenszene aus den Konfessionen des Kirchenvaters vernehmen.

2

An die Erlösung vom Zweifel schloß sich nach Otlohs Bekenntnis unmittelbar ein Hochgefühl geistigen Lebens an, das ihn zur literarischen Produktion drängte.

„Die Gnadengabe der Einsicht mehrte sich mir zu eben jener Zeit so sehr, daß es schwer war, sie zu verbergen. Ein unsagbar starker Impuls und ein ungewohntes Feuer, von dem ich entbrannt war, trieb mich dazu, ein Werk zum Lobe Gottes als Dank für die mir erwiesene Gnade zu unternehmen[51])."

Dies Werk war kein anderes als die Geschichte seiner eigenen Bekehrung. So haben wir hier ein Zeugnis dafür, daß im mittelalterlichen Mönchtum eine autobiographische Schrift mit innerer Notwendigkeit aus dem Leben hervorgehen konnte — ein seltenes Selbstzeugnis, das uns merkwürdig verwandt anmutet, denn es scheint daraus so etwas wie die Begeisterung eines Dichters zu sprechen, der ein neues Werk konzipiert hat. Indes kam das „Feuer", von dem Otloh sich entbrannt fühlte, nicht aus dem göttlichen Funken der Dichtung. Man muß dieses Zeugnis mit seinen sonstigen Angaben über die Motive seiner Schriftstellerei zusammennehmen, die den typischen in der geistlichen Literatur der Zeit vorherrschenden Tendenzen entsprechen: Erbauung und Belehrung und womöglich „Bekehrung" der Leser, für die eigene Person aber eine ganze Reihe von Nutzeffekten: Ablenkung von irdischen Gedanken; sich schützen vor den Gefahren des Müßiggangs: der Langeweile oder gar dem Lebensüberdruß, der Klosterkrankheit der acedia; Bußübung, die den allzu gesunden Körper mortifizieren oder, wie er es auch faßt, dazu verhelfen soll, „den Körper dem Geist zu unterwerfen". Und neben diesen alten Bestandstücken der mönchischen Disziplin die andersartige Erfahrung, daß durch die Schriftstellerarbeit „die Kräfte des Geistes und Körpers frisch erhalten" werden[52]). An diesen Umkreis literarischer Antriebe schließt sich jenes glühende Verlangen zum Dankerguß an Gott an, das Otloh fühlte, als er sich von den Zweifelsqualen befreit fand.

Daß dies religiöse Hochgefühl sich schriftstellerisch auswirkte, und zwar in autobiographischer Richtung, ist das Bemerkenswerte an seinem Selbstzeugnis. Denn die geistige Produktivität, die er in dieser Lage ent-

---

[51]) ib. 218 B.
[52]) De tentat. II, 51, 53 f.

faltete, war wenigstens in unseren Augen recht bescheiden. Handelte es sich doch bei der autobiographischen Schrift, zu der er sich damals begeistert fühlte, nur um eine neue Bearbeitung seiner Bekehrungsgeschichte, die er vor Jahrzehnten als Teil seines Erstlingswerkes abgefaßt hatte, wo er als Motiv dieses Werkes angab:

„Es ist nötig, mich durch vielerlei Sorgen in Schranken zu halten, damit die Geisteskraft nicht durch die Trägheit erlahme und der Verführung unterliege[53])."

Das Neue aber, das diese Bearbeitung brachte — außer der Prosaform, in der er jetzt darzustellen vermochte, was er vordem „nur erst" in Versen zu sagen sich getraut hatte —, bestand vornehmlich darin, daß er zu diesem ausführlicher gefaßten Bericht über die Anfechtungen, von denen er heimgesucht worden war, jetzt ein noch ausführlicheres Gegenstück hinzufügte, ein Stück Bibelkunde aus bester alter Tradition der asketischen Literatur, nämlich „die Worte der Hl. Schrift, die ihm durch göttliche Eingebung zugekommen waren und die er wie einen Schild zur Abwehr des teuflichen Blendwerks benutzte[54])". Diese inzwischen von ihm gesammelten Lesefrüchte aber bringt er wiederum in einer Art Dialog vor, nämlich als Worte, die jener unsichtbare Mentor an ihn richtete, den er des öfteren und besonders bei religiösen Handlungen, z. B. beim stillen Gebet in der Kirche, an seiner Seite zu spüren glaubte. Und wiederum ist das nichts Fingiertes oder eine bloße literarische Form, sondern eine traumhaft schwankende Erfahrung.

Die Darstellung beginnt wie ein Selbstgespräch mit der Mahnung zur täglichen Gewissensprüfung und zur sittlichen Besserung, aber daraus werden alsbald Worte Gottes, der Otloh ins Gewissen redet, in erster Person sprechend: „Ich, der ich der Schöpfer von allem und der Vater der

[53]) De doctrina spirituali, 264 A.

[54]) De tentat. I, col. 29 u. 33 D. De cursu spirituali, c. XXII, 218 C.

Über die Tradition, die hier zum Vorschein kommt, vgl. Band II, S. 320 f. das über den *Antirrheticus* des Euagrius Ponticus Bemerkte. Wie Euagrius erklärt, hat er in diesem asketischen Werk „die in der hl. Schrift verstreuten Aussprüche zusammengestellt, die zur Bekämpfung der Dämonen dienen können", d. h. der von den bösen Geistern herrührenden Gedanken und Regungen weltlicher Art, die sich bei den Mönchen nach ihrer „äußeren" Abkehr von der Welt einzustellen pflegten. — Indes tritt, inhaltlich angesehn, zugleich auch das Eigene von Otlohs Versuchungsgeschichte dabei ans Licht. Für den griechischen Mönch, der in der neuplatonisch-christlichen Gedankenwelt des Origenes lebte, handelte es sich vornehmlich um den Kampf gegen die Begierden und Leidenschaften um den „Feldzug für die Apathie", d. h. die Gelassenheit, die die Vorbedingung für das hohe Ziel, die Gottesschau, bildete. Die Glaubensnöte, die bei Otloh im Mittelpunkt stehen, kommen nur unbestimmt und vereinzelt unter der Rubrik: Hochmut zur Sprache — nicht, weil ihm dergleichen fremd gewesen wäre, sondern augenscheinlich nur aus vorsichtiger Zurückhaltung. Denn an einer Stelle, der persönlichsten der ganzen Schrift, erklärt Euagrius über eine ihm vom Satan eingegebene „große Blasphemie gegen Gott und die heiligen Engel", daß er sie „nicht niederzuschreiben wagte, um nicht Himmel und Erde zu erschüttern". Er fügt hinzu: „Wer von dieser Anfechtung heimgesucht wird, weiß was ich meine": Antirrhet. VIII, 21 vgl. 12 u. 18, a. a. O. S. 525.

Sterblichen bin..." Worauf dann aber auch wieder der umgekehrte Übergang zurück in die dritte Person erfolgt:

„Wo ist die Geduld und Beständigkeit, die du oft Gott versprochen hast, wenn er dich aus den dir drohenden Gefahren erretten und in den Mönchsstand einsetzen würde? Gott hat getan, worum du ihn batest: warum zauderst du, dein Gelübde zu erfüllen? Gebeten hast du darum, daß dir ein Aufenthalt dort gewährt würde, wo du eine Menge Bücher hättest. Siehe, du bist erhört worden. Du hast Bücher voll mannigfacher Lehren, mit denen du zur Erkenntnis des ewigen Lebens gelangen kannst. Warum zerstreust du deinen Geist in lauter Eitelkeiten, statt eilends das Geschenk, das du dir gewünscht hast, anzunehmen? Und gebeten hast du auch, da du dich bereit glaubtest, Drangsale zu ertragen, daß ich die Pein der Versuchung über dich kommen ließe zu deiner Reinigung von deinen Sünden. Siehe, auch dies habe ich erhört . . .[55])."

So bezeichnet er diesen langen, acht 60zeilige Folioseiten füllenden Abschnitt, in dem er die zur Abwehr des Unglaubens von ihm zusammengesuchten Bibelstellen aufführte, als ein „Kolloquium der göttlichen Inspiration[56]" — das Gegenstück zu dem „Blendwerk des Satans", von dem der vorangehende Abschnitt handelte. Mit dieser gegensätzlichen Gliederung seiner Bekehrungsgeschichte nahm Otloh die altüberlieferte Unterscheidung der confessio peccati und der confessio fidei auf[57]), aber dabei wurde ihm das autobiographische Anliegen unter der Hand von der erbaulichen Tendenz aufgesogen. Das göttliche Kolloquium hat einen lehrhaften Charakter, lehrhaft im Sinne einer Theodizee. Denn der Grundgedanke ist, daß „das gegenwärtige Leben", wie er an anderer Stelle formuliert hat, „von dem oberen, dem höchsten Lehrmeister wie eine Schule eingerichtet ist, in der jegliche Art von Wissen gelernt werden soll[58]". So läßt er hier Gott selber über Sinn und Zweck der Versuchungen sich verbreiten, die er über den Gläubigen verhängt: sie sind nicht bloß eine Strafe für seine Sünden, sondern dienen zu seiner Prüfung, damit er zeigen kann, ob er des himmlischen Lohnes würdig ist, aber auch, damit er selber sich dessen bewußt werde, daß er nicht aus eigener Kraft das Ziel zu erreichen vermag. Es geht um die Selbsterkenntnis im paulinischen Sinne, um die Einsicht in die eigene Schwachheit, gemäß dem Gotteswort: „Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig[59])." Seine eigenen Leiden, die ihn zur Klage über

---

[55]) De cursu spirituali XXII, ib. 219 B (De tentat. 34 A).

[56]) ib. 218 C, cf. 33 D.

[57]) Otloh macht diese Unterscheidung mit Bezug auf die Psalmen sowohl wie die Evangelien, ebenda c. XV, col. 190. Vgl. dazu Bd. I, s. v. confessio.

[58]) Dialogus, c. II, l. c. 64 B: instar scholae in qua sapientia omnimodo existat discenda . . .

[59]) 2. Kor. 12, 9, angeführt in De cursu spirit. XXII, 221 B (cf. 36 C) — Dogmatisch festlegen läßt sich Otloh jedoch nicht auf diese augustinische Lehre. An anderer Stelle vertritt er die entgegenstehende Ansicht, daß die Menschen durch ihr Verdienst in das Himmelreich kommen (Tract. p. 906, mit Bezug auf Joh. 14, 2). Vgl. Hauck IV, 95 f., der den Widerspruch aus dem Arbeiten mit Exzerpten erklärt.

Gottes Härte oder gar Ungerechtigkeit zu verleiten drohten, begreift er dank dieser Belehrung als einen Fall der allgemeinen Regel der Erziehung durch den göttlichen Schulmeister. Daran schließt sich ein Vergleich des eigenen Falles mit den viel schwereren Heimsuchungen der Heiligen, von denen die Bibel und die von ihm nicht weniger intensiv studierten Legenden erzählen; so schlägt die Klage über Gottes Strenge in den Dank für seine Milde um.

Unter den Anfechtungen, die er zu überwinden hatte, führt er hier wie ehedem „das tägliche Leiden der fleischlichen Konkupiszenz[60])" nur kurz an, freilich mit einer realistisch-sinnlichen, durch die Heiligenlegenden genährten Phantasie. Das Hauptanliegen ist und bleibt die Überwindung der Regungen des Unglaubens: „O, du Alles-Bezweifler!" (o amator dubitationis totius!) läßt er sich von Gott anreden[61]). Zur Behebung dieser Nöte diente die Sammlung der einschlägigen Bibelstellen in erster Linie; es ist Methode in diesem Verfahren, und auch darüber erklärt er sich in Form einer göttlichen Mahnung:

„Den Nachstellungen des Feindes kannst du nicht entgehen, wenn du nicht fest glaubst, daß bei Gott nichts unmöglich ist und daß er alle, die auf ihn hoffen, errettet . . . Halte die im vorigen angeführten Zeugnisse der Hl. Schrift und die Erfahrungen der Gnade Gottes zähe fest in deinem Gedächtnis, und du wirst zweifellos von jedem teuflischen Zweifel befreit werden. Denn der Teufel wird durch nichts so in Verwirrung gebracht und überführt, als wenn ihm von den Gläubigen die Hl. Schrift entgegengehalten wird[62])."

Zum Beweis dafür zieht er den evangelischen Bericht über das Verhalten des Heilands heran, als er vom Satan versucht wurde:

„Obwohl er die größte Macht des Wortes besaß, wollte er doch dem Versucher mit keinen andern Worten als solchen aus der Hl. Schrift antworten und sagte: ‚Es steht geschrieben, du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen'[63])."

Auf den Zweifel an der absoluten Autorität der Bibel, den er vordem so eindringlich mit dem kühnen Gedanken von den allzu menschlichen „Verfassern der alten Schriften" vorgebracht hatte, kommt er hier gar nicht mehr zurück — woraus man ersieht, wie wenig ernst und somit auch wie wenig eigenständig diese aufklärerische kritische Tendenz bei ihm zu nehmen ist, deren Herkunft weit ablag[64]). Er verzichtet zwar bei aller Betonung der Gnadengabe des Glaubens und des Aktionscharakters des Gottesdienstes nicht auf das reflektierende Denken: in der langen Apologie,

---

[60]) ib. XXV, 232 B (cf. 47 A). [61]) ib. XXIII, 226 A (cf. 41 A).

[62]) ib. XXIII, 224 A (cf. 39 A).

[63]) ib. mit Bezug auf Mt. 4, 9 (und 4, 4); quamvis sibi maxima verborum scientia inesset . . . Der Begriff scientia (ebenso wie sapientia) ist schwer wiederzugeben.

[64]) Eine Spur führte zurück zu den „Ketzern" von Orléans (frühes XI. Jh.), wo ein Bauer erklärt haben soll, prophetas ex parte narrasse utilia, ex parte non credenda. Vgl. H. Grundmann a. a. O. S. 481, Anm. 18 (nach Rud. Glaber).

die er dem Herrgott in den Mund legt, finden sich auch Argumente philosophischer Art, die teils zu den Gemeinplätzen der Theodizee gehören, teils der rationalen Theologie den ihr im ganzen versagten Raum ein wenig öffnen. So hat man in dieser Apologie „Keime prinzipieller erkenntnistheoretischer Überlegungen" finden können[65]). Sie laufen auf das Zugeständnis hinaus, daß nicht bloß die Bibel, sondern auch die Betrachtung der sichtbaren Welt dem Menschen als einem mit Vernunft begabten Wesen zum Suchen und Erkennen Gottes zu verhelfen vermag. Aber diese Keime blieben, wie man gleichfalls bemerkt hat, unentwickelt, weil er „sich absichtlich von rein theoretischen Untersuchungen fernhielt[66])". So entledigte er sich auch seines ärgsten, seines „unerhörten" Zweifels, der Gottes Existenz betraf, kurzerhand durch den Hinweis auf eine Bibelstelle, einen Psalmenvers, wo solche Gottlosigkeit gebrandmarkt ist. Man spürt die Einfalt des durch aufklärerische Tendenzen der Zeit Verwirrten, wenn man die Entgegnung liest, die er dem Herrgott zu diesem Punkt in den Mund legt:

„Wundere dich nicht, wenn du etwas Neues zu erleiden hattest, . . . und glaubtest, daß ich, der allmächtige Gott, überhaupt nicht existiere, und daß alles, was du über mich gelernt hast, ein bloßer Traum wäre. Laß ab, du Elender, laß ab von diesem Wahnsinn, denn du bist nur von teuflischem Blendwerk umgarnt. Gib acht, du Gefangener, daß du nicht dem gleichest, von dem der Psalmist sagt: ‚Der Tor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott' . . .[67])."

Im Grunde quält ihn nicht die intellektuelle Not, die in eben jener Zeit den Abt Anselm von Bec, den späteren Erzbischof von Canterbury, zur Konzeption eines neuen Gottesbeweises befruchtet hat. Aber er hatte statt dessen ein echtes Gefühl für den Wert des kindlichen Glaubens. Wir sahen zwar, daß er an dem Wort Jesu: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, . . ." Anstoß nahm und fragte: „Wie soll das einem Greise möglich sein?" Aber mit den Mahnungen zur Festigkeit im Glauben, die er sich vom Herrgott erteilen läßt, geht die Erinnerung an seine Kindheit zusammen, in der er solchen festen Glauben besaß.

Er besaß ihn, das hebt er ausdrücklich hervor, als eine göttliche Gnadengabe, „nicht dank seiner literarischen Bildung, sondern durch die natürliche Kraft des Verstandes und dank der im gewöhnlichen Leben herrschenden Übung[68])". Liebevoll, ja mit einer fühlbaren Pietät verweilt er bei dieser Erinnerung:

„Einst, als du eben erst in die Schule gekommen warst, um Lesen zu lernen, und unter den Mitschülern voller Furcht vor den gräßlichen Hieben saßest, mit denen du

---

[65]) Endres a. a. O. S. 80 ff. [66]) Ebenda S. 81. [67]) ib. 226 B (cf. 41 B).

[68]) ib. XXII, 223 A (cf. 38 A); libet illa memorare Dei beneficia quae expertus es in pueritia . . . quia nun solum . . . scientiae liberalis gratia, sed ea quae ex ingenio naturali ipsoque usu communis vitae velut certissima de Deo prius sentiebas . . .

gezüchtigt werden würdest, wer war es, zu dem du da riefst, mit dem einzigen Wunsch, daß dir das Lesen leicht fallen möchte, und wer erhörte dich? Wer war es, dem du eine so große Liebe zutrautest, daß er dich als kleines Kind vor den Rutenhieben schützen würde, und eine so große Macht, daß er dir eine bessere Fassungskraft und Lernfähigkeit verleihen könnte? War das nicht Gott allein, der Schöpfer und Erhalter der Welt? Hat er nicht deine Bitten erfüllt, obwohl du noch nicht einmal richtig zu beten verstandest? Ich kann bezeugen, und du wirst es nicht leugnen, daß du nicht nur die von dem Lehrer vordemonstrierten Lese- und Gesangsstücke, sondern auch die noch gar nicht aufgeschlossenen so geschickt und schnell lerntest, daß es die Mitschüler wunder nahm."

Es ist das nicht bloß schlecht verstecktes Eigenlob; der kindlichen Frömmigkeit als solcher gilt der Vorrang:

„Was für ein Mann, der, während er als Knabe auf dem rechten Wege vorwärtsschritt, im Mannesalter richtungslos sich hin und her wendet! Während es der ordnungsgemäße, dem menschlichen Wachstum entsprechende Gang ist, von kindlicher zu männlicher Geistesart vorwärtszuschreiten, vom Kleinen zum Größeren emporzusteigen; wie auch der Apostel sagt; ‚Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war' . . .[69])."

Indes ist das Eigenlob auch nicht zu überhören. Otloh stellt durchaus nicht sein Licht unter den Scheffel — soweit es sich um die literarische Bildung handelt, die ihm von Kindheit an zuteil ward, und die er, im Unterschied zum frommen Glauben, sich dauernd bewahrt hat. Mehrfach, sechsmal, weist er unverhohlen, in Form einer von Gott ihm vorgehaltenen Dankesschuld, auf diese „ungeheure Gnadengabe" hin, die ihm zuteil ward, während sie „den meisten Menschen versagt" ist: die „freie Wissenschaft", die ihm wunderbarerweisse mühelos zugefallen ist, während die meisten Menschen und auch die Mönche sie, wenn überhaupt, nur mit großer Anstrengung sich erwerben[70]). Dabei betont er wohl die religiöse Verpflichtung, die diese ungewöhnliche Gabe dem Begnadeten auferlegt: sie zur Erbauung der Mitmenschen, auch in dem Falle, daß man von einem andern verfolgt wird, statt zu Schmähreden zu verwenden. Und was seine eigene Person anlangt, so ist mit dem Vorzug, in der Bibel „durch Lesen und Meditieren bewandert zu sein", die Verpflichtung gegeben, im Glauben standhaft zu bleiben. Aber am Ende kommt der Stolz des Theologen auf seine eigene Leistung in unerwarteter Weise zum Vorschein. In einer Schlußbetrachtung über den Sinn der Anfechtungen, die im Leben der Gläubigen einen so großen Raum einnahmen, fügt er zu den geläufigen pädagogischen Motiven: der Strafe und Läuterung, noch ein weiteres hinzu, das ihn persönlich betrifft:

„Wenn du nicht die viele Mühe und Pein der Versuchungen zu ertragen gehabt

[69]) ib. XXIII, 223 B—C (cf. 38 D); O qualis vir qui aliquantulum proficiens in puerili, ad nihilum tendit fungens aetate virili! cum congruentior humani profectus ordo sit de puerili in virilem animum proficere . . ., mit Bezug auf 1. Kor. 13, 11.

[70]) Scientiae liberalis dona, scientia literarum: ib. XXII, 218 D. 219 C. 220 D. 222 D. XXIV, 228 B. XXV, 231 D (cf. 34 A. D. 36 A. 37 D. 43 A. 46 C.).

hättest, so würdest du nicht bestrebt gewesen sein, all diese Zeugnisse aus der Hl. Schrift zu überdenken. Sind doch mehrere bisher unbekannte Stellen jetzt von dir aufgespürt und erschlossen worden[71])."

Diese Äußerung seines literarischen Selbstgefühls ist von besonderem Interesse wegen des Zusammenhanges, in dem sie auftritt. Denn was das Selbstlob als solches betrifft, so ist es recht bescheiden, verglichen mit den Ruhmesreden, die uns in dieser Zeit und früher in den Selbstdarstellungen der gelehrten Kleriker entgegentraten, die sich als Lehrer anpriesen. Aber da handelte es sich um einen besonderen Typus: die wandernden Professoren oder „Scholaster" aus den alten lombardischen Bildungsstätten, von denen uns der „Peripatetiker" Anselm mit seinem „Rednerkampf" ein Beispiel gab[72]). Nun finden sich freilich in der Literatur jener Zeit auch anderswo, wenn auch sehr vereinzelt, solche Prahlereien, und zwar sogar bei einem andern Regensburger Mönch, der mit Otloh zusammen in St. Emmeram lebte, ehe er zum Abt eines Schwarzwälder Klosters berufen wurde. Der läßt im Prolog zu einer Lehrschrift über die Astronomie von einem Freunde die „wunderbaren und bis jetzt von dem menschlichen Scharfsinn nicht bemerkten Dinge" rühmen, die Gott ihm offenbart habe[73]). Und in einer anderen, gleichfalls in Dialogform verfaßten Lehrschrift aus dem Bereich des quadrivium läßt er sich von dem Freund anreden:

„Du, den ich nicht leichter Hand den Erforschern der Natur voranstelle, die verborgener ist als die Quelle des Nils[74])."

Aber dieses bei einem Mönch besonders auffällige Selbstlob schien dem Gelehrten, der darauf stieß, nur daraus erklärbar, daß der Verfasser „der Richtung Anselms und der weltlichen italienischen Gelehrtenschule des 11. Jahrhunderts, den Vorläufern des Humanismus nahestand[75])". Im Falle Otlohs verbietet sich eine solche Erklärung. Man sieht, daß die antike literarische Tradition auch dort fortwirkte, wo nichts von der humanistischen Frühlingsluft zu spüren ist.

Bei ihm schließt sich der literarische Ruhm an das zufriedene Urteil an, das er den Herrgott über seine Bemühungen um die „Reinheit des inneren Menschen" abgeben läßt, um die es in der Schule, die dieses Leben ist, letztlich geht. Seine literarische Betätigung versteht er hier als zugehörig zu den regelhaften mönchischen Übungen, die jenem Ziele dienen:

71) ib. XXV, 235 A (cf. 49 A); Plura quippe prius incognita jam indagationi tuae sunt reserata.

72) Vgl. Band II, Abschnitt III, Kap. II, 2.

73) Abt Wilhelm von Hirschau, Prolog zu seiner Astronomia, bei Pez, Thesaurus anecd. nov., t. VI, p. 260, vgl. A. Helmsdörfer a. a. O. S. 66.

74) Abt Wilhelm, De musica, in Scriptores ecclesiastici de musica, ed. Gerhart, p. 154, vgl. Helmsdörfer a. a. O. S. 70.

75) Helmsdörfer a. a. O. S. 71.

„Nachtwachen, Fasten, Gebete und andere gute Werke, durch die das Fleisch gebändigt wird". So beruhigt ihn Gott:

„Ich leugne nicht, daß du dich, soweit die Neuheit deiner Bekehrung und die Geringfügigkeit deiner Arbeit es erlaubt, andauernd bestrebst, dies alles zu erreichen. Daher will ich dir die Gnadengaben, die ich dir bisher erteilt habe, auch fürderhin nicht nehmen. Nur ‚handle wie ein Mann und sei getrosten Herzens'[76])."

Aus der letzten Fassung seiner Bekehrungsgeschichte hebt sich solchermaßen zweierlei heraus, was nächst dem Ringen um Festigkeit im Glauben den Autobiographen bewegte: die Erinnerung an die glückliche glaubensstarke Kindheit und der Stolz auf die eigene geistige Leistung. Im Hinblick auf die Selbstauffassung der Persönlichkeit sind diese zwei Motive nicht weniger bedeutungsvoll als die intellektuellen Nöte, über die er sich so ausgiebig verbreitete. Und über beide Punkte bekommen wir von ihm nun noch weiteren Aufschluß. Von seinem literarischen Selbstgefühl zeugt die Schrift „über die eigenen Schriften", die er an seine Bekehrungsgeschichte anhängte, als er diesen autobiographischen Abschnitt aus dem theologischen Werk, in das er ihn eingefügt hatte, herausnahm, um ihn mit jenem Anhang zusammen als ein „Büchlein" für sich herauszugeben. Als Teil der Autobiographie hebt dies literarische Stück sich besonders heraus. Dagegen hat Otloh das, was er sonst noch von seiner Kindheit und Jugend erzählt, nicht mit seiner Bekehrungsgeschichte verbunden, sondern in dem Erbauungsbuch, in das er diese autobiographischen Stücke aufgenommen hatte, seiner Sammlung von Visionen, belassen. Diesem schon mehrfach berührten Buch wenden wir uns daraufhin zu.

3

Inhaltlich schließen sich diese Stücke an das Bild des kindlichen Gottvertrauens an, das inmitten der Bekehrungsgeschichte auftauchte. So können sie uns zur Ergänzung dieses Bildes dienen. Aber in dieser Kindheitsgeschichte geht dann der durch die Visionen angezeigte Zug des geistigen Lebens weiter, so daß hier ein biographischer Zusammenhang sichtbar wird, der sich noch über die Bekehrung hinaus erstreckt. Von den über 20 Visionen, die er in dieser aus seinen 50er Jahren stammenden Schrift zusammengestellt hat (um 1065), gehören zwar nur vier — die vier ersten — seinem persönlichen Leben an, aber es sind Marksteine auf dem Wege seines inneren Werdeganges, des profectus hominis interioris, wie er es nennt, und in ihrer Abfolge ist auch die zeitliche Ordnung bewahrt; daher kommt ihnen unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie eine besondere Bedeutung zu.

[76]) ib. 232 B (cf. 47 A), mit Bezug auf Psalm 30, 25.

Den Beginn gibt die früheste und zugleich, wie er hervorhebt, „größte Visions-Offenbarung", die ihm zuteil geworden war. Sie führt uns wieder in seine frühe Kindheit, wo er in die Klosterschule ging. Er hatte einen der längsten Psalmen auswendig gelernt und träumte davon. Die Szene ist der Chor in der Kirche[77]).

Immer trieb es mich zum Singen und wuchs auch meine Kraft dazu; so unternahm ich es, diesen Psalm trotz seiner Länge bis zu Ende vorzusingen und wiederholte den Eingang Vers für Vers, damit der Gesang allen Zuhörern verständlicher und lieblicher erschiene. Wie dieses lange Gedicht lieblich und erhaben erklang, schien es nicht nur den Engeln zu gefallen sowie den Menschen, die rechts von mir beieinanderstanden, sondern auch unserm Herrn, und wenn hin und wieder ein Geflüster der Herumstehenden dazwischenkam, hob der Engel, der wie ein Diakon nahe am Altar stand, die Hand, um sanft Stille zu gebieten, indem er sagte: ‚Schweigt, denn der Gesang ergötzt unsern Herrn.' Aber obwohl der Engel öfters, während ich mich mit dem Singen so sehr anstrengte, Schweigen gebot, konnte es doch nicht völlig erreicht werden, sondern die Mehrzahl von den Guten, die mir zu dem Gelingen Glück wünschten, riefen mir inständig zu, ich sollte vollenden, was ich begonnen hatte, während viele von den Bösen mir neidisch und abschätzig vorwarfen, ich überhöbe mich nur nach der gewohnten Art der Hoffärtigen und würde es nicht zu Ende bringen können; sie sagten mir voraus, mir würde zweifellos alsbald geschehen, was gegen alle Hochmütigen gesagt ist: ‚Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt' (Mt. 23, 12) und: ‚Dieser Mensch fing an zu bauen und kann's nicht hinausführen' (Luk. 14, 30) . . .

„Wie ich dies von der einen und von der andern Seite zu hören bekam, strengte ich mich mit aller Kraft an, damit jene nicht betrübt würden und die andern nicht Freude an meinem Schaden hätten. Und da gewann ich große Zuversicht und Kraft dadurch, daß der Herr, je mehr ich mich beim Singen anstrengte, um so mehr zu weinen schien, aus Mitleid mit meiner Mühsal. Als ich dann den Psalm in der Singweise, in der ich begonnen hatte, bis auf die Nagelprobe genau, wenn auch recht ermattet, zu Ende gebracht hatte, stand ich ängstlich da, noch ungewiß, wie der göttliche Urteilsspruch über diese Sangesprobe[78]) ausfallen würde. Ein allgemeines Schweigen trat ein, da alle von dem Herrn erwarteten, daß er das Urteil über eine solche Sache fällen würde, er aber, so schien es mir, weinte zunächst andauernd, sei es aus Freude an dem Gedicht, sei es vielmehr aus Mitleid mit meiner Mühe und Sorge, und wischte sich die Tränen, die ihm über die Wangen rollten, langsam mit der Hand ab. Dann öffnete er seinen Mund und sagte mit gütiger Stimme: ‚Aus Gnade und Barmherzigkeit, aber auch zum Lobe für seinen Gesang gewähren wir ihm das Himmelreich.' "

Worauf die Freude der Guten groß und ebensogroß die Trauer der Bösen war.

In kunstvoll durchgeformten Autobiographien, wie sie auf der Höhe des Mittelalters hervortraten, würde eine solche Vision an den Anfang gestellt sein, als ein Vorzeichen der Berufung des Mannes. Otloh machte davon keinen solchen konstruktiven Gebrauch, aber die religiöse Anschauung, die diesem Formelement zugrunde liegt, teilte er und sprach sie aus.

---

77) Liber visionum, visio I, col. 343. Am Anfang fehlt ein Blatt in der Handschrift, wo der Psalm wohl bezeichnet war.

78) concertatio, Wettkampf, insbesondere mit Worten; hier — col. 344 A — ist wohl eins der frühesten Zeugnisse für einen Gebrauch des Wortes, der auf der Linie zu unserm Ausdruck: Konzert liegt.

Er berichtet nämlich, daß er das wunderbare Gesicht sogleich aufgezeichnet habe, wobei er sich aber gegen den „wahnsinnigen" Verdacht verwahrt, er habe sich dadurch seines Heils sicher gewähnt; vielmehr nahm er es nur als eine Mahnung, sich zu bessern, die er dann aber, infolge seines jugendlichen Leichtsinns — und insbesondere weil er so gesund war! — nicht befolgte. Darauf ward ihm „nach zwei Jahren" wiederum von Gott ein mahnendes Traumgesicht gesandt, und „beide stimmten so sehr miteinander überein, daß ich glaubte, es wäre mir dadurch ein großes Wunder für die Zukunft angekündigt".

Diese zweite Vision ist nicht so reizend kindlich wie die erste, aber hat dafür ein größeres Gewicht als zeitgeschichtliches Dokument. Die Szene ist die gleiche: eine Kirche in ländlicher Gegend — vermutlich in Tegernsee —, und wiederum tritt der Herrgott — d. h. Jesus — in Person auf, diesmal in Gestalt eines greisen Priesters im roten Meßgewand. Der junge Otloh, der, selber zum Priester bestimmt, mit dem Weihrauchbecken nahe am Altar steht — es ist die Zeit des Abendgottesdienstes — sieht, zitternd vor Schreck, wie der Priester aus dem Altar herauskommt und auf die Empore tritt, wo der Chor sich befindet. Jesus ist selber gekommen, um den Mahnungen zum rechten Gottesdienst, die er an die Kleriker bisher ohne Erfolg hat ergehen lassen, Nachdruck zu verleihen, und hebt nun an mit einer Strafrede an sie, in der er ihre Heuchelei geißelt:

„Warum vernachlässigt ihr meinen Dienst so sehr? warum wart ihr soeben wieder so nachlässig bei dem abendlichen Lobgesang, den ihr darzubringen begannet? Glaubt ihr, ich hätte Freude an der bloßen Bewegung der Lippen und nicht vielmehr an der gehörigen Ehrfurcht beim Psalmengesang sowie bei all euren frommen Übungen? Warum stört ihr mich so oft aus meiner Ruhe auf, während ihr das unterlaßt, was eures Amtes ist . . ."

Es folgt eine Mahnrede speziell an Otloh, die indes nicht erhalten ist[79]) bis auf den Schluß, der den Effekt zeigt: Otloh bittet den Herrn Jesus, ihn mit Prügeln oder einer Krankheit zu züchtigen, damit er „dadurch gezwungen werde, sich der Mahnworte zu erinnern", aber Jesus wehrt ab: „Ich nehme deine Seufzer und Tränenergüsse und die Besserung deiner Sitten an Stelle einer Beichte an." Dann aber kommt eine unerwartete Wendung. Jesus kehrt sich zu dem Volk hin, das sich zum Abendgottesdienst in der Kirche versammelt hatte, und redet es, dem Klerus zur Schmach, an:

„Ihr Laien, handelt wie gute Menschen und haltet euch nicht an die verkehrten Werke, die sehr oft, wie ihr seht und hört, von den Klerikern, euren Pastoren, verübt

---

[79]) Ein ganzes Blatt fehlt an der Stelle in dem Codex, cf. col. 345.

werden, sondern richtet euch vielmehr in eurem Handeln nach dem euch durch Gottes Gnade geschenkten Wissen; ihr könnt dessen gewiß sein, daß der Lohn eurer Arbeit um so größer sein wird, je weniger ihr durch das Beispiel der Pastoren auf den Weg rechten Handelns gewiesen werdet[80]).“

Offensichtlich ist hier der Einfluß einer radikalen Richtung der Reformbewegung, die sowohl gegen die Sittenverderbnis bei den Klerikern als auch gegen die gelehrte Bildung ankämpfte — was zwar im Mittelalter nichts Ungewöhnliches war, aber in dieser frühen Zeit (die Vision fällt etwa in das Jahr 1025), anderthalb Jahrhunderte vor dem Auftreten der Waldenser, doch noch auffällig ist. Wir blicken hier in den geschichtlichen Hintergrund jener „erkenntnistheoretischen“ Reflexionen Otlohs über den Gottesglauben, die uns an den Begriff des natürlichen Lichtes der Vernunft erinnerten: diese Gedanken, die es ihm erlaubten, dem unreflektierten Gottesglauben seiner Kindheit gerecht zu werden, hatten, so sehen wir hier, anfänglich, als er sie aufnahm, eine politische Spitze: der moralisch-religiöse Anspruch der Laienschaft sollte dadurch gestützt werden. Otloh selber geht dem nicht weiter nach. Er erklärt über jene aktuelle Vision, daß er sie nicht zu deuten wußte, d. h. nicht zu entscheiden vermochte, ob sie ihm von Gott oder vom Satan gesandt wäre. Aber über ihre Wirkung auf seine eigene Person war er sich klar: „Seit dieser Zeit empfand ich größere Gottesfurcht und Liebe zu Gott und befleißigte mich mehr des Gebetes, der heiligen Lesungen und auch größerer Enthaltsamkeit.“ So stand ihm denn auch fest, was das „große Wunder“ wäre, auf das diese wie die erste Vision vordeute; seine Bitten an Gott konzentrierten sich nunmehr darauf, „daß Er, wenn es ihm genehm wäre, geruhen möchte, mich zu dem Mönchsleben zurückzurufen, dem ich mich einst, als ich noch ein kleiner Knabe war, deshalb angelobt hatte, weil ich mich im Lernen vor vielen hervortat“.

Zu dem intellektuellen Motiv, dem Wissensdrang, der nach der Lage der Zeit nur in einem Kloster auf Befriedigung hoffen konnte, war das sittlich-religiöse Streben, auf dasselbe Ziel gerichtet, hinzugekommen.So schließt sich hier folgerecht als das dritte Stück der Sammlung die Vision an, die den Anstoß zu seiner Bekehrung gab: der Prügeltraum nach dem Vorbild des Hieronymus. Otloh hat diesen Wendepunkt hier sehr viel breiter als in seinem Erstlingswerk behandelt. Er hatte dabei die frühere Fassung vor sich: ein kleines Stück daraus — 20 Verse — übernahm er in die neue Prosa-Erzählung; aber augenscheinlich durfte sich in der Literaturgattung der Visionen die Fabulierlust freier entfalten als in Lehrschriften; sogar genaue Zeitangaben für die betreffenden Tage und

80) ib. 344 B.

Wochen hat er jetzt eingefügt, so daß man beinahe an ein Kranken- und Traum-Tagebuch nach der Art des Rhetors Aristides[81]) denken könnte.

Dieser Freude am Erzählen, die wir vielfach in mittelalterlichen Autobiographien beobachten können[82]), ist es wohl auch zuzuschreiben, daß er in dem Visionsbuch, wo man es kaum erwartet, den Gang seiner inneren Entwicklung zusammenhängender dargestellt hat als in der Bekehrungsgeschichte, die abrupt mit der Hieronymus-Vision beginnt. Wir erfahren hier — in Form einer Vorgeschichte zu dieser Vision —, daß er von seinem kindlichen Mönchsgelübde nur „widerwillig auf die unausgesetzten Bitten seines Vaters hin Abstand genommen" hatte, daß er aber, als durch jene Strafpredigt Christi beim Gottesdienst in der Kirche sein Gewissen wieder aufgestört war, „infolge von vielen Hindernissen wieder lässig wurde", bis dann eine neue Wendung in seinem Leben eintrat, durch die die Entscheidung herbeigeführt wurde. Von dieser Wendung: einem internen klerikalen Streit, der nur von lokalem kirchengeschichtlichem Interesse ist, erzählt er lang und breit, um den „unerhörten Dünkel" zu rügen, mit dem er, „durch die freie Bildung, die er zu besitzen glaubte, aufgebläht", es wagte, einen allgemein geschätzten Freisinger Prälaten in Spottversen und dergleichen anzugreifen. Aber er macht anderseits kein Hehl daraus, daß es ihm gar nicht so unlieb war, als er infolge dieser Zwistigkeiten die heimatliche Diözese verlassen mußte: „denn es war schon lange mein Wunsch, unter gebildeten und gelehrten Klerikern statt unter bäurischen zu leben[83])". So zeugt diese Erzählung von der Stärke seines geistigen Strebens, und man begreift, daß ihm die Entscheidung zum Mönchtum nicht leicht wurde, sondern es dazu solcher nervenerschütternden inneren Kämpfe bedurfte, wie er sie in seiner Bekehrungsgeschichte geschildert hat.

Auch die vierte Vision, die in der Sammlung dann folgt, ordnet sich in den Zusammenhang seiner Lebensgeschichte ein. Es ist die uns schon bekannte dramatische Schilderung seiner Verfolgung durch die Dämonenschar, die ihn durch die Luft von Abgrund zu Abgrund riß, um ihn zur Leugnung von Gottes Allmacht zu zwingen. Wir nahmen diese Schilderung, die ein Musterstück seiner Erzählkunst ist, vorweg, weil sie von der Andauer der Zweifel zeugt, um deren Überwindung es sich in seiner Be-

---

81) Vgl. Band I, 507 ff. — Otloh bemerkt schon zu dem ersten Traumgesicht, das er als Kind hatte (dem gottgefälligen Psalmengesang), daß er es sogleich aufgezeichnet habe. Visio I, col. 344 C. — Auf den Tag genaue Datierungen solcher religiösen Erlebnisse finden sich vielfach in arabischen Autobiographien aus dieser Zeit, s. u. Abschnitt VI, Kap. 2.

82) Vgl. Band II, Einleitung.

83) quo libentius inter studiosos et doctiores clericos quam inter villanos versari saepe desiderabam, ib. 348 B.

kehrungsgeschichte handelte. In das Visionen-Buch eingefügt, ist dieses Zeugnis doch mit einer biographischen Einleitung versehen, die über Zeit und Umstände des Erlebnisses Auskunft gibt. Otloh, damals Dekan des Klosters, hatte sich gewissen Anordnungen des Abtes widersetzt, die gegen die Ordensregel verstießen und, wie er meinte, nur aus Gefügigkeit gegenüber dem Bischof (einem hochadligen, von den Reformideen unberührten Prälaten) erfolgt waren; er hatte wegen dieses Zwistes, der eine Spaltung innerhalb des Klosters zur Folge hatte, um Entlassung aus dem Amt des Dekans gebeten, und als ihm diese verweigert wurde, sich „in gerechtem Eifer" zu Schmähreden gegen den Abt hinreißen lassen, wofür er Buße tun mußte. Krankheit folgte. In diesem Zustand hatte er den Angsttraum, und aus der Beschreibung, die er hier von dem pathologischen Zustand gibt, wird ersichtlich, wie real die Zweifelsqualen waren, von denen er träumte; denn er kennzeichnet ihn durch eben das, was sich ihm dann zu dem Traumgesicht verdichtete: „Schauer und Schrecken erfüllten mich derart, daß ich von dem Glauben und der Zuversicht, die ich auf Gott zu haben pflegte, fast ganz verlassen war[84])."

Ein derartiges Selbstbekenntnis hat er dann aber auch an den Schluß der Visionsschilderung gestellt, nunmehr zum Zeugnis für die Glaubensgewißheit, zu der er inzwischen, 10 Jahre nach jenem Rückfall in die Skepsis, gelangt war. In dem augustinischen Sinne, auf den wir schon hinwiesen, formuliert er hier:

„Über alles, was ich sonst damals und seitdem geschrieben habe, bin ich mir derart unsicher, daß ich dies allein weiß: ohne die Gnade Gottes, an die zu glauben und auf die zu vertrauen ich durch viele Erfahrungen gelernt habe, habe ich mir nie ein Verdienst erworben und kann ich auch künftighin mir keines erwerben[85])."

Man darf wohl sagen, daß sich diese vier Visionen zu einer Seelengeschichte zusammenschließen, die einer förmlichen Autobiographie noch mehr nahekommt als die in einem Zuge vorangehende Geschichte seiner „Versuchungen". Denn hier wird der zentrale Vorgang der Bekehrung, mit dem jene Geschichte abrupt beginnt, nach rückwärts zu Jugend und Kindheit hin verfolgt sowie nach vorwärts bis in die reifen männlichen Jahre, und dadurch kommt ein wesentliches Motiv hinzu, das den Anfechtungen die Waage hält: die Vordeutung künftiger Seligkeit. Um so bemerkenswerter ist es, daß Otloh diesen autobiographischen Abschnitt, der fast ein Drittel des ganzen Visionsbuches einnimmt, nicht zu einer eigenen Schrift verselbständigt hat, wie er das mit seiner Bekehrungsgeschichte tat. Es zeigt sich darin der höhere Wirklichkeitscharakter, der den Visionen, im Unterschied zu den biographischen Daten, als Offen-

84) ib. visio IV, 354 B. 85) ib. 357 C.

barungen aus der jenseitigen Welt zukam und dem es zu danken war, daß diese Literaturgattung im Mittelalter eine solche Blüte erlebte. Diesem Jenseitsglauben entspricht die Erklärung, mit der Otloh die Veröffentlichung der von ihm gesammelten Visionen motiviert:

„Ich hielt es deshalb für nützlich, sie vielen zur Kenntnis zu bringen, weil ich glaube, daß es alle Menschen betrifft, wenn einer, sei es zur Züchtigung, sei es zum Trost, von Gott besucht wird, wie Er selber im Evangelium sagt: ‚Was ich zu einem sage, sage ich zu allen'[86])."

Als göttliche Offenbarungen angesehen, erfüllten die Visionen zugleich die Aufgabe, der Kritik der Mißstände der eigenen Zeit den größtmöglichen Nachdruck zu geben. Diese sozusagen publizistische Tendenz herrscht in den andern Stücken der Sammlung vor; nur einige wenige davon sind bloße Wundergeschichten, in den meisten werden bestimmte örtliche oder allgemein verbreitete Mißbräuche gebrandmarkt: Verfall der Klosterzucht, Prunksucht der Kleriker, Kleiderluxus und dergleichen, vor allem aber die rechtswidrigen Eingriffe der Machthaber, der geistlichen wie der weltlichen, in die Belange der Klöster, ein Punkt, der auch sonst in Otlohs Schriftstellerei eine große Rolle spielte, wie er denn auch in sein Lebensschicksal hineinwirkte: der „große Zwist" mit seinem Abt, der zum Wiederaufleben seiner Zweifelsqualen führte, war durch diese kirchenpolitischen Verhältnisse bedingt. So waren die wenigen von ihm selbst erlebten Visionen durch verschiedene Fäden mit den vielen von ihm kolportierten verknüpft, aber daß er sie mit den andern zusammenstellte, bedeutete doch deshalb nicht eine völlige Einordnung der eigenen Erlebnisse in die gemeinschaftliche Offenbarungswelt, sondern er hat diese vier Stücke von den andern abgegrenzt als ein persönliches Zeugnis, das er als eine Art Einleitung an den Anfang des Buches stellte[87]); sie sollten bezeugen, daß er aus eigener Erfahrung, schwer genug, gelernt habe, was die Leser aus seinem Buche lernen sollten: auf die Mahnungen und Warnungen zu hören, die Gott den irrenden Menschen erteilt, wenn er sie in Form von Visionen „besucht". — Insofern hat die Autobiographie hier eine ähnliche Stellung wie das Vorwort, das in den visionären Offenbarungen der Mystiker, wie wir späterhin sehen werden, den Ort für Selbstbekenntnisse bildete.

4

Bei der Verselbständigung der Autobiographie, die in Otlohs letzter Schrift erfolgt ist, wirkte mit dem zentralen religiösen Anliegen der Stolz des gelehrten Mönchs auf seine literarische Bildung und theologische Lei-

[86]) De tentationibus etc. II, ib. 55 C [87]) Liber visionum, prologus, l. c. 342 B.

stung zusammen. Dieses Motiv, das schon in seiner Bekehrungsgeschichte mehr oder minder offen zutage trat, bekundet sich vollends in dem zweiten Teil der Schrift, in dem er eine Übersicht über seine Schriften gibt. Mit diesem Unternehmen bewegte er sich weit mehr als mit seiner Bekehrungsgeschichte in einer geläufigen Bahn; denn die Schriftsteller-Autobiographie gehörte zu den Spielarten unserer Gattung, die von der hellenistischen Kultur her durch die Spätzeit des Altertums und das frühe Mittelalter hin fortbestanden[88]). Otloh konnte ein Vorbild für sein Unternehmen nicht bloß bei dem hl. Hieronymus, sondern auch bei Beda finden, aus dessen Kirchengeschichte er Material für seine Visionssammlung entnommen hat. Und auf Augustins „Retraktationen" nimmt er einmal ausdrücklich Bezug[89]). Aber mit der antiken literarischen Tradition zusammen macht sich auch hier — ähnlich wie bei der Auswirkung der Legendenphantasie in seiner Bekehrungsgeschichte — der eigene Geist des Mittelalters geltend; das betrifft unser wesentliches Problem, das Selbstgefühl des Schriftstellers als einer literarischen Persönlichkeit, die einen Namen hat. Man ist gewohnt, dem modernen „Autoren-Stolz" gegenüber von der Anonymität der mittelalterlichen Literatur zu sprechen. Diese geläufige Generalisation darf man zwar nicht beim Wort nehmen, aber ein wahrer Kern bleibt davon zurück, auch wenn man die Gegeninstanzen erwägt, die durch Spezialuntersuchungen über die Gepflogenheiten der mittelalterlichen Dichter, Chronisten und sonstigen Schriftsteller in diesem Punkte — der Nennung ihres Namens oder der „Signatur" ihrer Schriften — ans Licht gebracht worden sind[90]). Otlohs Verhalten in diesem viel erörterten Punkte ist so charakteristisch, daß man daran die mittelalterliche „Anonymität" studieren kann.

Er hat nämlich in seiner Autobiographie seinen Namen — im Gegensatz z. B. auch zu Bedas Verfahren — nicht genannt. Dieses Fehlen einer Signatur hat eine paradoxe Folge gehabt: als die Schrift in der Bibliothek des Klosters, in dem sie verfaßt worden war, aufgefunden wurde, was 600 Jahre nach Otlohs Tode, in der Zeit der beginnenden Erforschung des mittelalterlichen Mönchtums geschah, wurde sie von dem hochgelehrten Begründer dieser Forschungsrichtung, dem Benediktinerpater Johannes Mabillon, als das Werk eines „anonymen Regensburger Mönchs" veröffentlicht[91]), der geflissentlich seinen Eigennamen unterdrückt habe.

[88]) Band II, Abschnitt III, Kap. II, 2.
[89]) In der Widmung des Dialogus, l. c. 60 B.
[90]) Vgl. Curtius, Exkurs XVII: Nennung des Autornamens im Mittelalter.
[91]) Joh. Mabillon, Analect. nov. ed. t. IV (1675), p. 404. Dort der Titel: „Von den Versuchungen eines gewissen Mönchs". — Uns ist solch unbestimmte Art Titel von Rather her bekannt, der seinem Selbstporträt den Titel gegeben hatte: „Beurteilung des Charakters eines gewissen Jemand", ohne damit seine Identität zu verschleiern.

Eine offenbare Paradoxie, da bei einer Autobiographie und vollends einer Schriftsteller-Autobiographie die Anonymität dem Zweck des Unternehmens widerspricht. Der Name des Regensburger Mönchs wurde denn auch alsbald und unschwer festgestellt[92]: an Hand seines Verzeichnisses der eigenen Schriften; von ihnen haben sich die meisten erhalten, und in mehreren von ihnen hat er sich zur Autorschaft bekannt. Aber die Paradoxie der anonymen Erscheinung einer Schriftsteller-Autobiographie war damit noch nicht gelöst. Sie löst sich erst auf, wenn wir den Bezug des Autors zur Leserschaft ins Auge fassen, der im Mittelalter anders war als in unseren an Buchdruck und Büchermarkt gewohnten Zeiten. Darauf werden wir hingewiesen, wenn wir die Beweggründe überblicken, die Otloh jeweils dazu bestimmten, in seinen Schriften seinen Namen zu nennen oder zu verschweigen. Er selbst hat sich darüber gelegentlich in dem Vorwort oder der Widmung seiner Schriften geäußert. Aus diesen Selbstzeugnissen ergibt sich ein reicheres Bild als das geläufige, wonach das Unterlassen der Signatur einen bloß negativen Sinn hätte und entweder aus dem Mangel an Selbstgefühl des Schriftstellers zu erklären wäre oder aus traditionellen Motiven, die dem Ausdruck dieses natürlichen Gefühls entgegenstanden: dem christlichen Gebot der Demut, durch das der Selbstruhm verpönt war, oder der von der antiken Rhetorik festgelegten Anstandsregel, die ein direktes Eigenlob verbot[93].

In seinem Erstlingswerk, der populären, in Hexametern abgefaßten „Geistlichen Lehre", nannte er seinen Namen am Schluß des Prologs in der üblichen, uns schon von der angelsächsischen christlichen Dichtung her bekannten[94] Form einer an die Leser gerichteten Bitte um ihre Fürbitte[95]. Und wie als Verfasser, so gab er sich in diesem Erstlingswerk auch offen als Autobiographen zu erkennen. Er hat die Geschichte seiner Versuchungen, die er in das Lehrgedicht einfügte, in der natürlichen Form der Ichrede erzählt, so daß sich ein einfacher Übergang von der allgemeinen Lehre zu dem autobiographischen Abschnitt ergab.

„Zu den Mahnungen will ich Beispiele hinzufügen, damit die, die sich nicht durch Worte reformieren lassen wollen, durch die bejammernswerten Wechselfälle meines Lebens gewarnt werden."

92) Pez, Thesaurus Anecd. t. III (1721), p. X ff., cf. MPL 146, col. 9 ff.

93) Vgl. Band I passim.

94) Vgl. Band II, S. 392 (Cynewulf). — Für die mittelhochdeutsche Dichtung hat man diese „verhüllende Einkleidung des Autornamens" geradezu als die vorherrschende Form nachgewiesen; Julius Schwietering, Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter (1921).

95) Der Prolog schließt mit der Bitte an den Leser, „Otlohs zu gedenken, der ich, so ungelehrt auch immer, diese Schrift abzufassen mich bemühte". Mit dem „Gedenken" (memorari) ist hier offenbar die Fürbitte gemeint; in Schlußversen zu seiner Abschrift des hl. Dionysius äußert Otloh ausdrücklich diese Bitte an den Heiligen (precibus sacris mei memor esto) sowie an den Leser, ib 24 A.

Vollends ohne Umschweife nannte er seinen Namen — wiederum im Prolog — in einem hagiographischen Werk, das er etliche Zeit später (um 1052) verfaßte: einer literarischen Bearbeitung der Biographie des Bischofs Wolfgang von Regensburg, des Reformators von St. Emmeram[96]), mit der er im Interesse des Klosters und nicht ohne kirchenpolitische Nebenabsichten[97]) betraut wurde. Ob er eine Schrift auf Bestellung oder „spontan" verfaßt hat, diesen bezeichnenden, handwerksmäßigen Unterschied macht Otloh selber gelegentlich[98]), aber für sein Schriftsteller-Bewußtsein verschlug das kaum etwas. Denn er hat auch bei Schriften, mit denen er beauftragt wurde, die Anonymität vorgezogen, wie er das in der Regel tat. So z. B. bei seiner Biographie des hl. Bonifatius, des Apostels der Deutschen, die er während seines Aufenthaltes in Fulda, der Wirkungsstätte des Heiligen, zustande brachte (1062) — das bedeutendste seiner literarischen Produkte nächst der Autobiographie. In diesem Fall aber fand er sich veranlaßt, die Anonymität zu rechtfertigen. In dem Vorwort wendet er sich an die Fuldaer Mönche, von denen der Auftrag ergangen war, mit zierlichen Versen, die beginnen: „Da ihr wißt, wer ich bin, sagt meinen Namen bitte nicht weiter..." Und der Grund? „Ob meiner geringen Person möchte mein Werk verächtlich erscheinen." Statt seinen Namen zu verbreiten, sollten sie beten, daß Christus an der Schrift Gefallen fände[99]).

Diese Scheu vor der breiten Öffentlichkeit war nicht bloß scherzhaft gemeint. Aus eben diesem Grunde hatte er eine andere Schrift — eine theologische Lehrschrift, auf die er besonders stolz war — anfänglich anonym herausgeben wollen, bis er sich dann doch dazu bereit fand, sie unter seinem Namen zu veröffentlichen. Er verbreitet sich darüber wiederum in dem Vorwort. Die Schrift ging, so erzählt er da, aus theologischen Gesprächen mit einem andern Mönch hervor, der, von einer Pilgerfahrt ins Heilige Land kommend, in St. Emmeram halt machte, ehe er in sein Kloster, die Reichenau, zurückkehrte. Er schloß sich an Otloh wie an einen Lehrer an, um sich von ihm die Bibel interpretieren und in die „Mysterien des Glaubens" einführen zu lassen. Auf Wunsch dieses Mönchs, der, wie Otloh besonders hervorhebt, von „hochadliger Her-

---

[96]) An den Anfang des Vorwortes zu dieser offiziellen Schrift hat er seinen Namen gesetzt oder nur den Anfangsbuchstaben desselben: so in drei von den vier Handschriften, MPL 146, 391 C.

[97]) Vgl. R. Budde, Die rechtliche Stellung des Klosters St.Emmeram in Regensburg zu den öffentlichen und kirchlichen Gewalten vom 9. bis zum 14. Jahrhundert, Marburger Diss., Philos. Fak. (1913), S. 34 f. (Archiv für Urkunden-Forschung 5. 153).

[98]) libelli a me dictati quos tam sponte quam petitus scripsi: De tentat. II, a. a. O. col. 57 C.

[99]) Vita S. Bonifatii, prologus, MPL 89, 637 C (ed. Levison, p. 113).

kunft" war, also wiederum in einer Art Auftrag, fertigte er eine Niederschrift ihrer Gespräche an; er tat das in der Form des Dialogs, aber ohne sich und seinen Gesprächspartner mit Namen zu nennen. Damit gab sich sein vornehmer Reichenauer Freund indes nicht zufrieden. „Er bat darum, daß ich den Anlaß zu der Schrift in einem Prolog angäbe und unser beider Namen an die Öffentlichkeit brächte[100])." Was er dann dem Freund zuliebe tat, wenn auch nur mit Widerstreben; denn von der Anonymität hatte er sich einen großen Vorteil versprochen:

„Wer von der Seuche des Neides und der Herabsetzung gepackt, mit gerunzelter Stirn und finsterem Blick an die Lektüre heranginge, wie das bei solchen Schriften zu geschehen pflegt, der würde es mit dem Neid und der Herabsetzung weniger toll treiben, wenn ihm unbekannt wäre, wer der von ihm verfolgte Verfasser des Werkes ist. Denn die Neidischen und Hoffärtigen können es kaum unterlassen, daß sie die Schriften einer ihnen bekannten geringen Person mit Hohn und Spott aufnehmen[101])."

Dieses mit mittelalterlichem Humor gewürzte Selbstzeugnis ist für uns in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Zunächst wird hier vollends klar, daß das Fehlen der Signatur einer Schrift durchaus nicht immer, wie man anzunehmen pflegt[102]), ein Zeichen für das mangelnde Selbstgefühl des Verfassers ist. Denn Otloh unterließ hiernach absichtlich die Nennung seines Namens als unzweckmäßig und nicht bloß herkömmlicherweise als etwas Ungehöriges. Der Weg geht hier von der Namhaftigkeit zur Anonymität und nicht umgekehrt: eine ursprünglich auf bekannte Personen bezogene Schrift sollte durch Fortlassung ihrer Namen bei der Veröffentlichung oder, wie Otloh sagt, Herausgabe (edere) von dieser partikularen Beziehung losgelöst werden. Dasselbe Verfahren begegnete uns schon früher einmal bei dem Dichter Notker Balbulus[103]). Ein ähnlicher Hergang ist nun auch in Otlohs autobiographischen Schriften zu beobachten. Wie schon bemerkt, hat er seine Bekehrungsgeschichte zuerst in dem Lehrgedicht, das seinen Namen trug, in der Form der Ichrede erzählt. An dieser natürlichen Form hielt er auch in der autobiographischen Einleitung des Visionsbuches fest, das seinen Namen nicht trägt. Aber bei der späteren, mehr lehrhaften Fassung machte er die Fiktion, daß er „die Schrift eines frommen, ihm sehr gut bekannten Bruders" wiedergäbe, der die Versuchungen, die er vom Satan zu erleiden hatte, zu seiner eigenen Erbauung wie zu der seiner Leser aufgezeichnet habe.

„Er gab mir die Schrift auf meine Bitte oft zu lesen, und so kam ich auf den Gedanken, sie denen bekannt zu machen, die sich im Studium der Hl. Schrift üben wollen[104])."

---

100) Dialogus de tribus questionibus, Prologus, l. c. 59 B. Dazu De tentationibus etc., ib. 54 D; ut utriusque personae, mei videlicet et sui, memoriam patefacerem.

101) ib. Prologus 59 A. 102) So auch Curtius, Exkurs XVII.

103) Band II, S. 460. 104) De cursu spirituali, XXI, 214 B.

Und bei der Verselbständigung dieses autobiographischen Abschnittes der Lehrschrift hat er dann die künstliche Einkleidung noch mehr legendenhaft zurechtgemacht. Die Autobiographie beginnt, ohne Vorwort, in der dritten Person:

„Ein gewisser Kleriker, der dem Laster vielfach frönte, wurde von dem Herrn oft ermahnt, sich zu bessern: endlich bekehrt, trat er in den Mönchsstand, ohne daß einer seiner Freunde davon wußte . . .[105])."

Von diesem Mönch heißt es dann weiter, daß er auch noch nach seiner Bekehrung unter schweren Anfechtungen zu leiden hatte, und eine Schrift darüber verfaßte. Damit geht die Erzählung von der dritten in die erste Person über:

„So schreibt er über die von ihm ausgestandenen Versuchungen; ‚Satans Blendwerk habe ich vielfach im Schlaf wie wachend zu erdulden gehabt . . .'[106])."

Der Beginn erinnert an die jedem Bibelleser wohlbekannte Stelle aus Paulus' Briefen (2. Kor. 12), wo der Apostel von seiner Ekstase erzählt: „Ich kenne einen Menschen in Christo, der vor 14 Jahren... bis zum dritten Himmel entrückt ward ..." Aber noch näher liegt es, an die Heiligenlegenden und die dort beliebten Selbstzeugnisse zu denken. Wie geläufig die aus dieser Tradition stammende Form der Einkleidung war, kann man z. B. aus der Lebensbeschreibung des Abtes Odo von Cluny ersehen, deren Verfasser im Vorwort erklärt: „Ich habe nur das niedergeschrieben, was ich aus seinem eigenen Munde, so als ob er es von einem andern erzählte, vernommen und im Gedächtnis behalten habe[107])."

Es ist eine bloße Einkleidung zur Verhütung des Scheins der Eitelkeit; sie konnte daher leicht abgeworfen werden, um zu der natürlichen Ich-Erzählung überzugehen — im Unterschied zu dem antikisierenden Gebrauch der dritten Person, der den Schein der Distanz des Erzählers zum eigenen Leben herstellen und der Objektivität der Selbstdarstellung dienen sollte und daher konsequent durchgehalten werden mußte. In Otlohs Fall, wo die Selbstdarstellung in der natürlichen unverhüllten Form begann, ist die nachträgliche Verkleidung, die den Schein der Anonymität erzeugen konnte, besonders durchsichtig.

Sodann ist hier zu sehen, daß bei dem Fortlassen des eigenen Namens nicht lediglich die christliche Demut mit ihren konventionellen Formen der Selbsterniedrigung, sondern eine äußere, durch die feudalistische Gesellschaftsordnung bedingte Einschränkung des Selbstgefühls und seines freien Ausdrucks im Spiele war. Denn auf Otlohs niedrige, d. h. nichtadlige Herkunft dürfte es sich beziehen, wenn er seine Scheu, sich zur

105) De tentat., l. c. 29 A; Fuit quidam clericus vitiis multis modis deditus . . .
106) ib. 29 B = De cursu spirituali XXI, 214 C.
107) Vita Odonis von seinem Schüler Johannes, MPL 133, col. 45.

Autorschaft der Biographie des Bonifatius zu bekennen, damit motivierte, daß sein Werk den Lesern verächtlich erscheinen würde, wenn sie seine „geringe Person" kennen würden. So war es auch gewiß nicht zufällig, daß der Gesprächspartner, der ihn bewog, die geplante Anonymität der in Dialogform abgefaßten Lehrschrift aufzugeben, damit „das Gedächtnis ihrer beider Person" erhalten bliebe, ein Mönch von hochadliger Herkunft, nobilissima Alemanorum stirpe ortus, war. Denn in der aristokratischen Oberschicht wirkte von dem heroischen Zeitalter her der ursprüngliche Ruhmesbegriff fort, der die Würde der Persönlichkeit an ihre Anerkennung durch die Gemeinschaft band — eine soziale Tradition, die von nicht geringerer Bedeutung war als die literarische, die, von der antiken Dichtung herkommend, in der Renaissance zum Durchbruch kam. In der Tat sind nicht bloß die weltlichen, sondern auch die geistlichen Autobiographien, die uns aus dem katholischen Mittelalter erhalten sind, weit überwiegend von Prälaten adliger Herkunft verfaßt, und in den wenigen andern Fällen waren es Männer, die trotz des mangelnden Familienansehens zu den höchsten Stellen in der kirchlichen Hierarchie emporgestiegen waren[108]); Otloh bildet hierin eine Ausnahme.

Ihm, dessen unverhohlenes Selbstgefühl auf seiner literarischen Produktion beruhte, liegt nun aber die Verbindung solchen Autorenstolzes mit dem Ruhmesgedanken, wie sie uns seit der Renaissance geläufig ist und auch im Mittelalter nichts Unerhörtes war, durchaus fern. Und dem ist so, obwohl er den Ruhm, der christlichen Lehre zum Trotz, keineswegs verachtete. Wurde ihm doch in jenem dramatischen Traumgesicht, wo ihn die Dämonen mit blasphemischen Anfechtungen bedrängten, von dem göttlichen Tröster Mut gemacht durch die Verheißung, daß ihn, wenn er im Glauben ausharrte, „im künftigen Leben ewiger Lohn und in dieser Welt Ruhm weit und breit" zuteil werden würde[109]). Den Nachruhm, den er solchermaßen für den standhaften Gottesstreiter in Anspruch nahm, hatte er bei seinen Schriften nicht im Sinne, so stolz er auch auf sie war. Wir stoßen hier auf eine andere, beschränktere Art des Selbstgefühls, die zu der klösterlichen Bücheratmosphäre wohl stimmt, aber dem Begriff des berühmten Schriftstellers vorausliegt.

Zwischen der literarischen Werkstatt in der Zelle des Mönchs und der breiteren Öffentlichkeit lag hier der mehr oder minder enge Kreis der Bruderschaft, in dem der Autor bekannt war, auch wenn er seinen Namen nicht oder nur mit dem Anfangsbuchstaben verzeichnete. Diese in der Gegenwart wirksamen menschlichen Beziehungen konnten den Bücher

---

[108]) So Abt Suger von St. Denis und Papst Coelestin V.

schreibenden Mönch, wie die an die fratres gerichteten Vorreden zeigen, bei seiner Arbeit tragen, aber sie hielten auch das Ansehen seines Werkes an das seiner Person gebunden. Wenn Otloh, um seine Scheu vor dem Bekanntwerden seines Autornamens zu rechtfertigen, spöttisch genug die hochnäsigen Kleriker zeichnete, die ein Buch, das von einem gewöhnlichen Mönch stammte, „mit gerunzelter Stirn und finsterem Blick" anzusehen pflegten, so mag man sich darüber wundern, mit welcher Selbstverständlichkeit hier „Scheelsucht und Herabsetzung" als vorherrschende Motive bei den Kritikern vorausgesetzt werden, und das in dem spezifisch religiösen Milieu und nicht in dem weltlichen, von der Rhetorik beherrschten Literaturbetrieb, wo diese Motive seit alters zu Hause waren[110]). Aber die Rolle, die in Otlohs Zeichnung der Gegensatz von Vornehm und Gering spielt, weist über die kleinpersönlichen Reibereien hinaus; denn darin bekundet sich, wie fern es jener Zeit lag, eine Schrift rein sachlich anzusehen, daß vielmehr bei der Beurteilung — von der Ketzer-Richterei abgesehen[111]) — Rang und Herkunft des Autors in erster Linie in Betracht kamen. Die geistige Leistung als solche bildete noch nicht einen eigenen Kern, an den sich das Bewußtsein der Persönlichkeit und ihre Schätzung ankristallisieren konnten, so daß sein Eigenname eine von Rang und Stand unabhängige Resonanz bekommen hätte. Die antike Proklamation des Adels des Geistes, die, wie wir sahen, schon von Rather vorangetragen worden war, war in dieser deutschen klösterlichen Welt des 11. Jahrhunderts augenscheinlich ohne Widerhall geblieben.

Statt sich zum Selbstgefühl der literarischen Persönlichkeit zu runden, nahm der Stolz auf die eigenen Schriften, den Otloh wohl besaß[112]), eine andere Richtung, die der Beschränkung des Geltungsbedürfnisses auf

---

[109]) Visio IV, l. c. 356 C.

[110]) Vgl. z. B. oben Band II, S. 407, (Anselmus Peripateticus).

[111]) Die Absicht, sich einer gegen die eigene Person gerichteten Kritik zu entziehen, scheint in jener Zeit der dogmatischen Streitigkeiten — man denke an Berengar von Tours und den Abendmahlsstreit, der in die Zeit von 1050—1080 fiel — nicht selten für die Anonymität entscheidend gewesen zu sein. Ein hervorragender — und hochgestellter — französischer Theologe wandte sich damals gegen die zeitgenössischen Schriftsteller, die „aus Vorsicht oder Unerfahrenheit ihre Namen zu unterdrücken pflegten"; sie seien „dem Wahnsinn der apokryphen Schriftsteller verfallen", die auf diese Weise verhindern wollen, „des Irrtums oder der Ketzerei überführt zu werden" (Petrus von Poitiers an Abt Petrus von Cluny (um 1140), MPL 189. 47, zitiert bei Curtius S. 506 f.). — Bei Otloh kommt diese geschichtliche Lage zum Vorschein, wenn er in seiner theologischen Lehrschrift seine Leser bittet, alles was darin etwa unrichtig wäre, seiner Unwissenheit zugute zu halten und ihm nicht böse Absicht (malitia) zuzuschreiben, MPL 146, 60 A.

[112]) Dies ist zu bemerken gegenüber der herrschenden Meinung, die z. B. in dem Büchlein über Abt Wilhelm von Hirschau (von A. Helmsdörfer) angegeben wurde; „Das Bewußtsein der wissenschaftlichen Bedeutung findet sich bei mittelalterlichen Autoren sehr selten ausgesprochen; bei Otloh und den Gregorianern fehlt es ganz" (a.a.O. S. 72).

den engen Kreis derer, die ihn „von Person und bei Namen" kannten, entspricht; wir finden bei ihm ausgeprägt, was einem rechten Benediktiner-Mönch wohl ansteht: das Selbstgefühl eines geistigen Arbeiters. Das Bücherschreiben war für ihn eine Arbeit, mit der er Gott dienen wollte. Das kommt in der Schrift über seine Schriften einmal in aller Naivität zum Ausdruck, als er von seinem Visionsbuch und dessen Entstehung berichtet. Er sah die Fuldaer Zeit, in der er es verfaßte, als die glücklichste Epoche seines Mönchslebens an, und zwar deshalb, weil er damals — es waren nur 4 Jahre —, von der Liebe der Klosterbrüder umgeben, sich in voller Ruhe „dem Schreiben und Abfassen von Büchern hingeben" konnte, im Gegensatz zu der „täglichen Unruhe", die ihn in St. Emmeram an der Arbeit hinderte infolge der vielen „Sorgen und des Kummers um die Zerstörung unseres Klosters". Und so ging er an die confessio laudis, zu der er sich damals gedrungen fühlte, wie ein rechter Gelehrter heran:

„Im Fuldaer Kloster aufgenommen und dort im Genuß der ersehnten Ruhe und Liebe, überlegte ich oft, wie ich Gott für diese Gnadengabe der Ruhe, die er mir gewährt hatte, Dank abstatten könnte. Denn es erschien mir als etwas Großes, daß ich in diesem Kloster friedlich einhergehen konnte. Daher war ich ganz von dem Gedanken an den Gott zu erstattenden Dank erfüllt und suchte lange, ob ich nicht einen geeigneten Stoff für ein Buch fände . . .[113])."

Mit der confessio laudis, die hier bei seinem Visionsbuch, ebenso wie bei seiner Bekehrungsgeschichte, das von der Tradition geheiligte Motiv zu seinen autobiographischen Schriften bildete, ging ein weiteres religiöses Motiv zusammen, das den Schriftsteller als geistigen Arbeiter im Mönchsgewand kennzeichnet. Er beschließt nämlich die Übersicht über seine Schriften mit der Erklärung, er habe zeigen wollen, daß er „nicht zwecklos eine Schrift nach der andern abgefaßt" habe[114]). Der Zweck lag bei den „spontan" wie bei den auf Bestellung verfaßten Schriften in dem Nutzen, den er damit zu stiften hoffte oder, wie er es faßt, in der Betätigung der Nächstenliebe.

Der schlichte Typus eines mittelalterlichen Gelehrten, der sich hier abzeichnet, erhält schärfere Umrisse in einem letzten Abschnitt der Autobiographie, der auf die Übersicht der eigenen Schriften noch folgt: einem Verzeichnis der von ihm abgeschriebenen Bücher. Da sehen wir, wie mit der geistigen die handwerkliche Arbeit des Gelehrten zusammenging, die gleichfalls von Gemeinschafts wegen geübt wurde und dabei doch das Gefühl des eigenen Könnens, ja der Meisterschaft gab. Otloh selber hat

---

[113]) De tentat. II, 53 B—C, vgl. 55 A. 58 A.

[114]) ne videar frustra scriptis alia addere scripta, De tent., l. c. col. 54 D.

das persönliche geistige Leben, das er innerhalb der streng geregelten Ordnung des klösterlichen Gottesdienstes führte, so beschrieben:

„Man sah mich zumeist mit Lesen, Schreiben oder dem Abfassen von Schriften beschäftigt, woraufhin mir die Leitung der Klosterschule übertragen wurde[115])."

Mit dem „Schreiben", das hier neben die literarische Produktion und das Lehramt gestellt ist, ist die Ausübung der Schreibkunst gemeint, die im Mittelalter von früh an eine geistige, eine religiöse Würde erhalten hatte.

Wir erinnern an die Erklärung Cassiodors, auf den die Einrichtung der klösterlichen Schreibstuben zurückging: „Soviel Worte des Herrn der antiquarius abschreibt, soviel Wunden empfängt der Satan[116])." Zu Otlohs Zeiten war die Pflege des heiligen wie des profanen Schrifttums durch die schreibkundigen Mönche längst zu einer festen Tradition geworden. Bezeichnend dafür ist ein Passus in den Satzungen des Kartäuser-Ordens, der gegen Ende des Jahrhunderts gegründet, d. h. von dem Benediktiner-Orden abgezweigt wurde. Bei den Kartäusern war es üblich, die Novizen (junge Männer von mindestens 20 Jahren) „möglichst alle das Schreiben lernen zu lassen[117])". Zu der Ausstattung der Mönchszellen gehörte das Werkzeug für die Schreibarbeit, das in der Ordensregel im einzelnen aufgeführt wird: Federn und Federmesser, Blei und Tinte, Schab- und Poliermesser für das Pergament, Zirkel und Lineal usf., von den Büchern aber heißt es da, daß sie „gleichsam die ewige Speise unserer Seelen" sind, und weiter, ähnlich wie einst bei Cassiodor:

„Soviel Bücher wir (ab)schreiben, soviel Herolde der Wahrheit schaffen wir uns, und wir dürfen von dem Herrn Belohnung erhoffen für alle, die dadurch vom Irrtum abgebracht oder in der katholischen Wahrheit vorangebracht wurden, sowie auch für all die, in denen dadurch die Reue über ihre Sünden und Laster erweckt oder das Verlangen nach dem himmlischen Vaterland entzündet wird[118])."

Das, was hier in einer Ordensregel als der Segen der Schreibarbeit beschrieben wird, ist dasselbe, was Otloh in seiner Autobiographie über die Absicht seiner zur „Erbauung" bestimmten Schriften ausführt, und in eben diesem Sinne führt er nun in der Autobiographie nach seinen Schriften auch die Hauptwerke auf, von denen er andern zuliebe Abschriften angefertigt hatte: das Meßbuch, das er 19mal abgeschrieben hat, 5mal die Evangelien mit oder ohne Einschluß der Apostelbriefe usw. Etwas Vergleichbares begegnet uns in einem arabischen Memoirenbuch aus jener

---

115) De tentat. etc., l. c. 57 B; Pro eo quod saepius legere, aut scribere, aut dictare videbar, scholasticorum cura mihi commissa est.

116) Vgl. Band II, S. 365.

117) Consuetudines Guigonis, Carthusiae majoris prioris V (zusammengestellt i. J. 1127), cap. 27 u. 28, 2: MPL 153, col. 691 f.

118) Ebenda c. 28, 2—4, MPL 153, col. 694 f.

Zeit, wo der Verfasser, ein syrischer Ritter, sich der vielen Abschriften rühmt, die er vom Koran angefertigt hatte[119]). Aber dort kommt dieser Ruhmestitel lediglich als ein Zeugnis für die Frömmigkeit in Betracht, hier dagegen spricht daraus zugleich das Bewußtsein der eigenen hervorragenden Leistung, und so bekommen wir hier, was wir in seiner Bekehrungsgeschichte vermißten, etwas von der Vorbildung des Verfassers zu hören; das Schlußstück beginnt umständlich genug mit einem Rückblick auf seine frühe Kindheit:

„Als kleiner Knabe in die Schulzucht gegeben, habe ich schnell lesen gelernt und begann dann weit früher als üblich und ohne Geheiß des Lehrers die Schreibkunst zu erlernen. In ungewöhnlicher Weise, heimlich, ohne Leitung mühte ich mich ab mit der Erlernung dieser Kunst. Daher kam es, daß ich die Feder beim Schreiben verkehrt zu halten pflegte und späterhin kein Lehrer mir das abzugewöhnen vermochte. Denn die lange Gewöhnung hinderte mich, es besser zu machen. Alle, die das sahen, sagten, ich würde niemals gut schreiben können. Aber Gott sei Dank ist es anders gekommen, wie das den meisten bekannt ist . . .[120])."

In diesem Zusammenhang ist hier Raum für die Bildungsgeschichte, die seit alters ein Bestandteil der Schriftsteller-Autobiographie war[121]). Otloh gibt den Ort an, wo er schreiben gelernt hat — im Kloster zu Tegernsee —, und erzählt weiter, daß er wegen dieser seiner Kunst als ein Wunderkind angesehen[122]) und, ein Kind noch, aus seiner Heimat fort nach „Franken", d. h. nach Hersfeld[123]), gebracht wurde, dem hessischen Kloster, das von Tegernsee aus reformiert worden war und einen berühmten gelehrten Schulmeister[124]) hatte. Dort hatte er „so viel Schreibarbeit zu leisten, daß er beinahe das Augenlicht verloren hätte". Auch eine Zeitangabe gibt er hier: in Hersfeld war er, „als Kaiser Heinrich starb" (d. h. i. J.1024). Dann die Fortsetzung dieser Tätigkeit nach seiner Bekehrung im Kloster St. Emmeram:

„Vielen Bitten nachgebend, war ich alsbald wiederum so fleißig mit Schreiben beschäftigt, daß ich diese Arbeit selten, außer an Festtagen und in den dazu ungeeigneten Stunden unterbrach."

Mit Bezug auf die Leitung der Klosterschule, mit der er betraut wurde, heißt es dann weiter:

„Durch all das wurde ich, dank Gottes Gnade, so eingespannt, daß ich oft meinem Körper die nötige Ruhe nicht gönnen konnte, und für die Bücher, die ich abzufassen strebte, hatte ich sehr oft nur an Festtagen und des Nachts Zeit . . .[125])."

In diesem Bericht ist kaum zu spüren, daß der Gelehrte, der von seinen Arbeiten spricht, ein Mönch war; nur der Zwischenruf: „per Dei gra-

---

[119]) Usâma ben Munkidh († 1188). Vgl. unten Abschnitt VII, Kap. 1.
[120]) De tentat. etc. col. 56 D. [121]) Vgl. Band I, 341 ff.
[122]) Cum in pueritia . . . viderer aliquid scribere nosse, miraculum non parvum praebui videntibus, De tentationibus etc. 57 A.
[123]) ib.; in Franciam translatus adhuc puer.
[124]) Probst Albwin. [125]) ita per Dei gratiam constringebar, ib. 57 B.

tiam" verrät das, da darin der Versuch liegt, die schwerlich so sehr unwillkommene Einspannung als eine unfreiwillige Art von Askese zu begrüßen. Vollends unverhüllt äußert sich der Stolz auf die eigene Leistung in den Sätzen, mit denen Otloh die Aufzählung der Hauptwerke seiner Schreibkunst beschließt:

„Ich habe diese Zeichen meiner Mühe und Arbeit hier vorgebracht, um dadurch Mönche, die sich dem Müßiggang ergeben haben, zu bekehren und zu einer dem Mönchsleben angemessenen Tätigkeit anzuspornen. Denn wenn sie auch so Großes nicht vermögen, so werden sie doch Leichteres zuwegebringen können[126])."

Wie beschränkt und kindlich mutet uns diese Vorstellung von großen Werken an! Man ahnt nicht, daß der emsige Schönschreiber seine Kunstfertigkeit auch zu anderen Zwecken verwandt hat, die in ihrer Art groß, aber durchaus nicht so harmlos waren: Otloh hat sich als frommer Urkundenfälscher im Interesse seines Klosters betätigt. In seiner Autobiographie spricht er davon nicht, und nur wenn man davon weiß, bemerkt man gelegentlich Andeutungen, die sich darauf beziehen. Aber wenn wir dem nachgehen, tut sich ein zeitgeschichtlicher Hintergrund auf, der seine Persönlichkeit in einem anderen Licht erscheinen läßt. Und von da aus wird erst ganz klar, was es bedeutet, daß uns diese mittelalterlichen Selbstzeugnisse trotz ihrer Vielfältigkeit nicht den ganzen Menschen sehen lassen.

5

Von Otloh sind, wie die Historiker nachgewiesen haben, gefälschte Urkunden über die Privilegien hergestellt worden, die dem Kloster St. Emmeram in alten Zeiten vom Kaiser und vom Papst angeblich erteilt worden waren. Sie sollten wahrscheinlich dem deutschen Kaiser und König, Heinrich III., vorgelegt werden, um von ihm die Befreiung des Klosters aus der Abhängigkeit von dem Regensburger Bischof zu erreichen. Wir mit unseren Rechtsbegriffen, nach denen die Urkundenfälschung ein Verbrechen ist, müssen uns wundern, den frommen Mönch auf solchen Schleichwegen zu sehen, und daß er in seiner Autobiographie darüber schweigt, verstärkt unsern Argwohn. Hier liegt ein psychologisches Problem vor, das aber nicht bloß den einzelnen Menschen und seinen Charakter, sondern den ganzen Stand betrifft, der im Besitz des Schreibmonopols war, und die in diesem geistlichen Stande herrschenden Anschauungen von dem, was in den Geschäften der irdischen Welt recht und was unrecht ist. So wird bei dem Versuch, diesen Schleichwegen

[126]) De tentationibus etc. 58 C.

nachzugehen, die mittelalterliche Gebundenheit der Persönlichkeit von einem zentralen Punkte: dem sittlichen Bewußtsein aus beleuchtet.

Historisch angesehen, handelt es sich um eine politische Aktion, die damals allenthalben in der katholischen Christenheit im Verfolg der innerkirchlichen Reformbewegung einsetzte. Wie die Kirchenfürsten um Unabhängigkeit von den weltlichen Herrschern kämpften, suchten die Klöster, die durch die sittlich-religiöse Reform zu neuem Ansehen und einer Fülle von Schenkungen gelangt waren, sich von der Übermacht der Bischöfe zu befreien, die das ihnen zustehende geistliche Regiment nicht selten zu den weltlichen Zwecken mißbrauchten; das Recht zur Verfügung über die Klostergüter war dabei ein Hauptpunkt des Streites. In Regensburg begannen diese Streitigkeiten alsbald nach dem Tode des ehrwürdigen Bischofs Wolfgang (995), der, aus dem Mönchtum hervorgegangen, die Reform von St. Emmeram in die Wege geleitet hatte; sie waren also schon seit Jahrzehnten im Gange, als Otloh nach Regensburg kam, aber ihm fiel dann augenscheinlich eine führende Rolle in dem Befreiungskampf zu. Er beteiligte sich daran publizistisch. Seine zur „Erbauung" bestimmten Schriften sind nicht so harmlos fromm, sondern haben, wie wir schon bei seiner Biographie des Bischofs Wolfram bemerkten, einen politischen Nebenzweck. Er kommt in ihnen von früh an immer wieder auf die „Zerstörung" der Klöster, wie er es nennt, zu sprechen, d. h. ihre Beraubung durch die habsüchtigen Machthaber, die geistlichen wie die weltlichen. Durch diese Klagen, die sich vornehmlich auf den klösterlichen Besitzstand beziehen, unterscheidet er sich von den andern zeitgenössischen Sittenpredigern. Das war indes nicht, wie man gemeint hat[127]), ein bloß materielles Interesse, sondern ein Festhalten an dem heiligen Priesterkodex. Es geht, so eifert er, um den Zehnten, der denen gebührt, die dazu berufen sind, für das Heil der andern Menschen zu beten. Er konnte sich dabei auf die Benediktiner-Regel berufen, die keine andere Verwendung des Klostergutes kennt, als für den Unterhalt der Mönche sowie für Gäste, Pilger und Arme[128]). Dieses alte, durch die heiligen Schriften, die Canones, verbürgte Recht wiederherzustellen und Abhilfe zu schaffen gegenüber den Mißbräuchen, die mit dem Eindringen des Feudalismus in die kirchliche Ordnung aufgekommen waren, das ist der Mahnruf, den er bei jeder Gelegenheit erhebt.

Mit dieser Richtung seiner Schriftstellerei ging die bedenkliche Verwendung seiner Schreibkunst Hand in Hand. Bereits bei seiner Auf-

---

127) Vgl. Budde a. a. O. S. 40.

128) Regula S. Benedicti, c. 53: vgl. Budde a. a. O. S. 29.

nahme in St. Emmeram kam, wie er bemerkt[129]), seine „Bewandertheit im Schreiben" ebenso in Betracht wie seine Gelehrsamkeit; von beidem versprach man sich im Kloster „rechten Nutzen". Diese Nützlichkeit wurde aktuell, als sich im Jahre 1055 eine ungewöhnlich günstige Aussicht für den Erfolg der Selbständigkeitsbestrebungen des Klosters eröffnete. Der Bischof von Regensburg hatte sich an einer gegen den Kaiser gerichteten Verschwörung beteiligt, die rechtzeitig entdeckt wurde, und war durch ein Fürstengericht zu strenger Haft verurteilt worden. Damals wurden in dem Kloster, wie Otloh es in einem seiner Visionsberichte ausdrückt[130]), „die Privilegien aufgefunden", die dem Kaiser die beste Handhabe gaben, St. Emmeram die ersehnte Freiheit zu verschaffen. „Die Privilegien", d. h. die Urkunden, die Otloh selber mit großer Kunst und Kenntnis hergestellt hatte: eine päpstliche und vier kaiserliche, auf die Namen Karls des Großen, Ludwigs des Frommen, Arnulfs und Ottos des Großen. Sie sollten beweisen, daß St. Emmeram schon seit alters, seit den Tagen Karls des Großen, ein königliches Kloster, also reichsunmittelbar gewesen sei und kein Eigenkloster der Bischöfe von Regensburg, die daher zu Unrecht einen Anteil an dem Klostergut und die Entscheidung bei der Abtwahl beanspruchten[131]). Die wohlvorbereitete Aktion schlug fehl infolge des plötzlichen Todes des jungen Kaisers, der in dem Jahre nach dem mißglückten Attentat eintrat. Dem Ende nahe, erfüllte er als frommer Christ das Gebot, sich mit seinen Feinden zu versöhnen; so wurde der Bischof von Regensburg aus der Haft entlassen und wieder in sein Amt eingesetzt. Der allzu frühe Tod Kaiser Heinrichs III., der für ganz Deutschland eine furchtbare Katastrophe bedeutete, war solchermaßen auch für die kleine Gemeinschaft, der Otloh angehörte, ein schwerer Schlag. „Wir Mönche", heißt es in jenem Visionsbericht, „hatten danach eine so große Verfolgung wie nie zuvor von dem Bischof zu erdulden[132])." Aber diese Ereignisse erschütterten nicht den Glauben der Mönche an ihr gutes Recht, vielmehr zeigt sich jetzt, wie tief dieser Glaube wurzelte: Otloh erklärt den Mißerfolg als eine gerechte Strafe Gottes dafür, daß er und die anderen Mönche „mehr auf menschliche als auf Gottes Hilfe gebaut" hatten. Es erfüllte sich damit eine prophetische Vision, die einer der Mönche von St. Emmeram gehabt hatte: „daß unserm Kloster eine sehr große Gnade von Gott zuteil werden würde, falls wir das nicht durch eine schwere Sünde verhinderten". Die schwere Sünde war nicht das Fäl-

[129]) Otlohni liber visionum, visio III, MPL a. a. O. col. 348 B; monachi profectuosum sibi arbitrabantur meum scire in scribendo vel in docendo canonicos quoslibet.
[130]) Visio IV, ib. 364 B. Vgl. Budde a. a. O. S. 45.
[131]) Vgl. Budde a. a. O. S. 36 ff.
[132]) Visio X, ib. col. 364 B.

schen der Urkunden, sondern der Versuch, durch den Kaiser das zu erreichen, was als eine freie göttliche Gnadengabe erwartet und erfleht werden sollte. Damit ist gesagt, daß das Ziel, um des willen Otloh die Urkunde hergestellt hatte: die Eigenständigkeit des Klosters, nach seiner Überzeugung von Gott selber gewollt war, und das war die Überzeugung aller beteiligten Mönche, wie sie in jener Vision zum Ausdruck kam.

Damit kommen wir auf das menschliche Problem zurück, bei dem wir einhielten. Wenn Otloh scheinbar heuchlerisch von den „aufgefundenen" Privilegien spricht, die er selbst angefertigt hatte, so muß man bei dieser Heuchelei den unbedingten Gottesglauben in Rechnung ziehen, der nicht bloß Berge zu versetzen, sondern den Gegensatz zwischen Trug und Wahrheit aufzuheben vermag. Urkundenfälschungen, wie wir es mit unserem modernen, individualistischen Begriff nennen, waren durch das ganze Mittelalter hin derart verbreitet, daß man geradezu von der „mittelalterlichen Fälscherindustrie" gesprochen hat[133]), die in geistlichen Anstalten, in Kirchen und Klöstern, betrieben wurde. Das bekannteste Beispiel ist die sogenannte Konstantinische Schenkung, eine im Auftrag des Papstes angefertigte Urkunde des römischen Kaisers, die bei der Begründung des Kirchenstaates eine entscheidende Rolle gespielt hat (um 750). Andere Beispiele zeigen, daß solche Urkunden zur historischen Sanktionierung eines bestehenden Zustandes dienten. So bei den großen Universitäten, die, seit dem 12. Jahrhundert emporblühend, ihre Gründung auf die berühmten alten Herrscher zurückführten, Paris auf Karl den Großen, Oxford auf Alfred den Großen. In diesen Fällen, wo kein politischer Zweck, sondern nur Körperschaftseitelkeit mitspielte, kann man deutlich die uns fremde, flächenhafte Anschauung von der geschichtlichen Welt erkennen, die den Betrug glaubwürdig machte und ihn als durchaus nicht unehrenhaft erscheinen ließ. Wie ein englischer Historiker, der den mittelalterlichen Fälschungen eine lehrreiche Abhandlung gewidmet hat, mit Bezug auf den Altersanspruch der beiden großen Universitäten erklärt:

„Im XIII. und XIV. Jahrhundert hatten sie eine so große Stellung gewonnen, daß es undenkbar erschien, es hätte eine Zeit gegeben, wo diese so hochvornehmen Gründungen nicht existierten und daß man es ihren Angehörigen als Pietätlosigkeit ausgelegt hätte, wenn sie nicht nach den in der fernen Vergangenheit liegenden Wurzeln suchten[134])."

Dieser Anschauung entsprechend möchten wir lieber als von einer

---

[133]) Vgl. Fritz Kern, Recht und Verfassung im Mittelalter, HZ 120. 1919, Sonderausgabe 1952, S. 36.

[134]) T. F. Tout, Mediaeval Forgers and Forgeries, in Bulletin of the John Rylands Library 5. (1918—19), S. 212 ff.

Fälscherindustrie von einem anonym geübten Kunsthandwerk sprechen. Wie es in dieser Abhandlung weiter heißt:

„Die Namen der Meister dieser Kunst sind für uns durch einen dezenten Schleier der Anonymität verhüllt, ob sie nun das Fälschen mit böser Absicht ausübten oder aus Tradition oder einfach um des Fälschens willen, aus reiner Freude an kunstvollem Trug . . ..[135])."

Bei Otloh kommt gewiß weder Böswilligkeit noch reine künstlerische Freude am Trug in Betracht, wohl aber die „Tradition", wenn man darunter nicht bloß das unbedenkliche Begehen der herkömmlichen Wege versteht, die im Mittelalter nicht einmal als strafbar galten[136]), sondern insbesondere den frommen Glauben, daß das, was gegenwärtig zu Recht besteht — oder bestehen sollte —, in Wahrheit immer so gewesen sein müsse. Mit dem flächenhaften Geschichtsbild kommt hier die sittlich-religiöse Anschauung der Angehörigen lokalpatriotischer Gemeinschaften zusammen, daß das, was sie für ihr gutes Recht halten, in der von Gott regierten Welt auch von alters her zu Recht bestehe. Wir stoßen hier auf einen Rechtsbegriff, der uns befremdet, der aber als charakteristisch für das Mittelalter zu gelten hat. Das ist von einem hervorragenden deutschen Historiker klargestellt worden, der die geistigen Grundlagen des mittelalterlichen Rechtslebens — nicht die von den gelehrten Juristen vertretenen, sondern die volkstümlichen — aufzudecken versucht hat, ein Versuch, zu dem er durch die Aufgabe geführt wurde, die „massenhafte Fälscherei" zu erklären[137]), die im Mittelalter, diesem eminenten „Zeitalter des Glaubens", betrieben wurde.

Während man in der Regel dieses befremdliche Treiben schlechtweg als ein Zeichen für die „Abstumpfung des sittlichen Gefühls[138])" anzusehen oder auf die jesuitische Moral, wonach der Zweck die Mittel heiligt, zurückzuführen pflegt, bekommen wir hier eine lehrreiche Aufklärung des geschichtlichen Phänomens. Nach diesen Darlegungen galt im Mittelalter das Recht — gleich allen geistigen Gütern, die, wie wir es fassen, in dem Werte erzeugenden Prozeß der Geschichte hervorgebracht werden — als „ein Stück der göttlichen Weltordnung", in vollem Gegensatz zu unserem modernen Begriff des positiven, von Menschen gesetzten Rechts. Den Menschen obliegt es, das wahre Recht zu „finden"; einmal gefunden, hat es auch für die Menschen den dauernden Bestand, der ihm an sich, d. h. von Gott aus, zukommt. Sein Bestand ist greifbar in dem Herkommen, wo wir vom Gewohnheitsrecht sprechen, das aber nach der mittelalterlichen Ansicht nur insoweit Rechtskraft besaß, als es wahres

135) ib. 218. 136) ib. 210 ff.
137) F. Kern a. a. O. S. 52.
138) F. v. Below S. 10 f.

oder „gutes" Recht war, d. h. den sittlich-religiösen Forderungen entsprach; denn Recht und Sittlichkeit bildeten für das Mittelalter eine ungeschiedene Einheit[139]). Aus dieser Anschauung wird begreiflich, wie groß die Verführung war, den tatsächlichen Verhältnissen einen Zustand unterzuschieben, wie er — nach dem Glauben der Beteiligten — von Rechts wegen sein sollte. Die äußere Möglichkeit dazu war durch die in jenem Zeitalter vorherrschende Rechtsunsicherheit: die Spärlichkeit und Unsystematik der Aufzeichnungen, den Mangel geordneter Gesetzbücher usw. gegeben[140]), die innere Möglichkeit durch den mangelnden Sinn für die lautere geschichtliche Wahrheit, ein Mangel, der im Mittelalter noch so bestand, wie wir es einst für die Antike feststellten[141]). Wenn diese immer bereitliegende Möglichkeit ergriffen wurde, so konnte das unter Umständen wohl mit gutem Gewissen geschehen. Damit ergibt sich eine Art Ehrenrettung für den mittelalterlichen Begriff der pia fraus, der uns so anrüchig vorkommt. Der Forscher, dem wir hier folgen, äußert sich darüber so:

„Ich bin überzeugt, wenn es sich auch mangels Fälscherkonfessionen des Mittelalters schwer quellenmäßig belegen läßt, daß manch ein für sein Kloster Urkunden komponierendes Mönchlein, von Fälscherheiligen wie Pseudo-Isidor ganz abgesehen, in seinem Maulwurfsbau sich den Himmel verdient hat. War es denn nicht sozusagen aus Vernunft, Rechtsgefühl, leisen oder lauten Überlieferungen usw. klar und einleuchtend, daß jener Acker nicht dem bösen Vogt gehören kann, da er doch so geschnitten ist, daß er zu dem anstoßenden Klostergut ursprünglich gehört haben muß. Ist nicht klar, daß Konstantin, als er nach Neurom ging, in Altrom den Papst zum Erben einsetzen mußte? . . .[142])."

Diese Ansicht wird durch Otlohs Selbstzeugnisse bestätigt, die uns in dem Schönschreiber und Schriftsteller die Figur des geistigen Arbeiters im Dienste Gottes erkennen lassen. Nur haben wir es uns danach nicht so vorzustellen, als ob das „Mönchlein" heimlich in seiner Zelle wie in einem „Maulwurfshügel" mit der Fälscherarbeit beschäftigt war, sondern es war eine Aktion, die die kleine Gemeinschaft anging, zu der er gehörte, und so war auch das Gewissen, soweit es dabei sich regte, nicht das des einzelnen, sondern ein Gemeinschaftsgewissen. Hier zeigt sich die mittelalterliche Gebundenheit des einzelnen an einem Punkte, wo wir von ihm ein freies verantwortliches Handeln erwarten. In seiner Autobiographie aber hat Otloh diese heikle Angelegenheit, die gewiß zu den Hauptereignissen seines Lebens gehörte, nur nebenher berührt, in einem biographischen Passus, den er in die Übersicht seiner Schriften eingefügt hat:

„Dreißig Jahre hatte ich in unserem in Regensburg gelegenen Kloster zugebracht und sah, daß es von den Bischöfen durch vielfältige Verfolgung zerstört wurde, aber

139) Kern a. a. O. S. 11 ff. 140) Ebenda S. 47 ff.
141) Band I, S. 193 ff. 142) Kern a. a. O. S. 50.

immer hoffte ich noch, daß es besser werden würde; da kam es durch Gottes verborgenen Ratschluß ganz anders als erwartet. Auf welche Weise die Zerstörung erfolgte, das zu erzählen, überlasse ich anderen, da es nicht kurz erzählt werden kann und ich diese ungereimten Dinge (ineptias) hier nicht darlegen will. Ich will nur berichten, was schließlich geschah. Nachdem ich die völlige Zerstörung der äußeren und der inneren Güter (commoda) unseres Klosters erkannt hatte, aber außerstande gewesen war, etwas dagegen auszurichten, vielmehr von einigen jungen Mitbrüdern beim Bischof verklagt worden war und mir von diesem und seinem Vertrauten viele gegen mich gerichtete Drohungen zu Ohren gekommen waren: da erbat ich von dem Abt Urlaub und begab mich, als ob ich bald wiederkehren würde, auf den Weg in das Kloster Fulda. Aber zweifellos hätte niemand eine solche Zerstörung über uns bringen können, wenn es ihm nicht durch Gottes gerechten Ratschluß und wegen unserer Sünden erlaubt worden wäre. Das ist daraus zu ersehen, daß in dem Jahre meines Fortganges, dem Jahre 1062 nach der Inkarnation des Herrn, unser Kloster von einem nie genug zu beklagenden Brand heimgesucht wurde[143]."

Hier spricht derselbe feste Glaube, der in jener prophetischen Vision von der vereitelten göttlichen Absicht der Rettung des Klosters vor der „Zerstörung" sich äußerte: obwohl das ersehnte Ziel im Sinne Gottes war, muß Er doch auch die Verfolgungen gewollt haben, und das ist erklärbar nur aus den Sünden der Mönche, für die der Brand des Klosters die offenbare Strafe war. Mit dieser Katastrophe fiel die unerwartete Wendung in Otlohs eigenem Leben zusammen; daher die Angabe der Jahreszahl, die in mittelalterlichen Autobiographien, soweit sie nicht von Fürsten stammen, etwas Ungewöhnliches ist und auch bei Otloh nur an dieser einen Stelle sich findet. Wo solche Emphase auf den Zusammenfall des eigenen Schicksals mit dem der nächsten Gemeinschaft gelegt ist, fällt es um so mehr auf, daß Otloh den langen, schicksalsvollen, sein halbes Leben umfassenden Zeitraum vor seiner „Flucht" nach Fulda so kurz abtut. Es liegt nahe, diese Zurückhaltung daraus zu erklären, daß hier einer der wunden Punkte in seinem Selbstgefühl war, die keiner gern berührt[144]. Aber er übergeht in seiner Autobiographie nicht bloß jene bedenklichen Machenschaften seiner Schreibkunst, sondern auch eine sozusagen wissenschaftliche Leistung, deren er sich ganz besonders hätte rühmen dürfen.

Das betrifft seine Biographie des heiligen Bonifatius. In diesem Werk hat er nicht bloß, wie es das Zeitübliche war, eine alte Lebensbeschreibung des Heiligen stilistisch bearbeitet, sondern er hat bei seiner Bearbeitung den Briefwechsel des Bonifatius zugrunde gelegt, der — ein glücklicher Zufall — in dem Fuldaer Kloster aufbewahrt wurde, in dem Otloh das Buch abfaßte. Der Körper desselben besteht aus Auszügen aus diesem Briefwechsel, die kapitelweise auf den biographischen Inhalt hin, mit entsprechenden Überschriften, in ungefährer chronologischer Folge, rein

143) De tentat. 53 A. 144) Vgl. Band I, 13.

quellenmäßig, ohne Zwischenbemerkungen des Biographen, zusammengestellt sind. Es war ein bahnbrechender Fortschritt über die herkömmliche Pflege der Heiligenlegende hinaus. Ein berufener Beurteiler äußert sich darüber so:

„Beim Studium der Briefsammlung ging ihm die Einsicht auf, daß Geschichtsschreibung, soweit es möglich ist, auf die ersten Quellen gegründet werden muß. In diesem Gedanken hat er nicht nur die Form der alten Biographie geglättet, sondern er hat sie aus den Briefen erweitert und damit die erste, hauptsächlich auf urkundlichem Material beruhende Biographie geschaffen, die es gibt[145])."

Und Otloh tat diesen Schritt wohlweislich. In dem Prolog zu der Biographie bezeichnet er die Einfügung der Briefe ausdrücklich als sein Werk und rechtfertigt sie damit, daß die große „Autorität" des Bonifatius, d. h. das Ansehen, das er beim Papst, dem fränkischen König usw. genoß, nirgendwo so sehr bezeugt wäre wie in seinen Briefen[146]). In der Übersicht über seine Schriften aber sagt er von diesem Buch nur das Übliche: er sei der Bitte der Fuldaer Brüder nachgekommen, die alte, in „schwieriger Schreibart" (difficili stilo) abgefaßte Vita in eine „etwas leichtere Fassung" zu bringen. Dabei hat er sich sonst in dieser Übersicht durchaus nicht auf die äußeren biographischen Daten beschränkt, sondern es war ihm um eine zusammenfassende Würdigung seiner literarischen Produktion zu tun; aber die Werte lagen für ihn nicht da, wo wir sie mit unserem Begriff der Persönlichkeit des Schriftstellers suchen.

Noch ein Beispiel dafür. Mehr als die Hälfte des Raums, den die Übersicht einnimmt, ist drei „Büchlein" gewidmet, die er „zu einem Band (volumen) vereinigen wollte[147])", obwohl er sie „zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Stile ediert" hatte. Bei diesem Plan eines aus drei Teilen zusammengesetzten Ganzen schwebte ihm die heilige Trinität vor, der er auf diesem Wege seine Verehrung zollen wollte, aber er hatte dabei auch eine systematische, von ihrer chronologischen Folge abweichende Anordnung dieser drei Schriften im Sinne; es sollte ein stufenweiser Aufstieg sein, ähnlich wie er ihn in der Abfolge seiner Anfechtungen gefunden hatte. Aber er hat dafür hier ein sehr anderes Bild als das vom Wachsen der Ähre aus dem Samenkorn, ein spezifisch mönchisches Bild, das von der gemeinsamen Mahlzeit im Refektorium hergenommen ist: auf den ersten Gang, das geistliche Lehrgedicht, mit dem er seine Schriftstellerei begonnen hatte, sollte das Visionsbuch, das durch Bei-

145) Hauck III, 946. — Anders urteilte Manitius, der (II, 93) die Biographie als eine „recht unbedeutende Arbeit" abtat; eine „Kompilation aus Quellen, die uns zumeist bekannt sind". „Der Charakter der Biographie löst sich fast völlig auf."

146) Otlohni vita S. Bonifatii, Praefatio ad monachos Fuldenses, MPL 89, 654; in nullis (literis) major beati praesulis auctoritas quam in epistolis . . . esse videtur.

147) De tentat. II, col. 51 B-54D.

spiele statt durch „Sentenzen" belehrte, als ein besseres Gericht folgen, das nicht wie jenes bloß mit Wasser, sondern mit einem Zusatz von Essig gekocht und mit Pfeffer gewürzt wäre; die dritte Schrift aber — der Dialog, in dem er als Verfasser sowohl wie als belehrender Gesprächsführer auftrat — bildete den letzten, feinsten, kunstvoll aus dem besten Material wie für Ehrengäste zubereiteten Gang; denn darin wurden die höchsten Fragen behandelt und „Sentenzen" — d. h. autoritative Lehrsätze — vorgebracht, die Gottes Gnade und Barmherzigkeit, seine Gerechtigkeit und dazu die Freiheit des den Menschen gegebenen Willens betreffen.

Auf eine solche Vorstellung von dem Zusammenhang des Ganzen, der diese drei „spontan" von ihm verfaßten Schriften verbindet, läuft der literarische und theologische Ehrgeiz des Mönchs hinaus, der doch auch davon zu sagen wußte, daß ein Werk aus Erleuchtung, aus einem unverbergbaren Gefühl der Wissensfülle, aus „unsagbarem und ungewohntem Feuereifer" entspringt. Aber das sagt er nicht in dem Bericht über seine Schriften, sondern in seiner Bekehrungsgeschichte. Diese beiden Teile seiner Autobiographie stehen unverbunden nebeneinander[148]), so daß uns ihr Kontrast in die Augen springt: zuerst das religiöse Erlebnis, dessen ethischer Sinn sich darin zusammenfaßt, daß der Mensch nichts aus eigener Kraft vermag, sondern alles, was er vollbringt, Gott allein zu danken hat, und dann das Selbstgefühl des Schriftstellers, der den Lesern ein vollständiges Mahl zu ihrer geistigen Nahrung vorzusetzen verspricht, ja des Schönschreibers, der sich rühmt, daß ein anderer nicht so leicht „so Großes" wie er werde leisten können. In der unbekümmerten Abfolge dieser gegensätzlichen Grundzüge zeigt sich, daß die Selbstauffassung hier nicht um eine eigene Mitte der Persönlichkeit kreist, wie sie denn auch nicht aus einer solchen Einheit hervorgegangen ist. Aber zu diesem allgemeinen Sachverhalt, auf den wir immer wieder stoßen werden, kommt hier hinzu, daß in Otlohs Selbstzeugnissen die beiden Brennpunkte des geistigen Lebens: die religiöse Ergriffenheit und die literarische Komposition sichtbar werden, um deren inneren Bezug es sich in der späteren Entwicklung der mittelalterlichen Autobiographie handeln wird, die nicht bloß von Geistlichen, sondern auch von Dichtern getragen wurde.

---

[148]) Der Übergang erfolgt durch eine bloße Und-Verbindung. Zum Schluß der Bekehrungsgeschichte heißt es: „Dies schrieb der oben genannte Kleriker, um zu zeigen . . ." Dann geht es weiter: „Scripsit et idem clericus multa alia . . .", Tentat. II, 51 A.

ZWEITES KAPITEL

Die Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent Confessio laudis, Visionsbericht, Klosterchronik und memoirenartige Zeitgeschichte

Während bei Otloh die beiden hauptsächlichen Themen seiner Autobiographie, die Anfechtungen und die literarischen Arbeiten, in primitiver Weise durch bloße Beiordnung zusammengestellt sind, hat Abt Guibertus von vornherein das eigene Leben als Ganzes, wie der Titel[149]) das anzeigt, zum Thema seiner Schrift genommen, aber dadurch wird nur um so auffälliger, wie uneinheitlich, aus heterogenen Stoffen und Formelementen zusammengesetzt, die Darstellung ist, und wie dabei gerade auch solche Lebensbezüge außer Betracht bleiben, die unserm auf die Persönlichkeit des Autors gerichteten Blick als wesentlich erscheinen. In das halbe Jahrhundert, das zwischen Otlohs Autobiographie und der Wiberts liegt, fällt der erste Kreuzzug. Guibertus, damals noch ein einfacher Mönch im Kloster St. Geremar in Fly, hat dies größte geschichtliche Ereignis seiner Zeit als Vierzigjähriger miterlebt und gut zehn Jahre später (wohl zwischen 1108 und 1112), nunmehr Abt von St. Maria in Nogent, in literarischer Form dargestellt, „literarisch", d. h. in der Weise, daß er eine anonyme Chronik, die noch während des Kreuzzuges im Orient unter dem Titel „Gesta Francorum" abgefaßt worden war, in dem herkömmlichen rhetorisch-historischen Stil bearbeitete und durch anekdotische und biographische Erzählungen ergänzte, wobei er als rechter Schriftsteller auch Vers-Einlagen zum Schmuck hinzutat[150]). Er war stolz auf dieses Werk, das er dem Bischof von Laon gewidmet hat; in der Vorrede bezeichnet er sich als einen „im Alter, Rang und der Erfahrung

---

[149]) *Venerabilis Guiberti abbatis S. Mariae de Noviginto* (1053—1124). *De vita sua sive Monodiarum libri tres*, MPL 156, col. 837—962 (nach der ersten Edition von Dachery 1651). Inzwischen ist eine kritische Ausgabe erschienen, besorgt von Bourgin in der *Collection des Textes pour servir à l'étude etc. de l'histoire*, Paris 1907. Auf diese Ausgabe beziehen sich die im folgenden angegebenen Seitenzahlen.

Eine französische Übersetzung bei Guizot, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France* t. 9—10, Paris 1825. Eine englische Übersetzung erschien in London 1925. — Den Nebentitel „Monodiai" (Einzelgesänge, ein für Monologe in der griechischen Tragödie, dann für Trauer-Reden, nach dem Vorbild von Aristides Rhetor geläufiger Titel) konnte ich in dieser Verwendung zur Bezeichnung einer Autobiographie sonst nicht feststellen. —

Vgl. DVS III (1925) S. 566 ff. Der dort abgedruckte Aufsatz ist im folgenden Kapitel neu durchgearbeitet.

[150]) Gesta Dei per Francos, MPL 156, col. 465—560, 678—834.

Fortgeschrittenen", der mit Gottes Beistand ein „alle Geschichten des jüdischen Krieges übertreffendes" Werk herzustellen hoffte[151]). Gewiß kein kleiner Anspruch, mit dem altberühmten Josephus zu wetteifern! Aber in seiner Vita, die er drei Jahre später abschloß (1115), erwähnt er dieses Werk nicht. Er geht dort freilich auf seine Schriften, auch die theologischen, von seinem Erstlingswerk abgesehen, überhaupt nicht ein — vielleicht weil er nicht mehr dazu kam; denn anders hat er es mit seinen oratorischen Leistungen gehalten: einige seiner Predigten sind im Wortlaut in die Erzählung eingefügt. Aber nicht nur über sein Geschichtswerk, sondern auch über das erregende Erlebnis des Kreuzzuges, den er anderwärts als das allergrößte Ereignis preist, „glanzvoller als alle Wunder des Alten Testaments[152])", fällt in der Autobiographie kein Wort. Dabei ist diese ein ungewöhnlich umfangreiches Werk; in dem Abdruck bei Migne füllt es 125 Kolumnen. Es ist, soviel ich sehe, die erste umfassende Autobiographie, die uns aus der mittellateinischen Literatur überkommen ist, „umfassend" in dem Sinne, daß darin das Leben des Autors in seiner Breite sowohl wie in seinem zeitlichen Verlauf von Abstammung und Geburt an behandelt ist. Aber wenn man angesichts dieser uns als das Normale erscheinenden Anlage erwartet, hier eine einheitliche, von der Person des Autobiographen zusammengehaltene Lebensgeschichte zu bekommen, so geht man fehl.

Die Uneinheitlichkeit springt ins Auge, wenn man Anfang und Ende der Schrift zusammenhält. Sie beginnt in Nachbildung von Augustins „Konfessionen" höchst christlich als Sündenbeichte und Dank für die Gnaden des barmherzigen Gottes; und am Ende wird sie zu einem Dokument der weltlichsten Art der Menschenauffassung, der Auffassung des handelnden Lebens im Stil der Memoiren aus der Sphäre einer frivolen aristokratischen Gesellschaft: Memoiren von der spezifischen Art, die auf dem französischen Boden, auf dem man sie schon in früherer Zeit beobachten zu können gemeint hat[153]), eine so breite Entfaltung finden sollte. Und dies beides: die überlieferte, an die kirchliche Praxis der Beichte angeglichene Form der Konfession einerseits, die neu sich bildende Art der Memoiren anderseits, sind nur die beiden Extreme, zwischen denen eine ganze Reihe von Formen der Selbstdarstellung und Selbstbesinnung hier nebeneinander liegen.

---

151) At ego juventute (!), gradu, experientiaque provectior . . . Ebenda, praefatio.
152) Ebenda l. VIII, cap. 5; l. VII, c. 4, § 9.
153) Vgl. Band II, S. 315, 367 ff.

1

Vielförmig ist diese Lebensbeschreibung: so wie das in ihr geschilderte Leben selbst. Es ist das Leben eines Mönches, aber das Mönchtum ist nicht der wesentliche Inhalt dieses Lebens, und auch nicht sein eigentliches Ziel. Unter der religiösen Konvention regen sich verhalten, verdeckt, aufbegehrend die weltlichen Mächte der Zeit. Wibert, Franzose trotz des germanischen Namens, der in der Latinisierung — Guibertus — durchscheint, stammte aus einem der alten Adelsgeschlechter Frankreichs, vom romanisierten Stamm der Franken in der Pikardie. Zum geistlichen Stand war er bestimmt worden, noch bevor er das Licht der Welt erblickt hatte; in der schweren Stunde, als Mutter und Kind schon aufgegeben waren, beschloß die versammelte Familie das Gelöbnis vor dem Altar der heiligen Jungfrau: „wenn die Geburt gut endete, sollte das Kind, falls es männlich wäre, als eine Gott geweihte Gabe und ihm selbst zum Heil, unter die Kleriker gegeben werden, falls vom geringeren Geschlecht, der entsprechenden Profession zugeführt werden". Es war nur ein Akt der Verzweiflung; man konnte sich nicht anders helfen in der Not; Wibert erklärt: es war gerade Ostersonntag, deshalb konnte in der Kirche, obwohl sie der Familie gehörte, ein Offizium eigens für die Mutter nicht veranstaltet werden.

Das Gelübde ist gehalten worden. Auf der Burg seiner Väter wurde der junge Adlige für den geistlichen Stand erzogen. Der Vater, der mit seinem Lehnsherrn, König Heinrich I. von Frankreich, in den Kampf gegen den Herzog der Normandie gezogen war, geriet in Gefangenschaft und fand dort den Tod, als Wibert noch keine 8 Monate alt war. Die hart bedrängte, seit je bedrückte Mutter, die ihren Liebling verwöhnte, ihn wie einen Prinzen anzog, sorgte für seine Erziehung: sie nahm für den kleinen, erst vierjährigen Knaben einen Kleriker aus der Burgstadt als „Pädagogus" ins Haus, und der hatte zweierlei zu lehren: „die Anfangsgründe der ganzen honestas" — „alles was zur Bescheidenheit, Sittsamkeit und Feinheit des Benehmens (elegantia) gehört" — und die „Grammatik", d. h. Lesen und Schreiben und die Worte richtig setzen im Latein. Mit zwölf Jahren wurde Wibert dann in ein Kloster getan. Indes war durch diese Entscheidung der Lebensgang nicht festgelegt; die geistliche Bestimmung als solche bedeutete für die aristokratische Familie keinen Vorzug, die Wünsche gingen in anderer Richtung. Über die Absichten seines Vaters erklärt Wibert: „Da meine hübsche Gestalt und die Lebhaftigkeit, die bei einem so kleinen Kind nur das Natürliche ist, nach seiner Meinung für die Welt taugten, so hätte er zweifellos das Gelübde gebrochen, sobald für

mich die Zeit herankam, die literae (d. h. Latein[154])) zu lernen." Und der geistliche Sohn dankt Gott dafür, daß sein Vater vor der Zeit starb und so durch eine Fügung der Vorsehung vor dieser Sünde bewahrt wurde. Aber auch von seiner gottergebenen Mutter berichtet er, daß sie ihm in einer schwachen Stunde vorstellte, er sollte lieber ein Ritter werden als sich länger mit dem Latein zu quälen. Noch im Kloster verfolgten ihn in seine Knabenträume die Bilder von dem gewalttätigen Treiben draußen in der Welt, so daß er aufschrie und aus dem Bett sprang — „Bilder von Toten, hauptsächlich von solchen, von denen ich mit angesehen oder gehört hatte, wie sie durch das Schwert oder sonstwie auf eine gewaltsame Art zu Tode kamen."

Daß er ins Kloster kam, war die Folge einer inneren Wendung nicht in seinem eigenen Leben, sondern in dem seiner Mutter. Die schöne, begüterte, vielumworbene Witwe entsagte der Welt. Sie hatte zu Anfang ihrer Ehe durch die Untreue ihres Gatten jahrelang die Leiden der Verlassenheit erfahren; was sie jetzt erlebte, deutet der Sohn nur dunkel an durch den Ausspruch eines Besessenen: „Die Priester haben ihrem Leib das Kreuz auferlegt." Sie verließ heimlich Haus und Kinder, zog sich in eine Einsiedelei auf dem Lande zurück, die dem ihr befreundeten Bischof von Beauvais gehörte, und ließ sich dann in einer Abtei dieses Bistums, neben der Kirche des Klosters St. Geremar, ein Häuschen erbauen, in dem sie wie eine Nonne — jedoch von ihren Dienerinnen umgeben — lebte und bis zu ihrem Lebensende blieb. In das benachbarte Kloster folgte ihr zunächst der Hauslehrer, späterhin auch Wibert nach, der in der Zwischenzeit, ein zwölfjähriger Knabe erst, plötzlich ohne Obhut unter seinen Brüdern und Vettern zurückgelassen, das weltliche Leben zügellos, wie er erklärt, durchkostet hatte. In jenem Kloster hat er, fast ein Kind noch, das Mönchsgelübde abgelegt, und dort hat er als schlichter Mönch die längste Zeit seines Lebens zugebracht, studierend und schreibend unter den gelehrten Mönchen. Endlich, schon über fünfzig Jahre alt, wurde er zum Abt gewählt, in Nogent-sous-Coucy, nahe bei Laon.

„Endlich" — denn daß er Mönch geworden war, bedeutete weder für die Familie noch für ihn einen Verzicht auf eine Stellung in der Welt, die seiner Herkunft entspräche. Zwischen geistlichen und weltlichen Würdenträgern war kein so wesentlicher sozialer Unterschied in dieser Zeit, in der die Kirche ihre politische Macht unbestritten entfaltete und anderseits in der Kurie Simonie und Priesterehe trotz der Reformbewegung

---

[154]) In dieser Bedeutung, als Gegensatz zur Muttersprache, wird der Ausdruck literae gebraucht. So sagt er über die Verhandlungen auf einem Konzil, das in Frankreich stattfand: Fiebat autem res non materno sermone sed literis (l. III, c. 4).

nichts Ungewöhnliches waren. Auch für Wibert sollte auf diesem verbotenen Wege, durch Druck mit dem feudalen Rang von Bruder und Vetter, durch Ausnutzung des päpstlichen Kampfes gegen die Priesterehe, durch Spekulation auf den baldigen Tod dieses oder jenes Würdenträgers ein Kanonat, eine Abtei, ein Bistum gesichert werden. Die Mutter selbst hatte ihre Hand dabei im Spiele, sie, die für sich in strenger Askese lebte, die ihre Schönheit Gott geopfert hatte, ihre schönen Haare zuerst, an die sich der Abt noch aus seiner Kindheit wehmütig erinnert: „das herabwallende Haar, das den Frauen als höchster Schmuck zu dienen pflegt." Und er selber ließ sich treiben, der weltliche Ehrgeiz, die „Ambition" stachelte seinen Studieneifer. Das ist eine der Hauptsünden, die er zu beichten hat — eine Gedankensünde; denn die Bemühungen der Verwandten verliefen ohne Ergebnis.

Er hat es nur bis zum Abt gebracht. Und er dankte seine Wahl dem Ruf, den er sich selbst erworben hatte, seinem Ruf als Lateinkundiger, als geistlicher Redner und theologischer Schriftsteller. Diese Bildung in literis ist das andere Hauptthema seiner Selbstbekenntnisse aus der Klosterzeit.

Auch hier ist ein weltlicher Zug, nicht nur in seiner Schriftstellereitelkeit, sondern auch in der anfänglichen Richtung seiner Studien. Er erzählt, daß er, ehe er sich in die heiligen Schriften vertiefte, sich an den Dichtern der „Heiden" (ethnici) ergötzte, „den ovidischen und bukolischen Schriften", und selber Liebesgedichte verfaßte, auch schlüpfrige wie ein Mönch, erst offen, dann, als er ermahnt wurde, heimlich und anonym. Er hat späterhin einen Traktat über die Jungfräulichkeit geschrieben. Da sagt er im Rückblick auf diese Poeterei seiner Jugend, daß die Verskunst (ars metrica) „die Begleiterin von Üppigkeit und Ausschweifung (tumor et lascivia) zu sein pflegt[155])." Aber in der Autobiographie finden sich neben der Überfülle von Bibelstellen auch Zitate aus Ovid, Vergil, Sallust und Anspielungen auf antike Helden und Mythen[156]). Er wollte seine Begabung für die literae nicht verkannt sehen; die Qualen, die ihm der Latein-Unterricht einst bereitet hatte — das Hauptlehrmittel war damals die Rute —, erklärt er aus der Unfähigkeit seines Lehrers; dieser und nicht *er*, war der Ungebildete (rudis): „Hätte er das, was er zu lehren versprach, nur selber gekonnt, ich fürwahr war für einen Knaben sehr gut dazu fähig, es aufzunehmen, hätte er es nur richtig gesagt."

Wibert wollte aber auch das eigene Bemühen anerkannt wissen, das ihn auf diesem Wege vorwärts brachte; ein gut Teil seines Selbstgefühls be-

[155]) De virginitate, praefatio, MPL, lc. 579.

[156]) Zusammengestellt von G. Bourgin in seiner Ausgabe der vita a. a. O. S. XXX.

ruht darauf. Er zählt den „Intellekt" unter den Gütern auf, von denen gilt, daß man sie nicht ohne eigenes Zutun besitzen kann. So war es für sein geistiges Leben von entscheidender Bedeutung, daß er mit einer überlegenen Persönlichkeit, dem größten Theologen der Zeit, Anselm, dem späteren Erzbischof von Canterbury, der bei Wiberts Aufnahme Prior in einem benachbarten Kloster war, in Berührung, ja in dauernden Umgang kam. Er rühmt sich seiner Gunst:

„Er erwies mir mit solchem Eifer die Wohltat seiner Unterweisung, bemühte sich darum mit solcher Beharrlichkeit, daß ich vornehmlich, ja allein der einzige Anlaß seiner häufigen Besuche in unserm Kloster zu sein schien."

Und er spricht von Anselm als einem „in seinen Lehren wie in der Heiligkeit seines Lebens" unvergleichlichen Manne.

Wie weit Wibert für das Heilige empfänglich war, wird seine Autobiographie zeigen. Deutlich ist: durch Anselm bekam er ein wissenschaftliches Fundament, den Schlüssel zum Verständnis der heiligen Schriften. Die Auslegungskunst und hermeneutische Theorie, die der große Scholastiker ihm mitteilte, zeigte ihm den Weg der Theologie, auf dem er sich dann selber bewegte; er beschränkte sich dabei, wie er erklärt, speziell auf den „moralischen Sinn", in dem die Bibelstellen zu interpretieren waren, wie das auch in seiner Autobiographie sich geltend macht. Hier setzte seine theologische Produktion ein, sein Erfolg als Prediger, sein innerer Aufstieg, dem schließlich, nach zwanzig Jahren, die Wahl zum Abt folgte.

Diese ganze Zeit seines Lebens bis zur Übersiedlung nach Nogent-sous-Coucy (1104) ist in dem ersten Buch der Vita behandelt und bildet den eigentlichen autobiographischen Teil der Schrift. In den folgenden beiden Büchern erweitert sich der Rahmen über den Umkreis der privaten Existenz und des Klosterlebens überhaupt hinaus auf die Zeitereignisse in der großen politischen und kirchlichen Welt, an denen er, in seiner Stellung als Abt mithandelnd oder als Zuschauer aus der Nähe, Anteil nahm. Die große Rolle in der Welt, die er von Kind an erträumt hatte, ist ihm nicht zugefallen. Seine neue Abtei war klein und unbedeutend, eine junge Gründung, noch dazu durch die Übermacht der in Nogent ansässigen Barone, der Herren von Coucy, beschränkt. Aber sie gehörte zu dem Bistum von Laon, und Laon spielte damals noch eine große politische Rolle: Wibert sieht in Laon die eigentliche französische Hauptstadt, caput hujus regni (III, c. 11), die königliche Stadt par excellence unter allen Städten von Frankreich (III, 13). Und die Ereignisse, die er hier miterlebte, erheben sich zu geschichtlicher Bedeutung. Er erlebte die Anfänge der Befreiung der Städte, die sich teils auf dem friedlichen Wege

einer „Einung", teils in blutigen Kämpfen vollzog, an denen der Adel, die Bischöfe, der König in wechselnder Parteistellung beteiligt waren. Und er hat das, was er davon sah und hörte und begriff, mitten im Sturm der Ereignisse aufgezeichnet.

Er hat auch die Kreuzzugspredigt miterlebt — er ist wahrscheinlich auf der Kirchenversammlung zu Clermont (1095) mit dabei gewesen, als der erste Kreuzzug beschlossen wurde —, aber davon erzählt er in seiner Lebensbeschreibung nichts: diese große geschichtliche Aktion ließ sich nicht in das persönliche Leben eines einzelnen eingliedern. Und um sie würdig darzustellen, dazu bedurfte es rhetorischer Kunst, während er für seine Autobiographie keinen literarischen Anspruch macht. Indes brachte er in dem kunstvollen Geschichtswerk, dem er den berühmten Titel „Gesta Dei per Francos" gab, die patriotische Tendenz, die dieser Titel zur Schau trägt, auch einmal persönlich, in anekdotischer Weise, zum Ausdruck, mit der charakteristischen Konzentration des Nationalstolzes auf den Vorzug Frankreichs, die allerchristlichste Nation zu sein, und mit dem ebenso bezeichnenden Ausfall gegen die „Teutonen", die dem Papst zu trotzen wagten. Er erzählt dort von einem Gespräch, das er mit einem Erzdiakon von Mainz hatte, wie er dessen Spott über die Unterwürfigkeit der „Franzosen" dem Papst gegenüber — der Deutsche „ging so weit, die Franken höhnisch Francones zu nennen" — abfertigte:

„Wenn Ihr die Franken für so schwächlich oder feige haltet, daß Ihr durch Eure Späße einen Namen glaubt insultieren zu können, dessen Zelebrität bis zum Indischen Ozean verbreitet ist, so saget mir doch bitte: an wen hat sich Papst Urban gewandt, als er Hilfe gegen die Türken suchte? Nicht an die Franken? Hätten nicht sie mit ihrer Aktivität und ihrem Mut dem Vordringen der Barbaren eine Schranke gesetzt, so hättet Ihr Teutonen alle, deren Namen sogar unbekannt ist, nicht zu irgend etwas nütze sein können. Nach diesen Worten ließ ich ihn stehen[157])."

Solche Erlebnisse, die in den Zusammenhang des heiligen Kreuzkrieges gehörten, sind aus der Beschreibung des eigenen Lebens ausgeschaltet. Dagegen sind „die Tragödien von Laon" das ausdrückliche Thema des ganzen dritten Buchs der Vita, das einen Umfang wie die beiden anderen zusammen hat. Die Darstellung, die er dort von dem Aufstand der Bürger gibt, der Anno 1112 in Laon erfolgte, ist — nach dem Urteil des Historikers Guizot[158]) — „die lebendigste und detaillierteste Geschichte einer französischen Kommune in dieser Epoche." Und so kommt in diese Autobiographie, die durch die verschiedenen Kreise des privaten Lebens auf der Burg und im Kloster führt, zuletzt auch noch die politische Aktion der kirchlichen und feudalen Machthaber herein und

---

157) Gesta Dei per Francos l. II c. 1.

158) Collection des mémoires, a. a. O. S. V.

der Ansturm der losgebundenen Volksmasse, angeschaut in blutigen Bildern von der gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit, deren Schatten einst den Knaben in seinen Klosterträumen erschreckt hatten.

Das ist der bunte Stoff. Wie wird er gesehen, wie gegliedert, was wird zum Gegenstand der Besinnung gemacht? Die Form der Schrift muß darüber Aufschluß geben.

Eine einheitliche, geschlossene Form hat die Schrift, wie gesagt, nicht. Aber gerade dieser Mangel ist das Aufschlußreiche. Weder aus der Persönlichkeit des Autors geht ein Zusammenhang hervor, der dem Ablauf des Eigenlebens eine innere Form gäbe und in der Rückschau des Alters festgehalten würde, noch aus der christlich-religiösen Beziehung aller Dinge auf Gott. Die Person des Autors tritt streckenweise, im Fortgang der Schrift immer mehr, und am Ende ganz zurück. Die religiöse, aus Augustins Werk übernommene Form der Bekenntnisse, in der die Schrift anhebt, sollte zwar nach der ausdrücklichen Absicht des Autors die ganze Selbstdarstellung bestimmen, aber auch sie fällt alsbald stückweise und schließlich vollständig ab, um dem schlicht-chronologischen Fortgang der Erzählung Platz zu machen, der uns als das Natürliche bei einer Lebensgeschichte erscheint, der aber hier zunächst von der Beicht- und Anredeform überdeckt wurde. Auch einen Abschluß hat das Buch nicht; es endet abrupt, nur mit einer Formel anzeigend, daß es zu Ende ist: „Mit der erhabenen Schutzherrin des Himmels und der Erde, Maria, samt Dionysius, dem Herrn von ganz Frankreich, will ich das Buch schließen" — eine zweistimmige Formel, Gott und Frankreich; die Geteiltheit der ganzen Lebensstimmung bekundet sich darin.

Der Mangel einer einheitlichen Form, der hier schon von außen sichtbar ist, erklärt sich nicht aus einer Unfähigkeit zur Komposition eines größeren Ganzen, die man dem Mittelalter hat zuschreiben wollen, sondern diese Lebensgeschichte ist in der Tat aus verschiedenartigen Teilen zusammengesetzt. Wibert war ein seiner Kunst bewußter Schriftsteller, er gilt den Historikern als Zeuge für die literarische Kultur jener Zeit, und als Autor verfuhr er planmäßig. Die Autobiographie tritt zwar nicht mit dem literarischen Anspruch auf wie seine Geschichte des Kreuzzugs und die theologischen Kommentare und moralischen Traktate, die er verfaßt hat; sie gibt sich als bloßes „opusculum". Die geringe Geltung, in der das autobiographische Schrifttum stand, erlaubte eine Lässigkeit in den Übergängen, der Satzbildung und auch in dem einzelnen Ausdruck, die besonders in den vielen latinisierten Worten aus der Vulgärsprache hervortritt und das Latein bei aller Geschmeidigkeit undurchsichtig und oft

schwer verständlich macht[159]). Aber damit geht ein unverkennbarer rationaler Zug zusammen, der formal in der Vorliebe für Abstrakta und Substantiva, für den nominalen Ausdruck statt des verbalen, und in diskursiv zugespitzten Wendungen nach Rhetorenart sowie im Periodenbau, aber auch in der Disposition ausgeprägt ist; Wibert gibt für die einzelnen, durch einen Einschnitt auch äußerlich markierten Teile das Thema im voraus an. Die Formlosigkeit des Ganzen ist vielmehr ein Ausdruck der wesentlichen Zusammenhanglosigkeit des hier dargestellten Lebens selbst, die aus seiner Geteiltheit zwischen Gott und Welt entspringt.

Diese Geteiltheit oder, positiv gefaßt, diese Zweiseitigkeit lag nun wohl im Zuge der Zeit und wurde von der volkssprachlichen Dichtung alsbald bejaht; wie es in einer Sammlung von Lebensregeln aus der Kreuzfahrerzeit, in Freidanks „Bescheidenheit" (1228) heißt:

> Wer Gott und die Welt kann behalten,
> der ist ein seliger Mann.

Aber der ritterbürtige Abt bekannte sich zu den Regungen eines solchen Lebensgefühls nicht, sie beunruhigten ihn vielmehr augenscheinlich. Das, was ihn eigentlich bewegt, das wagt sich nicht in der Autobiographie offen hervor, gewinnt keine gestaltende Kraft zum Ganzen, sondern versteckt sich in den aus der literarischen Tradition übernommenen Formelementen, aus denen das Ganze zusammengestellt ist.

Die einzelnen Teile, die durch einen Bucheinschnitt oder die Angabe des Themas abgegliedert werden, sind ein Stück für sich, nach Form und Ton verschieden. Die eigentliche Autobiographie, die das erste „Buch" füllt, ist ein solches Stück, das in sich zusammenhängt, dann die Geschichte der Abtei von Nogent, dann die „Tragödie" von Laon. Ihre äußere Form aber erhalten diese Teile von vorhandenen Gattungen des Schrifttums: den Konfessionen nach dem Vorbild Augustins, dem Studien- und Schriftenbericht, der Klosterchronik, in die sich Tatenbericht und Wundererzählungen einfügen, der politischen Zeitgeschichte. Diese Formen sind ziemlich reinlich gesondert, dem wechselnden Inhalt der drei „Bücher" entsprechend, aber sie selbst sind keine einfachen Stilformen, sondern komplexe Gebilde, und die Elemente, die in ihnen verbunden sind in der Weise, daß dieses oder jenes überwiegt, greifen von dem einen Teil in den anderen über, so daß sie dessen Form mitfärben: Anruf an Gott in Sündenbekenntnis und Lobpreisung, Visionen, von Gott oder von „Dämonen" gesandt, rationale Reflexion in moralisierender oder

[159]) Vgl. die Zusammenstellungen und die Urteile über Wiberts Sprache bei Bourgin a. a. O. S. XLIX. — In der Übersetzung, die von einigen Stücken im folgenden gegeben ist, kommt das nicht mit zum Ausdruck; das Wesentliche, das dort gezeigt werden soll, ist etwas anderes.

pädagogischer Absicht, memoirenhafte oder rhetorisch-historische Vergegenwärtigung der Umwelt oder der allgemeinen Zeitlage. Diese verschiedenartigen Elemente sind eingetragen auf einem fortlaufenden Grunde, der wie die Untermalung eines Bildes die bunten Farben trägt; er läuft einheitlich fort, aber wiederum nicht als religiöse Stimmung eines Bekenners oder als Selbstbekundung einer starken Persönlichkeit, sondern einfach als *Freude am Erzählen.*

Wibert war ein großer Erzähler vor dem Herrn. Das Sehen dieses Mönches ist sinnenstark und verstandesscharf, er vergegenwärtigt das Erlebte leibhaftig, trotz der vorherrschenden Richtung auf innerliche Dinge, seine Darstellung ist reich an bezeichnendem, in die Augen springenden Detail; während seine allgemeinen Reflexionen meist etwas Imitiertes haben, beobachtet er objektiv, überlegen, kritisch das Gebaren der Menschen in einer bestimmten Situation, und wenn die Erzählung in freien Fluß kommt, setzt sie sich ab in runden Einzelszenen von sprechender Lebendigkeit. Die Farben, die er da aufsetzt, leuchten. Ob es sich um Angelegenheiten der empirischen Wirklichkeit, eine Szene aus dem familiären Alltag, eine menschliche Situation im Kloster, eine große politische Aktion handelt oder um die jenseitigen Dinge der christlichen Glaubenswelt, das macht dabei keinen wesentlichen Unterschied. Was in der anderen Welt vor sich geht, kommt durch Träume und Visionen ebenso zur Anschauung wie das sinnfällig Sichtbare, es ist dicht bei dem Erzähler, handgreiflich, heidnisch-katholisch — es sind gar nicht zwei Welten, die durch eine Kluft getrennt wären, sondern Diesseitiges und Jenseitiges reiht sich aneinander, durchdringt sich, erklärt sich gegenseitig, und der Übergang erfolgt mit kindhafter Leichtigkeit. In dem objektiven Gefüge dieser zweischichtigen Wirklichkeit, das alle Einzelheiten der Existenz umfaßt, ist die Einheit verborgen, die das Leben in sich selbst nicht hat. Wir verfolgen das im einzelnen.

2

Der erste Teil, die Lebensgeschichte bis zum Ende der Mönchszeit (I, c. 1-19) — die Jugendgeschichte, wie er es faßt[160]), obwohl sie bis zu seinem 50. Jahre reicht — hat die von Augustin übernommene Form der Konfessionen.

„Ich bekenne Dir, allmächtiger Gott, meine grenzenlosen Irrungen in der Abkehr von Dir und die Rückkehr, die Du mir doch eingegeben hast, immer wieder aus dem inneren Jammer zu Dir“:

[160]) In dem ersten Buch bezeichnet sich Wibert zunächst als Knaben, dann als juvenis.

so beginnt er; aus dem Sündenbekenntnis erhebt sich in typischer Weise die Zuversicht auf die Barmherzigkeit Gottes und der Dank für die Gaben seiner Gnade, der sich dann zur Betrachtung des eigenen Lebens ausbreitet. Und im Verlauf der Erzählung bleibt diese Stellung des reuigen Sünders, der im Angesicht Gottes seine Bußfertigkeit und fromme Zuversicht bekundet, der Form nach streng gewahrt; Gebete und Anrufe an Gott, die das Ganze durchziehen und die erzählenden Partien umrahmen, nehmen jene gegensätzliche Bewegung immer wieder gleichmäßig auf und begegnen so der naiven Hingabe an die Wirklichkeit, auch im sprachlichen Ausdruck antithetisch nach der Art der augustinischen Rhetorik und mit gehäuften Bibelstellen predigthaft gestützt. Nur selten vergißt der Autor die von ihm eingenommene Stellung und redet von Gott in dritter Person. Doch das ist nur die äußere Form, die sich auf den Stoff des eigenen Lebens übertragen ließ oder vielmehr die literarische Behandlung desselben überhaupt erst ermöglichte. Die literarische Behandlung — denn von dem Enthusiasmus des großen Bekenners ist hier nichts. Die katholische Form ist wie ein Rahmen, der den Abstand vom Bilde gibt, und was in ihr eigentlich Platz greift, ist nicht das innige Unmittelbare der religiösen Ergriffenheit — von dem Gekreuzigten ist überhaupt kaum die Rede —, sondern vielmehr eine reflektierte Stellung zum eigenen Leben und sogar zu Gott. So selbst wenn Wibert sich an die heilige Jungfrau wendet, in einem seiner innigsten Gebete (bei der Erzählung von dem Gelöbnis vor seiner Geburt):

„ . . . Siehe, ich gestehe von mir, daß ich eigens Dir zum Geschenk gegeben bin, und ich leugne nicht, daß ich trotzdem oft mich Dir genommen habe, wissentlich und tempelschänderisch. Habe ich mich Dir nicht entzogen, der ich meinen stinkenden Willen Deinem Wohlgeruch vorgezogen habe? Aber wenn ich auch so viele Male mich betrügerisch von Dir kehrte, ich bin doch zu Dir und durch Dich zu Gottvaters und Deinem einzigen Sohn zurückgekehrt, zuversichtlich, weil ich meiner Darbietung gedachte . . . Wenn durch die immer wiederholten Sünden eine furchtbare Verhärtung in meinem Herzen entstehen will, erweicht mich die gleichsam von Natur mir eingeborene Rückwendung zu Dir, und wenn ich im Anblick meiner selbst in der Betrachtung meiner Jämmerlichkeiten verzweifelnd ermatten möchte, fühle ich in meiner armen Seele das eingeborene Vertrauen auf Dich wachsen, das mich wieder belebt. Mein Gedanke dabei ist nämlich, daß Du, mögen die Übel, in die ich verstrickt bin, noch so groß sein, Dich meinen Nöten doch nicht versagen kannst, wenn ich wagen darf, das zu sagen, weil Du mir das schuldig bist (ex debito); denn wenn Du den, der Dir im Mutterleibe dargeboten ist, nicht ansehen wolltest bei seiner Abkehr von Dir, ihn nicht aufnehmen wolltest bei seiner Rückkehr, dann würde ich fürwahr mein Verderbnis mit gerechtem Grund Dir zuschreiben. Denn es eignet Dir, daß Du kannst, wenn Du willst; die Macht des Sohnes wird erkannt wie sie auf die Mutter überströmt: bei wem sollte ich also eher um mein Heil ersuchen (exigere) als bei Dir, zu dem ich wie ein Leibeigener rufen kann: ‚Dein bin ich'. Aber ich will dies lieber ein ander Mal mit Dir erwägen (ratiocinari tecum) . . .[161])."

[161]) I, c. 3, cf. c. 16 u. a.

Wie hier die Bindung an Gott als ein Rechtsverhältnis feudaler, nämlich auf Gegenseitigkeit beruhender Art, und der Verkehr mit Gott als förmliche Diskussion erscheint, löst sich das Sündenbewußtsein in das der moralischen Schwäche und diese wiederum in den Irrtum auf; indem Wibert seine Sündigkeit bekennt, kennzeichnet er sich als den schwankenden Charakter, der er war, „immer sündigend und mitten in den Sünden zu Dir zurückkehrend". Aber er übt das Bekennen zugleich zielbewußt, ja zweckrational aus und äußert sich darüber in Reflexionen, die die scholastische Denkzucht verraten, an Rathers Reflexionen über seine „Beichte"[162]) erinnernd, aber nicht so raffiniert, sondern schulgerecht in ihrer dialektischen Form. Der Zweck der Beichte ist die Selbsterkenntnis, Selbsterkenntnis als Weg zur Gotteserkenntnis, aber auch durch diese bedingt: der Gegensatz von Sünde und Gnade geht in solchen Überlegungen in das logische Verhältnis konträrer Begriffe über, die sich gegenseitig fordern.

„Wenn ich jetzt, gütiger Gott, nach den Räuschen meines inneren Menschen zur Besinnung komme vor Dir, so fehlt mir wenigstens nicht, mag's auch sonst nichts fruchten, die Erkenntnis meiner selbst. Und wie sollte mir das Wissen von Dir aufglänzen, wenn ich für den Anblick meiner selbst blind wäre? Wenn ich, wie Jeremias sagt, ein Mann bin, der sein Elend sieht, so folgt, daß ich geflissentlich das suchen muß, was diesen Mangel ergänzt. Und umgekehrt: wüßte ich nicht, was gut ist, woher sollte ich das Böse kennen und verwünschen können? Kennte ich die Schönheit nicht, niemals verabscheute ich die Häßlichkeit. Da somit dies beides feststeht: daß ich, indem ich mich erkenne, Dich zu kennen trachte und im Genuß des Wissens von Dir mich nicht verkennen kann, so ist angemessen und besonders heilsam, durch Konfessionen dieser Art in ständigem Forschen nach Deinem Licht meinen Verstand (ratio) von der Dunkelheit zu befreien, auf daß er, für immerdar erleuchtet, fortan niemals von sich selbst nicht wisse." (I, c. 1.)

So dient hier die Form der Konfessionen dazu, für die Aufklärung des Verstandes in der Selbstbesinnung Raum zu schaffen. Diese Wendung ist eine grundsätzlich bewußte.

„Warum ergeht der Ruf an Gott: ‚Führe uns aus unseren Nöten!', wenn nicht deshalb, weil die Verderbtheit unserer Natur uns zur Knechtschaft unter der Sünde, ob wir wollen oder nicht, verdammt? ‚Ich sehe mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern; denn das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich'. ‚In der Tiefe der Sünde, wo der Gottlose hinkommt, da kommt Verachtung' . . . Verachtung in Verzweiflung aus der Übermacht der Sünde muß diese Tiefe sein, ‚in der kein Grund ist', in der es kein Erbarmen gibt . . . und doch hat sie einen Boden: denn wenn die Seele auch ungeheuren Sünden ausgeliefert ist, so besitzt sie doch immerhin so viel Verstand, daß sie daran gehindert wird, in den grenzenlosen Abgrund zu fallen, ohne ihre ganze Schlechtigkeit bei sich zu überdenken[163])."

---

[162]) Vgl. Band II, 615 ff.

[163]) I, c. 16. Vgl. hierzu Augustinus, Confessiones II 3, 5 und Bd. I dieser Geschichte S. 649.

Die Reflexionen, die solchermaßen das Unternehmen der Autobiographie legitimieren, sind im wesentlichen moralisch gerichtet. Und auch das wird von ihm prinzipiell begründet. Wibert verfährt bei der Selbstbetrachtung so, wie er in seinen theologischen Schriften bei der Bibelexegese verfuhr. Dort war ihm der *moralische* Sinn der Schriftstellen das Wichtigste, und diese Bevorzugung rechtfertigte er so: „Nach meinem Urteil halte ich dafür, daß heutzutage das Moralische nützlicher ist als das Allegorische, da der Glaube (fides) von Gott her unversehrt feststeht, die Sitten dagegen beinahe bei allen durch Laster aller Art verdorben sind[164])". Die moralische und pädagogische Kritik soll der Autobiographie die literarische Würde geben, die sie als solche nicht hat: „Ich habe mir vorgenommen, die gegenwärtige Materie in Anbetracht ihrer Dürftigkeit (tenuitas) mit Verstand zu würzen, damit man dieserhalb doch urteilen könne, daß es sich lohnt, wenn man das andere auch — und mit Recht — für weniger schätzenswert erachten sollte[165])".

Aber diese intellektuelle Abwandlung der Konfessionsform ist doch nur die eine und mehr nach außen gewandte Seite des literarischen Bezugs. Die Macht des großen Vorbildes, das Augustin gegeben hatte, greift tiefer und bestimmt von innen die Form, in der die Phantasie das Bild des eigenen Lebens aus der Erinnerung gestaltet. Hier zuerst können wir einen solchen Eindruck des augustinischen Werks feststellen, der weit hinausreicht über die Nachahmungen der „Konfessionen" seit dem Ausgang des Altertums[166]). Den metaphysisch-religiösen Zusammenhang der Lebensgeschichte freilich vermochte Wibert noch nicht zu erfassen; das wird erst auf einer höheren Stufe des religiösen Lebens gelingen. Aber er vermag der inneren Anlage von Augustins Bekehrungsgeschichte soweit nachzukommen, daß er einzelne Formbestandteile derselben, die ihn besonders berührten, selbständig nachbildet, und damit kommt ein konstruktiver Zug in die Komposition hinein.

So gibt er seiner Mutter eine beherrschende Stellung, die der Rolle Monicas in den „Konfessionen" entspricht[167]), und er tut das, obwohl die zarte Figur der schönen, tugendreichen Dame aus der französischen Aristokratie recht anders gezeichnet ist als die symbolische Gestalt von Augustins Mutter: gleich Monica wie ein Schutzgeist über den Anfechtungen des Sohnes schwebend, steht sie doch zugleich auf dieser Erde mit ihrer wankelmütigen Zärtlichkeit für ihn. Ihr Jugendbild hat er an den Anfang gestellt, wo die Erzählung sich aus dem religiösen Bezug, aus

164) I, c. 17 fin. 165) I, c. 5, p. 17.
166) Vgl. Bd. I, S. 680 ff., II, S. 482, 590 ff.
167) Ebenda I, S. 659 f.

Sündenbekenntnis und Dankgebet herauslöst, um sich zu dem natürlichen Beginn einer Autobiographie mit Herkunft und Geburt hinzuwenden. Das Gelöbnis seiner Oblation in der Schloßkapelle zu der schweren Stunde der Mutter gibt den Übergang. Und im Fortgang der Erzählung bekommt man an den entscheidenden Stellen ihre Gegenwart immer wieder zu spüren, aber nun in einer spezifisch mittelalterlichen, wenn auch von Augustin vorgebildeten Weise: durch das Mittel der Visionen. Augustin hatte Monicas Wahrträume an Wendepunkten seiner Seelengeschichte in deren Gang in der Weise von Vordeutungen auf den glücklichen Ausgang seines Ringens eingefügt. Bei Wibert aber breiten sich die Visionen und Traumgesichte mit dem handfesten Jenseitsglauben, der die religiöse Einbildungskraft in jenen Tagen erfüllte, über die ganze Lebensgeschichte hin aus, und die Mutter ist nur die vornehmliche, nicht die alleinige Trägerin dieses visionären Elements. Wir haben eine Anschauung von der Macht desselben bereits bei Otloh bekommen; dort war zu sehen, wie die kritischen Lagen seines Innenlebens sich zu Visionen verdichteten. Jetzt bekommen wir mehr zu sehen. Die Visionen bilden hier gleichsam die Atmosphäre, in der das Leben sich abspielt, und das geschieht in der magischen Weise, daß vom Himmel her ein Gnadenzusammenhang in das irdische Geschehen hineinwirkt: durch ihn sind die Personen, die miteinander zusammenleben, auch noch indirekt miteinander verbunden durch das jenseitige Reich der Geister hindurch. Das betrifft die drei Hauptpersonen aus seiner Jugendgeschichte: Mutter, Sohn und Lehrer; sie sind über die Tagesbeziehungen hinaus miteinander verbunden durch eine konzentrische Richtung auf die jenseitige Welt, aus der alle inneren und äußeren Wendungen des Lebens, von Gott gefügt, hervorgehen und, weil von Gott vorherbestimmt, auch im voraus sichtbar sind, und in der auch noch allerhand andere Lebenswichtige oder sonst Interessante zu sehen ist.

Solche Gesichte gelten als eine Auszeichnung, nicht bloß im Sinne eines Charisma, sondern einer „Ehrung" durch Gott. Freilich steht nicht von vornherein fest, ob sie als Gnadengabe von Gott oder als Anfechtung vom Teufel und den „Dämonen" kommen; das tritt erst in ihrer seelischen Wirkung zutage[168]). Sie wirken. So werden sie nicht erst vom Autor

[168]) Speziell für die Visionen vom Fegefeuer ist das Kriterium angegeben: „Bei dieser Art von Visionen ist kein Zweifel, daß sie von Gott kommen. Nämlich: wo die Sicherheit nicht daraus entsteht, daß die Schönheit des Lichts falsch aufgenommen wird, wo vielmehr die dargebotenen Bilder von Schmerz und Strafen zu Gebet und barmherzigen Werken treiben, wo offenbar die Heilmittel des Gottesdienstes von den Toten, ja sogar von Engeln, die für die im Glauben Gestorbenen sorgen, verlangt werden und man sie darbietet, ist dies ein genügender Beweis dafür, daß die Gesichte von Gott kommen; denn die Dämonen betreiben nie etwas, was jemandem zum Heil dienen könnte". I, c. XVIII.

in die Darstellung seines Lebens eingefügt, sondern im handelnden Leben selbst von den Beteiligten miteinander besprochen und gedeutet, und greifen so als Motiv für eine wichtige Entscheidung oder als Warnung oder Quelle der Zuversicht in den Gang des Geschehens ein.

So kommt z. B. der Entschluß des grammaticus, seine sämtlichen andern Schüler aus der Burgstadt aufzugeben und nur den vierjährigen Wibert „pädagogisch" zu betreuen, auf Grund eines Traumes zustande. Der Kleine trat, so erschien es dem Lehrer, in sein Schlafzimmer, an der Hand eines ehrwürdigen Alten; auf dessen Geheiß: „Geh zu ihm! er wird dich sehr lieb haben" lief er zu ihm ans Bett und bedeckte ihm den Mund mit Küssen, so daß er erwachend eine Zuneigung zu dem Knaben fühlte, die alle Bedenken vertrieb. Und derselbe Alte — jedenfalls möchte Wibert meinen, es sei derselbe gewesen — erschien dem Lehrer dann nach Jahren wieder, als sein Zögling auf den Abweg einer „alle honestas vergessenden" Poeterei geraten war, klärte ihn über die Gefahr auf, stärkte ihm aber zugleich auch das Vertrauen auf das bessere Selbst des Verführten: „Ich will, daß du mir Rechenschaft gibst über seine lateinischen Sachen. In Wahrheit ist die Hand, die das geschrieben hat, nicht seine eigene."

Eben diese Vision, in der wir das typische Motiv der Abkehr von der „heidnischen Dichtung" wiedererkennen[169]), hat er in einer seiner theologischen Schriften in der Widmungsepistel vorgebracht als entscheidend für seine Hinwendung zur Theologie, aber dort stellt er es so hin, als ob sie ihm selber zuteil geworden sei[170]). Man sieht, daß es bei den Visionen durchaus nicht immer auf die empfangende Person ankommt; sie sind nichts bloß Subjektives, sondern haben Realität und das Wesentliche ist, daß sie wirken. Die inneren Zustände, die sich dem Auge eines andern entziehen, und auch das geheime Trachten, von dem man sich selber nicht Rechenschaft gibt, werden auf diesem Wege ans Licht gebracht. Und die Wirkung ist dann in der Regel ähnlich wie bei der Psychoanalyse; dadurch, daß die sündigen weltlichen Regungen des Knaben allen Beteiligten offenbar werden, wird ohne weiteres die beabsichtigte Reaktion gemäß dem göttlichen Willen, in Umkehr und Besserung herbeigeführt. Oder es wird doch wenigstens dem Sünder himmlicherseits seine Hoffnung bestätigt, daß die Allbarmherzigkeit es schon noch bewirken werde, „daß eine fromme Veränderung in seinem lockeren Leben sich vollziehe[171])". Damit ergibt sich die Rolle der Mutter. Ihr wird jeder gefährliche Zustand seiner Seele in Gesichten offenbart; die ahnende Liebe und

[169]) Vgl. Band II, S. 425. [170]) Vgl. ebenda S. 431. [171]) Vita I, c. 17.

Sorge, mit der sie ihn umhegt, nimmt die Form von Angstträumen und Heilsvisionen an, die dann in Erfüllung gehen.

„Du Herr weißt, wie sie mit dem inneren Auge mir das Gute und das Böse sagte, das mir begegnen würde, wenn ich einmal irgendwo emporkäme . . . Durch zahllose Visionen, in denen ich oder andere ihr erschienen, sah sie immer schon, was lange Zeit danach eintreffen sollte . . . Wie sie mich mahnte, die Begierden von der Seele fernzuhalten! wenn sie mir das viele Unglück und die Widrigkeiten, die ich erfahren habe, aufs bestimmteste voraussagte, wenn sie dann über meine schwankende Jugend seufzte und durch das Für und Wider der Erwägungen mein schweifendes Streben zu zügeln suchte: wer sie so reden hörte, der hätte sie nicht für die ungelehrte (illiterata) Frau, die sie war, sondern für den beredtesten Bischof gehalten[172])."

Der jenseitige Verkehr der Seelen kann einem Toten ebenso wie den Lebenden gelten. Das Bild des früh verstorbenen Vaters taucht solchergestalt auf, in einer der bewegtesten Visionen der Mutter. Ihr still getragenes Herzeleid gab ihr den Traum ein, der sie ins Jenseits entrückte zu dem untreuen, geliebten, betrauerten Mann. Sie findet ihn im Fegefeuer in der Nähe eines Höllenschlundes, in den sie selber hinabgerissen werden soll, sie hört seine schützende Stimme: „Hütet euch, sie anzutasten!" Sie sieht ihn in seiner jugendlichen Rittergestalt vor sich, aber mit fürchterlichen Wunden an Arm und Hüfte, sie spricht ihn an: „Bist Du Eberhard?" Aber die Geister haben ja keine Namen! — Sie fragt ihn: „Wie geht es Dir? Kann ich Dir helfen?" Ein schauerlich schreiendes Kind verfolgt ihn — das ist sein uneheliches Kind, das ungetauft starb; mit den Wunden büßt er die Verletzung der ehelichen Pflichten (er hatte die junge Frau sieben Jahre lang unberührt gelassen). Und ebenso abbildlich sind die Leiden, die sich die Mutter nun, durch den Traum belehrt, auferlegte zu seinem Heil; außer den üblichen kirchlichen Mitteln: Fürbitte, Almosen, Opfergaben, betrieb sie auf einem primitiveren Weg die Tilgung der Sünde durch Wiedergutmachung der Schuld: sie nahm ein elternloses Kind zu sich, um es aufzuziehen; das schrie dann ebenso entsetzlich wie sein Vorbild im Jenseits, Nacht für Nacht, doch sie ertrug getrost die Qual. Denn das Geschrei kommt nicht aus dem Kind, sondern vom Teufel, der das Erlösungswerk hindern will[173]).

Solche Szenen, mit den kleinen Zügen des Alltags ausgestattet — die Wärterin kommt mit der Klapper, um das Kind zu beruhigen — reihen sich unmittelbar an die ebenso sinnfälligen Bilder aus dem Jenseits. Was dort passiert, hat die gleiche Realität wie die Vorgänge in der nächsten Umwelt oder im eigenen Innern, von denen man ja auch nicht ohne weiteres weiß, ob sie von Gott oder vom Teufel ausgehen. Es ist eine einzige, nur zweigeteilte Welt der Erfahrung, in der das menschliche Leben verläuft, man kann im Jenseits sich umschauen wie auf der Erde. Eine

172) I, c. 4. 16. 19. 173) I, c. 18.

Vision, die um einer bestimmten Person willen eingefügt wird, führt gleich einer sinnlichen Wahrnehmung noch manches andere mit heran, was dabei mitgesehen wurde, weil es seinem moralischen Charakter nach an eine benachbarte Stelle im Fegefeuer gehört. Neben dem Vater z. B., der dort für seine Ausschweifungen büßt, erscheint der Mutter ein gewalttätiger Ritter und eine bigotte Nonne, der sie vertraut hatte, ja auch ein noch Lebender, den sein Verhängnis erst noch ereilen sollte. Man kennt den legendarischen Ausdruck dieser Neugier, die berühmte Klosterabrede: Wer zuerst stirbt, wird dem andern erscheinen und ihm berichten. Auch diese Geschichte kommt unter den Visionen der Mutter vor. Dergleichen wird rein assoziativ aneinandergereiht, Erlebtes und Legendäres, Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges durcheinander, aber von innen zusammengehalten durch die jenseitige moralische Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit, wie die Dinge in unserer Tageswelt durch die Ordnung nach Raum und Zeit. Es scheint zuweilen, als ob die jenseitige Atmosphäre der christlichen Glaubenswelt in ihrer traumhaften Sichtbarkeit hier in ähnlicher Weise das Leben des einzelnen umfängt wie die Welt der Sage das in den Heldengeschichten tut — eine Verschmelzung des Heterogenen in einer unfaßlichen Tiefenschicht.

Diese Beziehung auf eine jenseitige, aber innerhalb des Erfahrbaren liegende Wirklichkeit schließt die Visionen von innen mit der Konfessionsform zusammen, aber die Lebensgeschichte als solche bekommt dadurch keinen eigenen inneren Zusammenhang. Alles was ist und geschieht, steht wie selbstverständlich als Einzelheit in der Ordnung der Geisterwelt darin, die so feststeht wie die Ordnung der Natur. So ist auch die zeitliche Folge der Erlebnisse nicht, oder doch nur sekundär für die Anordnung der Selbstbiographie maßgebend. Es folgen einander in den einzelnen erzählenden Partien des ersten, rein autobiographischen Buchs: Geburt und frühe Kindheit, von der Gestalt der Mutter überschattet (c. 2–6), dann, zeitlich vorgreifend, die Familiensünde der Pfründenjagd (c. 7), nun mit einem neuen Einsatz, angeknüpft an eine Reihe von Bekehrungsgeschichten aus der Zeit (c. 8–11), wieder die Gestalt der Mutter, ihre Leiden in dieser Welt und ihre Abkehr von ihr (c. 12–14), endlich ein zusammenhängender Abschnitt über Wiberts eigenes Leben: die Geschichte seiner Studien seit dem Eintritt ins Kloster bis zur ersten theologischen Produktion, verbunden mit Beschreibungen seiner schwankenden seelischen Verfassung (c. 15–17), und nun noch einmal die beiden Motive des Anfangs: die Mutter mit ihrer Sorge und ihren Visionen (c. 18) und die ihn selber heimsuchenden Anfechtungen der Ambition, endlich seine Wahl zum Abt (c. 19).

Wie diese Stücke alle in dem festen transzendenten Rahmen stehen und doch auch von recht weltlichen Dingen erzählen, spielen sie in bunten Farben. Zu einem inneren Fortgang kommt es nur in der Studiengeschichte, in der ihrer Natur nach ein solcher Zug angelegt ist. Was der Vita ein eigenes Gesicht gibt, das sind die lebendigen einzelnen Szenen und die aus der Situation entspringenden moralisch-psychologischen Reflexionen. Hier kommen natürliche menschliche Dinge zur Aussprache und man sieht, daß sie immer so waren wie sie sind. Eine Szene aus der Kindheit diene als Beispiel. Es ist von der Mutter und dem Lehrer die Rede.

„Da sie sahen, daß ich ihnen beiden gleichermaßen die gebührende Ehrfurcht erzeigte, suchten sie vielfach mich auf die Probe zu stellen, ob ich einem von ihnen lieber folgen würde als dem anderen. Endlich kam einmal eine Gelegenheit, bei der ohne Zutun von ihrer Seite die Probe unzweideutig erfolgte. Ich hatte eines Tages in der Schule Prügel bekommen. Die Schule, das war ein Zimmer in unserm Haus. Denn seine früheren Schüler hatte er aufgegeben, um sich lediglich um mich zu kümmern. So hatte es die Mutter klug von ihm verlangt, gegen erhöhten Sold und angesehene Stellung. Also ich war hart und mehr als ich verdiente geschlagen worden, als ich — das Studium wurde während der Abendstunden unterbrochen — zu meiner Mutter kam, die mich auf den Schoß nahm. Als sie mich nun wie gewöhnlich fragte, ob ich an dem Tage Schläge bekommen hätte und ich das, was geschehen war, ableugnete, denn ich wollte nicht als Angeber meines Lehrers erscheinen, streifte sie mir, ob ich nun wollte oder nicht, das Unterkleid, das man Hemd nennt, zurück, sah meine blauen Ärmchen und die Haut am Rücken überall geschwollen von den Rutenschlägen und rief, von innerstem Schmerz ergriffen über die grausame Behandlung meiner zarten Jugend, erregt und außer sich, unter strömenden Tränen: ‚Von nun an sollst du nimmermehr ein Kleriker werden und dich nicht länger strafen lassen müssen, um Latein zu lernen'. Darauf entgegnete ich, indem ich sie mit dem strafendsten Blick ansah, dessen ich fähig war: „Und wenn ich sterben sollte, ich werde doch nicht davon ablassen, Latein zu lernen und werde ein Kleriker werden". Sie hatte mir nämlich versprochen, wenn ich Ritter werden wollte, würde sie mir, sobald ich das Alter dazu hätte, die Ausrüstung eines Kriegers und Waffen geben. Als ich das alles mit größter Verachtung von mir wies, da hat Deine Dienerin, o Gott, so dankbar die Unart aufgenommen, so froh wurde sie ob der Nichtachtung, die ich ihr erzeigt hatte, daß sie dem Lehrer die Antworten hinterbrachte, mit denen ich ihr getrotzt hatte. Und beide freuten sich darüber, daß ich das, was der Vater gelobt hatte, anscheinend mit allem Eifer erstrebte. Von nun an begriff ich auch das Latein schneller, obwohl es nicht gut eingetrichtert wurde, und ich drückte mich auch nicht mehr von dem Kirchendienst, sondern wenn die Stunde rief oder es sonst nötig war, stellte ich sogar die Mahlzeiten dahinter zurück.

So war es damals. Aber Du, Gott, weißt, wie sehr ich später von dieser guten Absicht abgewichen bin, mit welchem Widerstreben ich zu den heiligen Handlungen ging, daß ich sogar unter einer Wucht von Prügeln mich kaum dazu verstand. Offenbar waren es nicht Antriebe zum Gottesdienst, die aus Verständigkeit (intellectualitas) entspringen, sondern bloß knabenhafte Regungen gewesen, die mich damals überwältigt hatten . . ." (I, c. 6).

Die moralischen Reflexionen, verbunden mit subtilen psychologischen Unterscheidungen sind die andere Stärke dieser Selbstbiographie eines von der Scholastik berührten Mönchs. Wir sahen schon, daß sich in ihnen

eine vertraulich-verständige Haltung zeigt, die Wibert im Gespräch mit Gott einnimmt. Indem sie in die Form der Konfessionen eintreten, vermitteln sie nun aber auch zwischen dieser stehenden Form und dem wechselnden Detail seiner Lebensgeschichte. Denn seine Reflexionen erstrecken sich auf alles, was ihn bei der Erinnerung bewegte: seine eigene Seelenlage, das Verhalten der Mutter, das Verfahren des Pädagogen, die Sitten der Zeit.

Wibert war ein Mensch von recht mäßigem Format, im Moralischen sowohl wie intellektuell. Soweit seine Reflexion mit philosophischem Anstrich Allgemeinheiten vorbringt, treten daher keine Einsichten zutage, sondern es ist nur die wesentliche Richtung auf das Moralische überhaupt zu vermerken und der Zwiespalt zwischen den ausdrücklich von ihm anerkannten und den faktisch ihn bewegenden Werten — ein Zwiespalt, der naturgemäß sich ergibt, wenn ein vom Strom seiner Zeit geleiteter Mensch die idealen, aus Tradition und Lektüre entnommenen Normen an sein Leben heranbringt, ohne es nach ihnen zu konstruieren.

Am Beginn der Vita, beim Übergang von dem Bekenntnis seiner Sündigkeit zur Schilderung der Vorgänge bei seiner Geburt, schätzt er, unter der Rubrik der Gnadengaben Gottes, die Lebensgüter ab, die er — dessen ist er sich voll bewußt — vor vielen andern Menschen voraus hatte: adlige Herkunft und einen wohlgestalteten Körper, Reichtum und Begabung (ingenium). Diese Güter, so erklärt er, sind verächtlich, denn sie sind vergänglich; wenigstens haben sie keinen selbständigen Wert, da sie durch die honestas geregelt sein müssen, um etwas wert zu sein; der Wert des Moralischen geht ihnen ab, sofern sie unverdient, nicht selbsterworben sind. Allerdings bei der Intelligenz, ebenso wie beim Reichtum, „kann menschliches Bemühen (studia) dazu beitragen, daß man sie erwirbt" — darauf beruhte ja sein Selbstgefühl —, aber: auf das eigene Verdienst ist auch da nicht zu bauen.

„Denn wenn der Verstand (ratio) nicht in das Licht eingetaucht ist, ‚welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen', wenn nicht Christus, der Schlüssel der Wissenschaft (scientia), die Pforten der Lehre auftut, dann wird jeder Lehrer ohne Zweifel taube Ohren finden und vergeblich dagegen ankämpfen."

So ist sein Schluß: „Also, wer klug ist, wird es als Torheit erachten, sich etwas anderes zuzuschreiben als die Sünde". Aber die Schönheit! sie nennt er bei dem Tugendlob, das er der Mutter zollt, noch vor der Keuschheit. Daß sie einen Eigenwert hat, das lehrte ihn die bildende Kunst — und sind nicht die Engel, ist nicht Christus selber schön von Angesicht, die Teufel dagegen häßlich „Sie ist zweifellos ein Gut; durch Verbindung mit Verworfenheit wird es korrumpiert, durch Vereinigung mit honestas gesteigert."

Hier halten wir ein. Diese Sätze werfen Licht auf ein wesentliches Problem, das das Verhältnis des Mittelalters zur Renaissance betrifft. Man hat als eine der großen Befreiungen, die wir der Renaissance verdanken, die „Entsündigung des Schönen in der Welt" bezeichnet. In der Tat war die „Augenlust" seit alters in der asketischen Literatur und Praxis der Christenheit, nicht zuletzt von Augustinus, verpönt als eine sündige Regung gleich der Konkupiscenz und libido, und für das Hochmittelalter ist diese furchtbare Negation nicht bloß bei den Mönchen im Kloster, sondern durch die größte religiöse Persönlichkeit des Jahrhunderts bezeugt, durch Bernhard von Clairvaux, der handelnd in der großen politischen Welt wirkte. Er verwarf die bildende Kunst, die damals die Kathedralen mit den herrlichen Plastiken schmückte: sie führe die Frommen in Versuchung, „im Marmor zu lesen statt über Gottes Gesetz zu meditieren", wie es der erste Psalm verlangt; und von dem eigenen Verhalten dieses Heiligen wird überliefert, daß er einen ganzen Tag am Genfer See entlangritt, ohne die Augen aufzutun; als des Abends vom See gesprochen wurde, fragte er, wo dieser wäre[174]). So lange dieses Extrem von Entsagung als maßgebend galt, mochte man allgemein von jener Zeit sagen, was Jean Paul formuliert hat:

„Alle Erdgegenwart ward zur Himmels-Zukunft verflüchtigt, und das Reich des Unendlichen blühte über der Brandstätte der Endlichkeit auf[175])."

Diese simple Anschauung von der totalen mittelalterlichen Weltverneinung ist nun zwar inzwischen aufgelöst worden, aber man blieb dabei, die positive Bewertung des Schönen, das in dieser Welt sich findet, als einen dem mittelalterlichen Geist fremden Zug anzusehn. Es ist bekannt, daß man den hl. Franziskus, diesen andern, wahrhaft religiösen Genius, der 90 Jahre nach Bernhard geboren wurde, als einen Vorläufer der Renaissance hingestellt hat, weil er „den Himmel auf die Erde zog" und „in jeder Blume, jedem Tier, jedem Menschen die Gegenwart des Göttlichen ahnte[176])". Und ebenso ordnete man Dante, der wiederum 80 Jahre später kam, in die seit dem 13. Jahrhundert im Gang befindliche Entwicklung der „neuen Kultur- und Kunstwelt der Renaissance" ein. Hier griff ein mit der katholischen Tradition vertrauter Gelehrter ein, um sich gegen die Auffassung zu wenden, daß „die Entsündigung des Schönen in der Welt als ein Renaissance-Element" zu fassen wäre. Er führte dieses „Miß-

---

174) Bernhardi vita prima III, 1 n. 2, vgl. W. v. d. Steinen, Vom hl. Geist des MA (1926) S. 162.

175) Vgl. A. Biese, Die Entwicklung d. Naturgefühls im MA (1888) S. 129.

176) H. Thode, Franz von Assisi u. die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien (1895) S. 60 f. 479.

verständnis" auf eine ungenügende Kenntnis der mittelalterlichen Theologie zurück:

„Eine prinzipielle Verdammung der Schönheit war auch dem Christentum vor dem 13. Jahrhundert fremd. Es war wesentlich die Schönheit des menschlichen Leibes, von deren Betrachtung und Genuß die asketische Lebensauffassung in Anbetracht der Sündhaftigkeit und Schwäche unserer Natur abzuziehen suchte. Das hat wahrhaftig auch Franziskus wie irgend einer seiner Vorgänger getan. Wenn er aber die Herrlichkeiten in Gottes freier Natur mehr als andere bewunderte und liebte, so lag darin kein Gegensatz gegen die prinzipielle Auffassung der übrigen Christenheit, sondern es war nur ein Ausfluß seiner poetisch angelegten Stimmung."

Der hervorragende Gelehrte fährt fort:

„Die große Evolution und Revolution, welche für die Kunstgeschichte mit der Entdeckung der Schönheit des menschlichen Körpers beginnt, fällt nicht in das 13., sondern 15. Jahrhundert, und Franz ist daran gar nicht, Dante nur von ferne beteiligt[177])."

Die Aufklärung, die wir hier erhalten, kann uns dazu dienen, das Zeugnis für den von der „asketischen Lebensauffassung" unverwirrten Sinn für die Frauenschönheit recht zu würdigen, das uns in Wiberts Lob seiner Mutter überrascht. Überraschend, entspricht es doch der „starken ästhetischen Strömung", die man neuerdings als charakteristisch für die „Kultur des 12. Jahrhunderts" herausgehoben hat[178]). Wir werden diesem Zug, der, soziologisch angesehen, auf aristokratische Traditionen zurückgeht — und nicht, wie man gemeint hat, auf das neu sich erhebende Bürgertum[179]) — noch weiter begegnen, wo sich dann auch seine tiefere Grundlage herausstellen wird, die im mittelalterlichen Platonismus zu suchen ist.

Zur Mönchs-Asketik gehört außer dem Kampf gegen die Sinnlichkeit die Unterdrückung der affektiven Beziehungen, die das gesellschaftliche Leben der Menschen zusammenhalten. An diesem Punkt entsprach das tatsächliche Verhalten der Mönche in der Regel kaum der widernatürlichen Forderung, die für die Einsiedler in der ägyptischen Wüste passen mochte. Beispiele für das naive Abweichen von der Regel kamen uns in den Bekenntnissen aus mittelalterlichen Klöstern von früh an entgegen[180]). Ein rührendes Zeugnis für das Leid, das einem zum Mönchsstand bestimmten Kinde um dieser Forderung willen angetan wurde,

---

177) F. X. Kraus, Dante und sein Werk (1879), S. 149 f.

178) Vgl. Meyer Schapiro, On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art in: Art and Thought, issued in honour of Dr. Ananda K. Coomaraswani (1947) (s. Band II, S. 507), S. 138.

179) Ebenda S. 133. Vgl. das in Band II, S. 409 Bemerkte (zu Anselmus Peripateticus).

180) Vgl. Band II, S. 495 u. a.

werden wir von einem viel beachteten Chronisten aus dem frühen 12. Jahrhundert bekommen, Orderich, der als zehnjähriger Knabe von seinem Vater aus seiner englischen Heimat in ein normannisches Kloster „verbannt" wurde, damit er nicht im Dienste Gottes gestört würde durch „die fleischliche Liebe zu seinen Eltern". Bei Wibert macht sich der innere Widerstreit in anderer Weise geltend: in der uneinheitlichen Art seiner Lebensdarstellung. Wenn er von dem Zusammenleben mit Mutter und Lehrer in seiner Kindheit spricht, kommt das natürliche Gefühl schlicht zum Ausdruck in dem pietätvoll herzlichen Ton der Erzählung, aber sobald er die Konfessionshaltung einnimmt, verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, daß „private Liebe" bei dem Lobe der Mutter mitspreche, und er reflektiert nach außen: die Lobpreisung könnte ihm als Eigenlob ausgelegt werden. In diesem Zuge geht es weiter; er nimmt auch den ihm Nächststehenden gegenüber eine pastorale Haltung ein und ergeht sich in einem moralischen Räsonnement über ihre Motive, bei dem er die theologischen Schemata anwendet. So zergliedert er z. B. das Verhalten seiner Mutter während der ersten, unglücklichen Zeit ihrer Ehe: daß sie ihre Keuschheit bewahrte trotz der Verlassenheit und den Anfechtungen. Wirkliche Tugend war das nicht; „denn wie sollte Tugend gewesen sein, was nicht mit klarer Unterscheidung zwischen Geist und Fleisch und nicht durch frommes Gerichtetsein zu Gott hin, sondern lediglich aus Sorge um die äußere honestas und Vermeidung der Schande von ihr geübt wurde?" Er argumentiert weiter:

„Scheu ist allerdings von Nutzen, um der andrängenden Sünde zu widerstehen; aber so nützlich sie vor der Sünde ist, so verdammenswert ist sie nach der Sünde. Was nämlich das Herz in frommer Scham so erregt, daß es vom Begehen der Sünde zurückgehalten wird, das kann im Zeitlichen von Nutzen sein, weil die Gottesfurcht, die törichte Scham mit heiligem Salz würzend, hinzukommen kann, womit der zeitliche d. h. weltliche Nutzen zu etwas nicht bloß für den Moment, sondern für die Ewigkeit Nützlichem wird. Das ist die Scheu, die rühmlich ist. Aber nach der Verschuldung ist sie um so verderblicher, je hartnäckiger sie der Arznei der heiligen Beichte Widerstand leistet. Deine Dienerin, Gott o Herr, meine Mutter, hatte das Bestreben, nichts zu tun, was der honestas der Welt zuwider wäre, doch sie verblieb nicht bei solchem Trachten, sondern im Sinne deines Gregorius, den sie indes nicht gelesen hatte noch hatte lesen hören, richtete sie späterhin auf Dich allein ihr ganzes Streben. Also war es damals ein zeitlicher Vorteil für sie, daß sie sich der weltlichen Rücksicht unterwarf" (I, c. 12).

Bei solchem Nachspüren fällt die Pietät fort, die Wiberts Erzählungen von der Mutter sonst so liebenswürdig macht: es steht nur die Sache in Frage und der theologische Begriff, der auf sie paßt; es sind exemplarische Moralfälle, die der predigthaften Beurteilung nach feststehenden Kategorien unterliegen. Daher auch die unbeirrte Sicherheit, mit der er sein Urteil über die eigentlichen Motive der andern abgibt: wie hier in be-

zug auf die Mutter so auch für seinen Vater, von dem er genau weiß, daß er sein Gelübde würde gebrochen haben, wenn er länger gelebt hätte, oder auch sich selbst gegenüber, wenn er dem Impuls des Knaben die religio abspricht, weil diese aus Verständigkeit entspringe. Es erscheint als ein Rückschritt gegenüber Rather, der von der Undurchdringlichkeit der menschlichen „Intentionen" wußte. Und doch war ihm keineswegs der kritische Sinn fremd und die Skepsis, die sich beim Forschen nach den wirklichen Motiven einstellt. Sie tritt bei ihm sogar ausdrücklich hervor; aber das geschieht auf einem anderen Felde der geistigen Betätigung, nämlich innerhalb der Geschichtsschreibung — der Mangel einer inneren Einheit, das Zusammengesetzte des Lebens aus selbständigen Teilen dokumentiert sich hierin aufs neue. In seiner Geschichte des Kreuzzuges, die er nach einer anonymen Quelle abgefaßt hat, erörtert er (in der Vorrede) die Möglichkeit von Irrtümern bei der Behauptung von Tatsachen und führt dazu aus:

„Ist es zu verwundern, daß wir uns bei der Erzählung von Tatsachen, denen wir fern stehen, täuschen mögen, wenn wir nicht einmal unsere eigenen Gedanken und Handlungen, ich will nicht sagen in Worten ausdrücken, sondern nur im Geist ruhig zusammennehmen können? Und nun gar die Intentionen, die fast immer so verborgen sind, daß auch ein Mensch von durchdringendstem Verstand sie kaum bei sich selbst unterscheiden kann!"

Diese methodische Haltung greift auf die Autobiographie nicht über. Es bleibt, selbst wo es sich um die Mutter handelt, bei der Mischung von moralisierendem Räsonnement und Rhetorik. Wie konnte sie, als sie der Welt entsagte, ihn allein zurücklassen, ohne Obhut? und daß sie ihn nicht einmal aufsuchte, als sie dann auf dem Wege ins Kloster wieder durch die Stadt kam!

„Sie wurde, als sie den Ort passierte von solchen Herzensqualen zerrissen, daß ihr auch nur der Anblick der Burg unerträglich war; bitterste Trauer verzehrte sie bei dem Gedanken, was sie dort zurückgelassen hätte: als würden ihr die eigenen Glieder vom Leibe gerissen, da sie sich pflichtvergessen und grausam fand, ja sich auch so nennen hörte, weil sie einen so hoffnungsvollen Sohn, der, wie man sagte, die vollste Liebe verdiente — ich wurde nämlich nicht bloß von unseren Angehörigen, sondern auch von den Fremden sehr verwöhnt —, derart von ihrem Herzen ausgeschlossen und hilflos zurückgelassen hätte. Aber Du, Gott der Güte, Gott der Pflicht, hattest durch deine Süßigkeit, durch deine Liebe dieses Herz, das sicherlich in der Welt niemals seine Pflicht vergaß, auf wunderbare Weise hart gemacht, damit es nicht, der Pflicht folgend, sich selbst zuwider handelte: denn gegen sich selbst wäre sie zu weich gewesen, wenn sie, um weltliche Dinge bekümmert, mich ihrem eigenen Heil vorgezogen und Gott um meinetwillen vernachlässigt hätte. Aber es war ‚die Liebe stark wie der Tod', je inniger sie Dich liebte, desto ruhiger riß sie das von sich, was sie einst geliebt hatte" (I, c. XIV).

Seltsam mutet es uns an, das Bibelwort von der Liebe, die „stark ist wie der Tod", hier zu vernehmen, das den Grundton bilden sollte in den Pre-

digten, die Abt Bernhard im Kloster von Clairvaux über das Hohelied gehalten hat. Man ersieht daraus, wie geläufig diesem Schüler Anselms bereits das Wissen von der absoluten Macht der Liebe war, das dann eine Generation später von Bernhard und den deutschbürtigen Mystikern, die die berühmte Klosterschule von St. Victor in Paris begründeten, zum Hebel der religiösen Bewegung gemacht wurde — das „Wissen", denn wenn wir recht sehen, so handelt es sich hier um ein nur übernommenes Wissen und nicht um die neue religiöse Erfahrung, die das Wissen in sich schließt. Das geht, will uns scheinen, aus der Darstellung hervor, die Wibert vom Gang seiner eigenen religiösen Entwicklung gegeben hat. Wir sind hier an dem Punkt angelangt, wo wir in die der Mystik vorangehende Lage des religiösen Bewußtseins hineinblicken können.

3

Wibert hat die Darstellung seiner inneren Entwicklung in dem letzten, fünf lange Kapitel[181]) umfassenden Abschnitt des ersten „Buches" gegeben, der auf die breit ausgesponnene, von moralischem Raisonnement durchzogene Kindheitsgeschichte folgt, in der mehr von seiner Mutter als von ihm selber die Rede war. Der Abschnitt beginnt mit seinem Eintritt in das Kloster St. Geremar zu Fly, wo er, kaum 12 Jahre alt, das Mönchsgelübde ablegte, und endet mit der Wahl des Fünfzigjährigen zum Abt von St. Maria in Nogent. Es handelt sich also um einen Zeitraum von 40 Jahren, um seine ganze Jugend- und Manneszeit, die er in jenem Kloster verbracht hat.

Den Anfang bildet eine Art Bekehrungsgeschichte. Wie in solchen mönchischen Erzählungen üblich, malt er die dem Eintritt ins Kloster vorangehende Zeit in schwarzen Farben, so daß man fast übersieht, daß es sich nur um die kurze Zeit handelt, in der er „ohne Mutter, ohne Erzieher, ohne Lehrmeister zurückgeblieben", sich selbst überlassen war. Als „wahnsinnig" bezeichnet er den Mißbrauch, den er in jenen Monaten „mit seiner Freiheit trieb", und er schildert das so:

„Ich begann über alles, was Kirche heißt, zu spotten, die Schule zu verabscheuen, mich an den Gelagen meiner Vetter, die ritterliche Übungen trieben, zu beteiligen, die Zeichen geistlicher Würde zu verhöhnen, auf Sünden-Ablaß zu vertrauen und mich dem Schlaf, von dem mir vordem nur ein geringes Maß erlaubt worden war, ungehemmt hinzugeben, so daß ich durch das ungewohnte Zuviel erschlaffte[182])."

181) Vita I, c. XV—XIX, a. a. O. p. 51-80.

182) Vita I, c. XV, Anfang.

Die Wendung kam wiederum durch das Eingreifen der Mutter. Sie ist „entsetzt", als sie von seinen „Ausschweifungen" hört und sagt sich vernünftigerweise, daß der Junge zum Lernen angehalten werden muß: der frühere Hauslehrer, der ins Kloster gegangen ist, soll sich seiner wieder annehmen. Dazu bedarf es der Erlaubnis des Abtes, diesen sucht sie persönlich auf, er willigt mit Freuden ein, und so wird der Zwölfjährige zum Unterricht ins Kloster geschickt. Damit setzt die Darstellung des Selbsterlebten ein.

„Ich rufe Dich, o Gott, Du gütiger Lenker, zum Zeugen an, daß von dem Moment an, wo ich in die Klosterkirche getreten war und die Mönche bei einander an ihren Plätzen sitzen sah, infolge ihres Anblicks solch unauslöschliches Verlangen nach dem Mönchtum in mir entstand, daß mein Herz nicht Ruhe gab, bis sein Wunsch verwirklicht wurde. Da ich nun mit ihnen unter einem Dach im Kloster zusammenwohnte und ihre ganze Lebensweise vor Augen hatte, konnte es gar nicht fehlen, daß mein Geist, durch ihren Anblick wie eine durch den Wind anwachsende Flamme vor Begier entbrannte, es ihnen für die Dauer gleichzutun. Auch der Abt drang in mich mit täglich verdoppelten Bitten, daß ich dort Mönch würde. Aber obwohl mich ein unendliches Verlangen danach erfüllte, vermochte doch kein Drängen und Bitten mir die Zunge zu einem solchen Gelöbnis zu lösen, und was mir in meinem reifen Alter jetzt sehr schwer werden würde, einen solchen Überschwang des Herzens gänzlich zu verschweigen, das machte mir, dem Knaben, gar keine Mühe. Schließlich eröffnete ich die Sache der Mutter; aber sie fürchtete, es wäre nur knabenhafter Leichtsinn, und riet mir mit soviel Vernunftgründen von meinem Vorhaben ab, daß es mich sehr reute, ihr das, was geschehen sollte, verraten zu haben . . ."

Auch der Lehrer war dagegen. Aber der Widerstand, der ihn aufs äußerste erregte, hatte nur zur Folge, daß er „die Sache" nunmehr heimlich verfolgte:

„Ich verhielt mich daraufhin so, als ob ich die Absicht aufgegeben hätte, und schob es, trotz meines glühenden Wunsches, die Sache auszuführen, von Pfingsten bis zum Geburtsfest des Herrn hinaus, dann aber vermochte ich Deinen inneren Stachel, o Herr, nicht länger zu ertragen, tat die Ehrfurcht vor der Mutter und die Furcht vor dem Lehrmeister von mir ab, begab mich zu dem Abt, der sehr wünschte, daß es geschähe und doch kein Wort eines Gelöbnisses mir hatte entlocken können, warf mich ihm zu Füßen und bat ihn unter Tränen, den Sünder, der ich war, aufzunehmen."

Schon am nächsten Tage erfolgte die Einkleidung. Die Mutter, das vergißt er nicht zu vermerken, „sah dabei von fern zu mir hin und weinte[183])."

Man darf wohl sagen, daß sich in dieser Bekehrungsgeschichte eine typische Art von Frömmigkeit spiegelt, die im regelhaft geordneten Gottesdienst Befriedigung findet. Wie dieses Erlebnis des Zwölfjährigen hier als das entscheidende Motiv für seinen Übertritt in den Mönchsstand hingestellt ist, das entspricht der Atmosphäre von Visionen, in die die Erzählung von Beginn an gehüllt ist; denn dadurch wird der seelische Blick von vornherein gleichfalls auf die jenseitige Welt wie auf eine objektive

[183]) Vita, c. XV, S. 52 f.

geistige Wirklichkeit fixiert gehalten. Insofern hängen die verschiedenen Abschnitte durch eine gefühlsmäßige Einheit miteinander zusammen. Aber gleich nach dem Bericht über die Ablegung des Mönchsgelübdes tritt unvermittelt ein anderes Motiv in den Vordergrund: die Lernbegier des begabten Knaben. Charakteristisch für jene Zeit, ist uns dieses Motiv schon bei Otloh begegnet, der von seinen Knabenträumen erzählte, daß er Mönch zu werden wünschte, um seinen Wissensdrang zu befriedigen[184]). In eben diesem Sinn fährt Wibert fort:

„Mein Lehrer von früher, der mich jetzt wegen der strengeren Regel nicht mehr unterrichten konnte, sorgte doch wenigstens durch sein ständiges Antreiben dafür, daß ich die heiligen Bücher, die ich las, auseinanderlegte, weniger bekannte Redeweisen zusammen mit anderen, die gelehrter waren, überdachte, kleine Stücke in Prosa und in Versen aufsetzte und um so angestrengter arbeitete, je weniger sich die anderen um meine Belehrung kümmerten.

Ich erinnere mich, o Herr, Du wahres Licht, noch vollkommen der unschätzbaren Gnadengaben, die Du mir damals erzeigt hast. Kaum hatte ich Dir folgend, Dein Gewand angetan, da schien es mir, als wäre auf einmal gleichsam eine Wolke vom Antlitz meines Herzens geschwunden und alles, was ich so lange blind und irrend durchschweift hatte, klärte sich auf. Zudem war ich plötzlich von einer so großen Lernleidenschaft erfüllt, daß ich danach einzig und allein begehrte und glaubte, ich hätte nutzlos gelebt, wenn ich einen Tag ohne solche Beschäftigung verbrachte. O, wie oft glaubte man, ich schliefe und mein zarter Körper ruhe aus in der Wärme unter der Decke, während mein Geist angespannt mit etwas beschäftigt war, was ich aufsetzen wollte, oder ich las etwas unter der Decke, weil ich das Gerede der anderen scheute."

Man erwartet, nun einen Bericht über den Gang seiner Studien zu bekommen, aber mitten im Zuge bricht er ab, um zum Sündenbekenntnis überzugehn:

„Doch Du, heiliger Jesus, wußtest wohl, mit welchem Sinn ich das tat, nämlich um Lob einzuheimsen und mir die Ehren dieser Welt zu verschaffen. Ich hatte Freunde, die keine waren, da sie mir zwar manchen guten Rat gaben, aber doch immer wieder mir den Ruhm und Glanz aus den litterae und die Würden und Reichtümer, die man dadurch gewinnen kann, in den Sinn legten. So ließen sie in meinem unverständigen Herzen Hoffnungen aufkeimen, die schlimmer waren als Schlangenbrut und hielten mich mit den eitelsten Aussichten zum Narren; denn ich glaubte alles, was sie in Aussicht stellten, ganz schnell erreichen zu können. Sie stellten mir nämlich sowohl mein Wissen vor Augen, das unter Deinem Beistand täglich wuchs, als auch meine weltlich gute Herkunft und Schönheit. Aber sie bedachten nicht, daß Du verboten hast, auf diesen Stufen zu Deinem Altar emporzusteigen, weil das nur ein Zeichen von Schändlichkeit zu sein pflegt. Denn ‚wer nicht durch die Türe eingeht, sondern anderswoher einsteigt, ist ein Dieb und Räuber' (Joh. 10, 1), und das besagt Schändlichkeit."

Mit dieser Anklage greift er indes vor. Denn wie er in dem Bekenntnis fortfährt, rühmt er vielmehr seine Kindheit in der Klosterschule wegen des frommen Eifers, der ihn damals beseelte, ähnlich wie es Otloh tat, und kontrastiert damit seinen gegenwärtigen Zustand:

„Wenn ich doch jetzt, o Herrgott, Dein Gericht so fürchten und die schwersten Sünden so verabscheuen würde, wie ich damals die kleinsten, ja nichtigen verabscheute!

184) Vgl. oben S. 85.

Ich eiferte glühend denen nach, die ich über ihre Vergehen weinen sah . . . und während ich jetzt in den Schriften nur Prahlerei und eitle Worte suche und sogar die schändlichen Aussprüche der Heiden aus Geschwätzigkeit vorbringe, fand ich damals in ihnen nur Grund zu Schmerz und Trauer und meinte überhaupt nichts gelesen zu haben, wenn mir das Gelesene nicht Anlaß zur Beschauung und Zerknirschung gegeben hatte."

Aber die weltlichen Motive und Ziele, deren er sich bezichtigt, bilden doch das Hauptthema seiner Bekenntnisse, und so folgt auf die Geschichte seiner Bekehrung die der Anfechtungen, mit denen ihn der Teufel durch seine ganze Jugend hin heimgesucht hat, wie das auch schon bei Otloh der Fall war, nur daß bei Wibert keine aufklärerischen Tendenzen und quälenden Zweifel in Betracht kommen, sondern die geheimen Wünsche, die in ihm durch seine Herkunft aus dem Feudal-Adel erweckt waren: eine große Stellung in der Welt und Ruhm, den er als Geistlicher durch Wort und Schrift statt durch das Schwert erreichen mochte. Jeden dieser beiden Antriebe hat er für sich in einem besonderen Kapitel behandelt. Religiös angesehen, als teuflische Versuchungen, fügten sie sich in die herkömmlichen Kategorien ein: Ambition und Hoffart oder eitle Ruhmsucht (kenodoxia). Aber diese regelrechte Aburteilung ist nun wieder nur die bereitliegende Form, in der er seine Lebenserinnerungen vorbringen kann, und er bringt sie vor mit der ihm verliehenen Kunst der Erzählung, die die anschauliche Einzelschilderung mit der psychologischen Reflexion verbindet.

Zuerst kommt die Ruhmsucht an die Reihe. Sie war bei dem jungen Mönch — das ist bezeichnend nicht nur für ihn — so eng mit der geistigen Arbeit verbunden, daß aus dem, was er von dieser hartnäckigen Anfechtung zu erzählen hatte, eine Geschichte seiner literarischen und theologischen Studien wurde. So nimmt er hier den Faden wieder auf, den er beim Übergang von der Bekehrungsgeschichte zum Sündenbekenntnis hatte fallen lassen. In diesem Zusammenhang erhalten wir ein realistisches Bild von dem klösterlichen Milieu.

Denn bei der Beschreibung seines Seelenzustandes hat er das Verhalten der anderen, so viel älteren Mönche zu ihm im Blick. Bezeichnend dafür ist seine Schilderung der acedia, dieser typischen Klosterkrankheit, die auch ihn, wie er heranwuchs, in Niedergeschlagenheit und Lebensüberdruß befiel. Wir werden später sehen, wie diese „ungeordnete Schwermut", um Seuses Verdeutschung zu gebrauchen, von den Mystikern in den regelhaften Gang der Seelengeschichte eingeordnet wurde, als Gefühl der Verlassenheit selbst von Gott. Anders Wibert. Er erklärt die „Ratlosigkeit", in der er sich beim Andrang der „Begierden" befand, daraus, daß er von dem Gedanken besessen war, „was ich und wie groß

ich in der Welt hätte sein können", und nimmt damit zusammen den Pennalismus im Kloster, die eifersüchtigen Sticheleien der andern Mönche, die sich von seinem Studieneifer überholt sahen und sich an seinem Ehrgeiz mit verfänglichen Fragen und Kontroversen rieben, so daß er „bereute, die literae gesehen und gelernt zu haben", und um jeden Preis aus diesem Kloster fort wollte. Aber mitten in der Vergegenwärtigung dieser Leiden reflektiert er über ihre erzieherische Wirkung:

„Die Einwürfe, mit denen man mir Schwierigkeiten machen wollte, trieben mich dazu, meine Argumente häufig zu repetieren und verschiedene Bände zu wälzen; dadurch verhalfen sie mir dazu, daß ich in der Auslegung der Autoren und im Antworten eine große Fertigkeit gewann."

Diese Konzentration auf die theologischen Studien bedeutete doch für ihn zugleich auch eine religiöse Umwendung. Denn die literarische Betätigung hatte bei ihm wie üblich mit der Lektüre der „heidnischen" Dichter und mit Übungen in der Nachahmung ihrer Poeme begonnen. Wibert erklärt ausdrücklich, daß die dadurch erweckten Phantasiebilder der mönchischen Keuschheit nicht gerade zuträglich waren. Es ist die typische Stelle, an der seit alters, seit den Bekehrungsgeschichten christlicher Rhetoren die Umwandlung des inneren Menschen lokalisiert war, die Stelle, auf die wir zuletzt noch wieder bei Otloh stießen. Wie bei diesem bedurfte es bei Wibert einer Vision, d. h. einer direkten Einwirkung von Gott her, um die Entscheidung herbeizuführen. Wir sprachen schon davon[185]): die warnende Vision, die ihm (oder seinem alten Lateinlehrer) zuteil wurde und an sein besseres Selbst appellierte, wird von ihm in diesem Zusammenhang vorgebracht. Ein altes, scheinbar abgedroschenes Motiv, wird dieses Bildungsproblem doch hier erst klar in seiner überpersönlichen Bedeutung erfaßt: Genuß der weltlichen Dichtung und Bibelstudium treten einander wie ästhetisches Spiel und heiliger Ernst gegenüber. Wibert erzählt zwar, ähnlich wie jene andern vor ihm, daß ihn Gott durch Strafen wie Krankheit und sonstiges Mißgeschick, schließlich durch Visionen von Mutter und Lehrer von seiner Poeterei abgebracht habe, aber er stellt den Verlauf konkret als eine geistige Krisis dar, freilich isoliert auf den Intellekt, dafür aber auch ohne den herkömmlichen, von dem hl. Hieronymus eingeführten Eklat, in schlichter Sachlichkeit. Wir finden uns hier mitten im Zuge der „teuflischen" Anfechtungen auf einmal in eine akademische Atmosphäre oder genauer in die Scholastik versetzt. Die „Heimsuchung wurde zu einer geistigen Not", vexatio attigit intelligentiam, so erklärt er und zergliedert den Zustand: „Die Unbekümmertheit (socordia) eines unnützen Studiums ist im Schwinden begriffen", und da er „außerstande ist, Müßiggang zu ertragen", gelangt

185) Vgl. oben S. 122.

er, „nachdem die Phantasmen abgetan" sind, „gleichsam mit Notwendigkeit dazu, die geistige Wirklichkeit (spiritualitas) in sich aufzunehmen und sich mit würdigeren Dingen zu beschäftigen."

Das Ziel ist klar: das Studium der Heiligen Schrift. Aber wie den Weg finden zur ihrem Verständnis? Hier ist die Stelle, wo nunmehr die Gestalt Anselms, seines großen Lehrers, auf den Plan tritt. Anselm hatte sich, wie schon bemerkt, des Knaben von Beginn an, wo es sich um die mönchische Disziplin handelte, angenommen, was Wibert so ausdrückt:

„Er lehrte mich, wie ich meinen inneren Menschen leiten und auf den Rechtsspruch der Vernunft hören sollte, um über meinen kleinen Körper Herr zu werden."

Jetzt kommt zu dem Vorbild der Askese der Theologe als Lehrmeister hinzu:

„Ich lechzte danach, endlich, wenn auch spät erst, das zu tun, was mir oft von vielen trefflichen Doctores anempfohlen war, und fing an, Bibelkommentare zu studieren, die Schriften Gregors, in denen die Schlüssel zu dieser Kunst hauptsächlich zu finden sind, recht häufig zu wälzen und nach den Regeln der alten Autoren die Worte der Propheten und der Evangelisten auf ihren allegorischen, moralischen und mystischen (anagogicus) Sinn hin durchzunehmen. Derjenige, der mich vornehmlich dazu anfeuerte, war der Abt Anselm von Bec, später Erzbischof von Canterbury, der von jenseits der Alpen, aus der Gegend von Aosta stammte, ein unvergleichlich großer Lehrer und hochheilig in seinem Lebenswandel[186])."

Wibert wird warm bei dem Gedanken, daß er ein Lieblingsschüler dieses Mannes war. Aber seine Darstellung des Verhältnisses von Lehrer und Schüler geht akademisch weiter, in sachlicher Auseinandersetzung von Anselms exegetischer Methode und seiner Kunst, den Schüler so weit zu führen, daß er sie selbständig handhaben konnte. Das Herkömmliche war, so hörten wir schon, die Unterscheidung eines dreifachen Sinnes der Schriftstellen; sie verband sich, so erfahren wir jetzt, in Anselms Unterricht mit der psychologischen Lehre von den „vier Bewegungen des inneren Menschen", ‚Affekt', Wille, Verstand (ratio), Intellekt, nach denen „das Getriebe des ganzen inneren Mysteriums zu behandeln" ist. Wibert formuliert das scholastisch genug.

„Er lehrte mich, das, was man meist, und auch ich selbst, für eines hielt, durch sichere Einteilungen aufzulösen und zeigte, daß die ersten beiden (Affekt und Wille) nicht ein und dasselbe sind, aber indem das vierte oder das dritte hinzukommt, sind sie dennoch ein und dasselbe, wie das durch schlagende Beweise feststeht. Als er mir in diesem Sinne einige Evangelienkapitel erklärt hatte, wobei er zunächst den Unterschied, der zwischen Affiziertwerden und Wollen besteht, in größter Klarheit aufzeigte[187]), . . . bemühte ich mich alsbald, es ihm nachzutun mit ähnlichen Erklärun-

186) Vita I, c. XVII p. 66: vir incomparabilis documentatis et vita sanctissimus.

187) Wibert fügt noch die Bemerkung ein: „was er aber, wie feststeht, nicht aus sich selber hatte, sondern aus gewissen einschlägigen Büchern, die das aber weniger klar behandelten." Über diesen Zug vgl. unten Abschnitt VIII, Kap. 1 (Schriftsteller-Autobiographie).

188) Vita I, c. XVII, p. 67.

gen, soweit ich vermochte, und ich forschte in der heiligen Schrift mit vielem Scharfsinn an allen Stellen nach, ob ich den moralischen Sinn glücklich träfe[188])."

Hieran schließt sich folgerecht ein Bericht über die Anfänge seiner theologischen Produktion. Zunächst seine erste Predigt. Er hielt sie unvorbereitet und erzählt, stolz auf die Leistung, wie es dazu kam, als er einmal mit seinem Abt zusammen ein benachbartes Kloster besuchte — er war damals 30 Jahre alt. Sodann sein Erstlingswerk, das er zur selben Zeit in Angriff nahm: ein Kommentar zur Genesis, in zehn „Büchern", zur Ergänzung von Augustins Werk, das nur den „Wortsinn" der Schrift hatte darlegen wollen, während es ihm auf die „moralische" Auslegung ankam, nach dem Vorbild der sogenannten Moralia, des Hiob-Kommentars Gregors des Großen. Auch hier geht er auf die äußeren Umstände seiner Arbeit ein: er mußte sie geheim halten, da der „sehr fromme", aber eifersüchtige Abt dergleichen nicht dulden wollte. Seinen Autorenstolz äußert er dabei mit der üblichen affektierten Bescheidenheit, die das Selbstgefühl mehr verrät als verhehlt:

„Ob ich mit diesem kleinen Werk jemandem Nutzen gebracht habe, weiß ich nicht, aber ich zweifle nicht daran, daß es der Mehrzahl der Schriftkundigen sehr gefallen hat, und ganz sicher ist, daß es für mich sehr zu Nutz und Frommen gewesen ist, da es mich lasterhaften Menschen vor dem Müßiggang bewahrte[189])."

Aber die Gelegenheit, die sich hier bot, zum Schluß des Kapitels auch seine anderen Schriften aufzuführen, hat er nicht benutzt; er erwähnt dieselben nur summarisch, mit Bezug auf die exegetische Methode, die er in ihnen allen festgehalten habe, auf den „moralischen" Sinn mehr als auf den „allegorischen" gerichtet; diesen Vorzug begründet er bezeichnender Weise nicht prinzipiell, sondern im Hinblick auf die gegenwärtige Lage des geistig-sittlichen Lebens:

„Meine Intention ging vornehmlich auf die Moralität, weil meiner Meinung nach das Moralische weit nützlicher als das Allegorische in dieser Zeit ist, wo der Glaube, Gott sei Dank, unantastbar feststeht, die Sitten dagegen fast aller durch alle möglichen Laster verderbt sind[190])."

Die Zeitkritik oder allgemeiner die kritische, durch Parteilichkeit noch gesteigerte Anteilnahme an den Zeitereignissen war in der Tat eine Stärke dieses Mönches, davon zeugt seine Autobiographie noch unmittelbarer als seine anderen Schriften. Und so ist auch bei seiner Selbstbeurteilung, soweit es um seine Schriftstellerei geht, die politische Kategorie des Erfolges im Grunde maßgebender als die religiöse der eitlen Ruhmsucht, die er als Anfechtung empfand. Nur daß es ihm mit diesen frommen Bedenken gewiß auch ernst war und er sich nicht frei zu seinem Verlangen nach

---

189) Vita I, c. XVII p. 69.

190) Ebenda: fide ex Deo ad integrum stante, moribus pene omnium multiplici vitio profligatis.

ruhmvollem Wirken bekannte. Er verurteilte die zwischen Gott und der Welt geteilte Existenz, ohne sich davon lösen zu können, wohl auch ohne das wirklich zu wollen. Es verrät sich das durch den Fortgang, den die Autobiographie nach dem Schluß des Kapitels über Studiengang und Schriften nimmt. Wiberts Gedanken wenden sich jetzt wieder zu der Mutter hin, er schildert das fromme, heilig-reine Leben, das die noch immer junge, schöne, vornehme Witwe in ihrer Einsiedelei nahe dem Kloster führte, von der Sorge um heilsame Hilfe für ihren Gatten erfüllt, der im Fegefeuer seine Untreue abbüßte — ihre Jenseitsvisionen, von denen wir vordem sprachen, sind hier, mitten in die persönlichsten autobiographischen Partien, eingefügt. Aber diese wiederum durchaus realistisch gehaltene, der Mutter gewidmete Schilderung wirkt im Zusammenhang der Autobiographie wie ein ideales Gegenbild zu seiner eigenen Figur, und er selbst bringt das zum Ausdruck. Das Zwischenkapitel (XVIII) beginnt:

„Die Mutter bewunderte zwar meine guten Fortschritte in der Wissenschaft, aber erregte sich sehr über die Ausschreitungen, die sie während des gefährlichen Alters, in dem ich war, befürchtete. Sie ermahnte mich daher inständig, dem Vorbild zu folgen, das sie mir gab, sie, der Gott solche Schönheit verliehen hatte und die doch alles, was an ihr gelobt wurde, hintan setzte, als ob sie gar nicht wüßte, daß sie schön sei, und die ihr Wittum so einhielt, als ob sie immer das Beilager verabscheut hätte, den ehelichen Pflichten zum Trotz."

Daß er selber eine solche Selbstverleugnung in dem, „was an ihm gelobt wurde", geübt hätte, kann man nach dem Zeugnis seiner Autobiographie nicht sagen, und er ist ehrlich genug, das auch nicht zu behaupten. An einer passenden Stelle (in der Vorrede zu seiner Geschichte des Kreuzzuges), hat er sich denn auch unbedenklich des hohen Ansehens gerühmt, in dem seine theologischen Schriften weithin bei seinen Zeitgenossen, „Bischöfen und andern", standen. Tiefer gingen die inneren Nöte bei der andern Anfechtung, deren er sich bezichtigte: dem Ehrgeiz, der auf eine große Stellung in der Welt aus war, und da hatte er auch noch mehr Grund zu Gewissensskrupeln; denn eine schwere Sünde, die Simonie, war dabei im Spiel. Das Kapitel, das von dieser Anfechtung handelt, führt in der Tat tiefer in sein religiöses Leben hinein oder läßt uns wenigstens klarer hineinblicken in dessen Tiefen und Untiefen.

Auch hier gibt er zunächst das Bild der Situation: seine innere Unruhe bei der Aussicht auf eine hohe kirchliche Würdenstelle, die ihm durch Simonie verschafft werden sollte; die Verwandten betrieben die verfängliche Sache im Stillen, er sollte davon nichts wissen, aber das Gerücht drang ins Kloster. Schmeichler, Intriganten, Kundschafter seiner Rivalen umlauerten ihn, um ihn zu sondieren oder ihm das Unrechte zu suggerieren; er selbst hatte im Grunde schon nachgegeben, „innerlich

von Ehrgeiz verbrannt". Aber er ließ nichts verlauten. Das Unternehmen verlief schließlich im Sande. Er möchte augenscheinlich seine Mitschuld verkleinern, spricht von dem „Spiel, das man mit ihm trieb", aber er gesteht doch, daß er sich erleichtert fühlte, und knüpft — gewiß nicht zu Unrecht — an die äußere Enttäuschung die religiöse Einkehr an, mit der er, auf sich selbst zurückgeworfen, sich innerlich zum mönchischen Lebensideal entschied:

„Ich danke Dir, o Gott, dafür, daß mein knabenhaftes Bestreben damals vollständig dahinschwand und ich kein Gefallen mehr fand an dem Schmachten nach irgend einer irdischen Würde. Gezüchtigt hast Du mich in jener Zeit, Gott, Vater, Zurechtweiser meiner Begierden und Leichtfertigkeiten, hast mich niedergeschlagen und mich zur Einsicht zurückgeführt, derart daß Du mich zur Sammlung brachtest in der Abgeschlossenheit meines Innern und mein Geist nicht mehr wie bisher abschweifte, sondern einzig und allein nach Demut und aufrichtigen Gedanken mit aller Kraft strebte. Jetzt zum ersten Male erfuhr ich das. Ich hatte begonnen, in der rechten Einsamkeit des Geistes, in der Du Umgang zu halten pflegst, mich zu sammeln zu der Mutter des Himmelreichs, Maria, der Gottesgebärerin, meiner einzigen Zuflucht in jeder Not, und alle innere Glut ihr zur Huldigung darzubringen. Daher fand ich jetzt eine Wonne darin, mit ganzem Herzen ein bescheidener Mönch zu sein, und ich hatte durch und durch Abscheu vor einem höheren Rang und dem Schatten eines großen Namens in der Welt. Damals zuerst fand ich mit diesem innersten Geschmack von Dir zugleich auch das, was Einheit des Willens, was Reinheit desselben, was eine unbeugsame Entschlossenheit zu dauernder Armut ist."

Auf dieser Höhe hält er plötzlich ein, um in verändertem Ton fortzufahren:

„O Herr, daß ich sagen muß, wie momentan dieses Paradies gewesen ist, wie klein die Ruhe, wie kurz und unsicher die Empfindung dieser so großen Süße[191])!"

Man kennt die Klage der Mystiker, daß das beseligende Erlebnis, das sie als „Genuß und Geschmack Gottes" deuten, hienieden nicht von Dauer ist. Eben dies mag Wibert erlebt haben; so möchte man es fassen, daß er, von der Erinnerung zum Sündenbekenntnis übergehend, den Kontrast zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufreißt, so schrill, daß die Seelengeschichte durch den Stoß zersprengt zu werden droht. Aber hier, wo er den Mystikern nahezukommen scheint, zeigt sich seine Ferne von ihnen. Bei ihnen geht aus dem persönlichen religiösen Erlebnis eine Umgestaltung des inneren Menschen hervor, die von Dauer ist und durch keine andere Erfahrung rückgängig gemacht werden kann. Bei Wibert dagegen hat jenes Erlebnis, das ihn den „innersten Geschmack Gottes" — intimo illo tuo sapore — genießen ließ, nicht derart sich ausgewirkt, daß es ihn innerlich umgestaltete, er nimmt eine solche dauernde Wirkung auch gar nicht für sich in Anspruch. Eine wesentliche Folge knüpft er freilich daran, aber diese betrifft mehr sein äußeres als sein inneres Leben.

191) Vita I c. XIX, p. 77 f.

Nach jenem Stoßseufzer geht die Erzählung ohne Einschnitt weiter:

„Ich hatte kaum ein paar Monate den Vorgeschmack von diesen Herrlichkeiten gehabt, kaum hatte ‚Dein guter Geist, auf ebner Bahn mich führend'[192]), ein wenig meine Vernunft erleuchtet und in ihr seinen Sitz aufgeschlagen: siehe da, auf einmal, als wolltest du sagen: Als du gewollt hast, wollte ich nicht; jetzt willst du nicht mehr und es mißfällt dir; magst du wollen oder nicht, du sollst es haben!, erfolgte meine Wahl von fernen, mir gänzlich unbekannten Menschen."

So läßt er auf dem Höhepunkt seines religiösen Lebens, wo die Seele bereit geworden ist, die Güter dieser Welt aufzugeben, die Erfüllung seines weltlichen Herzenswunsches auf sich zukommen wie zur Belohnung für seine fromme Abnegation. Wir kennen es als eine zur guten Sitte gehörige, wenn auch gewiß nicht immer unechte Haltung der Geistlichen bei ihrer Wahl zum Abt oder Bischof, daß man eine solche Ehre zunächst von sich weist. So fügt Wibert an den glücklichen Ausgang seiner Jugendgeschichte die Demutsbezeugung an:

„Welch eine Wahl! Soll ich mich für auserlesen halten, der ich in Deinem Urteil, Gott, erbärmlicher als alle, die mir Ehre erweisen, ja als der Schändlichste dastehe? Das bißchen Bildung, das ich erlangt habe, und der gelehrte Anstrich meiner Person hat meine Wähler blind gemacht!"

4

Die moralische Reflexion, die einen Grundzug dieser Autobiographie bildet, erstreckt sich — das ist der letzte wesentliche Punkt — über die eigene Person und die nächste Umgebung hinaus auf die Sitten der Zeit. In den Sittenschilderungen, mit denen Wibert seine Konfessionen „würzte", kündigt sich bereits in der Jugendgeschichte der Memoirenschreiber an, als den er sich in den späteren Teilen der Schrift erweist. Das moralische Räsonnement erwächst bei ihm aus einer Offenheit seines Blicks für das Treiben der Menschen in der Welt um ihn herum, aus einem objektiven Interesse an seiner Zeit überhaupt, und entwickelt sich in der Regel am Faden einer vergleichenden Betrachtung, indem er, der auf ein langes Leben zurückblicken konnte, die Unsitten des „modernen Säkulum" an früheren, besseren Zeiten mißt, in kurzen abhebenden Bemerkungen oder längeren erklärenden Ausführungen, die sich dann schon dem historischen Begreifen nähern.

In diesem Verfahren ist Methode. Rühmt er die honestas seiner Mutter, so hebt er ihr vorbildliches Verhalten ab von der üblichen Freude der Edelfrauen an übler Nachrede. Schildert er, wie freigebig der Adel in der Zeit seiner Kindheit war, wenn es sich um die Einrichtung von Klöstern handelte, so vergißt er nicht hinzuzufügen: „sie gaben mit größerer Freude

[192]) Psalm 142, 10.

ihr Gut für solche Werke hin, als heutzutage ihre Kinder uns ein gutes Wort geben." Oder er stellt der strengen Zucht, unter der er aufwuchs, das lockere Treiben seiner Altersgenossen in der Burg gegenüber, weist bei der Beurteilung seines Lateinlehrers darauf hin, wie selten damals diese Kunst war gegenüber dem gegenwärtigen Aufleben der *literae* usw. Bei der Erzählung von den Bemühungen seiner Vettern und Brüder um eine Pfründe für ihn schildert er die allgemeine Aufregung, in die die Geistlichkeit durch das Vorgehen des Papstes gegen Simonie und Priesterehe versetzt wurde. Den in sein eigenes Leben eingreifenden Entschluß seiner Mutter, die Burg mit der Einsiedelei zu vertauschen, macht er, während er die persönlichen Motive der jungen Witwe im dunkeln läßt, aus der allgemeinen religiösen Erregung begreiflich, die damals durch die aristokratische Gesellschaft ging; er beginnt diesen Abschnitt mit einer breit ausgeführten Darstellung einer Reihe berühmter Bekehrungen aus jener Zeit. Für dieses Verfahren konnte er freilich wieder ein Vorbild in Augustins Konfessionen finden; aber er bildet dasselbe um in der Richtung auf die Zeitgeschichte. „Der Stand des Mönchtums (*religiones*) und der Bekehrungen" ist das ausdrückliche Thema dieser Kapitel (I, 8 bis 11). In ihnen stellt er wie in einem Querschnitt die geschichtliche Lage dar, von der er auch bei seiner Darstellung des Kreuzzuges ausging, und geht z. B. auch auf die Begründung des Prämonstratenser- und Kartäuserordens ein. So schneiden sich hier die sonst getrennten Kreise des persönlichen und des allgemeinen geschichtlichen Lebens.

Auch in diesen Partien zeigt sich die Kunst anschaulicher Darstellung der Vorgänge und Zustände in lebendigen Szenen und Einzelheiten der äußeren Erscheinung. Ein Beispiel, wo die Sittenschilderung wieder an das Tugendlob der Mutter anknüpft:

„Du, Gott, weißt, wie schwer, ja fast gar nicht bei den Frauen der jetzigen Zeit so etwas zu beobachten ist, während in jenen Tagen die Züchtigkeit so groß war, daß eine Ehe kaum irgendwie von übler Nachrede bekrittelt wurde. Ach, wie jammerbar ist seit damals bis auf die gegenwärtige Zeit allmählich die Scham und Ehrbarkeit (honestas) im jungfräulichen Stand gesunken, die Obhut durch würdige, ehrbare Frauen wird nicht einmal mehr dem Anschein nach bewahrt, so daß man, wie sie sich benehmen, nur noch tolle Leichtfertigkeiten sieht, nur Schäkereien von ihnen hört, Winke mit Augen und Mund, herausforderndes Wesen im Auftreten. Lächerlich all diese Sitten! Die Beschaffenheit der Kleider hat sich so sehr von der alten Schlichtheit entfernt, daß die weiten Ärmel, die enge Tunika, die Schnabelschuhe aus Cordova überall laut verkünden, daß die Scham verlorengegangen ist. Einer Frau gilt es jetzt als größtes Unglück, wenn sie in dem Ruf steht, keine Liebhaber zu haben, und je größerer Überfluß an Freiern ihr erblüht, desto mehr glaubt sie sich der Vornehmheit und höfischen Feinheit (curia) rühmen zu können. In jener Zeit zeigten die Männer, bei Gott, wenn sie eine Frau heimführten, mehr Schamgefühl, als heutzutage eine Frau, die heiratet; sie scheuten sich davor, sich als Bräutigam sehen zu lassen. Dafür prahlt man jetzt um so mehr mit diesen unzüchtigen Dingen und zeigt sich als Liebhaber draußen und öf-

fentlich. Und woher kommt das, Gott, mein Herr? Es errötet keiner mehr über seine Leichtfertigkeit und Unzucht, weil er sieht, daß alle es ebenso halten . . ." (I, c. 12).

Vordem, als in Wiberts Bekenntnissen das Wort von der Liebe auftauchte, die „stark ist wie der Tod", war zu bemerken, wie selbstverständlich damals schon dieser ursprünglich sehr sinnenfroh gemeinte Spruch in dem religiösen Sinne verstanden wurde, in dem er dann dank den Mystikern zu einem goldenen Wort der Christenheit geworden ist. Jetzt stoßen wir bei ihm auf das weltliche Gegenstück zu dieser Liebeskonzeption: auf ein Bild — ein Zerrbild freilich — von der höfischen, am gefährlichen Liebesspiel sich ergötzenden Gesellschaft jener Tage, und wir ersehen daraus, daß diese neue Lebensform der feudalen Aristokratie schon in Wiberts Jugendzeit aus der Provence nach dem Norden vordrang. Es dürfte eins der frühesten Zeugnisse für die Entrüstung der kirchlichen Instanzen über diese Sittenverderbnis sein. Jedoch nicht die Sittenpredigt, in der Wibert seinen Mann steht wie andere Mönche auch, sondern der memoirenhafte Zug, in dem sie hervortritt, ist hier das Wesentliche für uns. Derselbe macht sich in dieser Autobiographie auch noch in anderer Form geltend. An den Hauptteil des ersten Buches der Vita, der mit seiner Wahl zum Abt schließt, hat er eine Reihe von Kapiteln (I, c. 20-26) angefügt, die er ausdrücklich als Memoiren einführt:

„Da ich in dieser Kirche von Fly unter dem Schutze Gottvaters und des seligen Geremar aufgewachsen bin, will ich einiges, was ich dort geschehen sah und gehört habe, als des Gedächtnisses würdig überliefern[193])."

Und was kommt hier zur Darstellung, als ein von der eigentlichen Autobiographie gesondertes, aber doch zur Vita gehöriges, geflissentlich noch hinterher ergänztes Stück? Was hier heraufkommt, ist das Klostermilieu, die Welt, in der diese Mönche alltäglich lebten, oder, von der Person des Autors aus angesehen: all das, was nicht im Zentrum oder nächsten Umkreis seines eigenen Lebens, sondern in seiner näheren Umgebung lag, das Miterlebte im Sinne von etwas, was in der Umwelt „passiert ist": merkwürdige Ereignisse und erbauliche oder skandalöse Geschichten aus dem Kloster, auch einzelne besondere Figuren unter den Mönchen. Da schildert er z. B. ein aufregendes Ereignis, das die ganze Gemeinschaft berührte, so daß alle in sich gingen und Buße taten: ein Blitz schlug in der Kirche ein und setzte sie in Brand. Er schildert den Vorgang so genau, mit so scharf beobachtetem Detail, daß man danach den Grundriß des Bauwerks hat aufzeichnen können, aber im selben Atem erzählt er als etwas von ihm selbst Erlebtes die Legende von dem

[193]) Dasselbe Motiv nimmt er dann im weiteren Verlauf der Schrift noch einmal auf, an einer symmetrischen Stelle, mitten in der Fortsetzung seiner Autobiographie (l. II. c. 5 und 6).

Bild der Gottesmutter unter dem Kruzifix: wie ihr Antlitz plötzlich — Wibert wollte seinen Augen nicht trauen — einen ganz ungewohnten, unruhigen Ausdruck zeigte, bis dann, nachdem Buße getan war, die stille Heiterkeit ihrer Züge wiederkehrte.

Die jenseitige Welt, hineinreichend in das Leben des Tages, ist das Hauptthema. Aufsehenerregend und denkwürdig sind plötzliche Todesfälle, die dem Leben eines guten Klosterbruders ein Ende machten, ehe er beichten und die heiligen Sakramente empfangen konnte; sie dienen als Beispiele für das Walten der göttlichen Strafgerechtigkeit; denn mitten im Schaudern vor dem Unfaßbaren stellt sich die Erklärung ein: die Sünden der Scheinheiligen kommen an den Tag. Die Sterbeszenen sind manchmal recht drastisch. Ein kranker Mönch wird von dem Abt, der kommt, ihm die Beichte abzunehmen, auf dem Abtritt angetroffen, fürchterlich zusammengekrümmt, er kann sich nicht fortbewegen wegen des Durchfalls; die beiden sehen sich nur an; der Abt geht fort, und alsbald erwürgt den Sünder der Teufel.

Die Mönchsvergehen, für die solchergestalt Exempel statuiert werden, sind weit vulgärer als die, von denen Wiberts Selbstbekenntnisse handeln: Geldgier, Lästerung, Hartherzigkeit gegen die Armen, Handeltreiben u. dgl., aber der Nexus des Geschehens ist immer der gleiche, durchsichtig moralische von Schuld und Strafe. Und wo derselbe nicht so offensichtlich ist, machen ihn die Visionen sichtbar, die den Gestorbenen an seiner gebührenden Stelle im Jenseits zeigen. Die jenseitige Umwelt, die in der eigentlichen Autobiographie durch den Gnadenzusammenhang der Visionen Gestalt gewann, wird hier weiter durchwandert; der ganze Teufelspuk kommt jetzt herein, der dort nur an der Peripherie der gottgesandten Gesichte auftauchte. Es ist der ausdrückliche Vorwurf von einigen dieser Kapitel: „von den Dämonen zu handeln".

Die Anschaulichkeit dieser Szenen übersteigt noch das, was uns Otloh bot. Auf einen alten Sünder, der sich doch noch bekehrt hatte, stürzen in der Nacht „von allen Seiten endlose Scharen von Dämonen, reißen ihn von seinem Lager, werfen ihn auf den Fußboden, zerren ihn umher, suchen ihm mit aller Gewalt sein heiliges Gewand wegzuziehen, wobei er die Kapuze mit den Zähnen festhält und die Arme zusammenpreßt, um nicht zerrissen zu werden." Schwankartige Geschichten, Fabliaux, schließen sich an: wie der Teufel die Leichtsinnigen, die ihn statt Gott anrufen, manchmal foppt. Und auch ein Pakt mit dem Teufel kommt vor. Dabei vermittelt ein Jude, der als Arzt die schwarze Kunst kennt, zwischen dem wißbegierigen Mönch und dem Satan; der aber fordert als Opfergabe von ihm statt eines Tröpfleins Blut „das was das Köstlichste im Menschen ist" — sein *Sperma*[194]).

[194]) I, c. 26.

5

So ist das Bild des menschlichen Lebens zusammengesetzt, das diese Autobiographie aus der Perspektive des Klosters gibt. So mannigfaltig sind die Elemente seiner Form; Sündenbekenntnis, biographische Erzählung, akademischer Studienbericht, Memoiren, Legende, Zeitgeschichte. Und ein jedes führt gleichsam sein eigenes Leben. In dem ersten Teil, den wir zergliederten, gingen sie noch ineinander über, durch die durchgreifende Form der Konfessionen von außen zusammengehalten — von außen nur; denn der innere Zusammenhang kommt, so weit es sich um die Person des Autobiographen handelt, nicht durch einen zielstrebigen religiösen Prozeß zustande, der die ruhelose Seele zur Ruhe in Gott führte, sondern nur durch den gleichmäßigen Rhythmus, der durch die wechselnden Seelenzustände hindurchgeht, und für diesen ist gerade das Hin- und Herschwanken zwischen Gott und Welt charakteristisch: Sünde, Reue und Rückfall, das Fortsündigen aus Schwäche und die Niedergeschlagenheit des Reuigen, der sich an das durch die Oblation erworbene „Recht" auf Barmherzigkeit klammert, das war der formelhaft wiederkehrende Ausdruck für diese Art von religiösem Bewußtsein. Innerhalb des Bildes von der klösterlichen Welt, in dem in der Tat die eigentümliche Atmosphäre dieser engen Welt festgehalten ist, diente die Konfessionsform dazu, die Person des Mönchs herauszuheben, der als ein einzelner, nur mit sich selbst beschäftigt, im Kloster dahinlebte. In den beiden folgenden Büchern zeigt die Autobiographie ein verändertes Gesicht. Sie behandeln nur einen kurzen Zeitraum, von Wiberts fünfzigstem bis zum Anfang seiner sechziger Jahre. Aber sie haben es mit der neuen Lage des Lebens zu tun, in die er durch die Wahl zum Abt gekommen war. Und wie er diese Lage darstellt, spiegelt das Neue sich in der Form der Auffassung und Gliederung des Lebens.

In dem Vorbild, in Augustins „Konfessionen", war die Darstellung der Lebensgeschichte mit dem Akt der Bekehrung abgeschlossen. Augustin bemerkte wohl, daß er nun noch von seiner Berufung zum Priester und Bischof und seinem Wirken in dieser Stellung hätte erzählen können; aber ihm, dem mächtigen religiösen Menschen, war das zu unwichtig, ihm waren „die Tropfen der Zeit zu kostbar" dazu[195]). Was er auf die Bekehrungsgeschichte folgen ließ, als Abschluß des ganzen Werkes, war wieder etwas rein Innerliches, durch die innere Logik des religiösen Vorgangs selbst Gefordertes: nach dem Werdeprozeß seines inneren Menschen stellte er das *Sein* seiner Seele dar: „was bin ich selbst innerlich?";

[195]) Vgl. Bd. I, S. 650 f.

sein inneres Sein darstellen, bedeutete für ihn dasselbe wie: „sein Wissen und Nichtwissen" bekennen, dieses Wissen aber war das Verstehen des Gotteswortes und der Glaubenslehre der Kirche. So nahm die Selbstdarstellung die Form der Bibelauslegung an — die Sicherheit des neugewonnenen Lebens in der geistigen Welt stellte sich in dieser Form als Vertiefung in den objektiven Geist dar; die Auswirkung der Bekehrung in der dauernden Umgestaltung des Menschen, dessen Herz Ruhe in Gott gefunden hat, kam in diesem Abschluß der „Konfessionen" zum Ausdruck.

Ein Mensch wie Wibert darf nicht an Augustin gemessen werden. Aber der Unterschied der Zeiten stellt sich bei dem Vergleich heraus. Die drei in den „Konfessionen" hervortretenden Punkte der Gliederung: Bekehrung, kirchliches Wirken, Bibelverständnis, sind auch auf Wiberts Lebenslinie eingezeichnet. Aber wie anders ist ihre Einschätzung und Stellung! Der Weg zum Verständnis der Bibel gehört in einen Studienbericht von akademischer Art, die Bibelexegese selber ist eine Sache theologischer Schriften, das Abfassen dieser Schriften eine Beschäftigung, mit der der fleißige Mönch, der „den Müßiggang nicht vertragen kann", seine Zeit ausfüllt. Die Bekehrung erscheint auch hier, so stückhaft auch immer, als innerer Höhepunkt, sofern das beseligende Erlebnis des zur Ruhe Kommens in Gott erst am Ende der ganzen Klosterzeit seine Stelle hat. Aber wie Wibert es faßte, in der rückschauenden Besinnung, ist es etwas, was vorübergeht wie andere Erlebnisse auch im ständigen Schwanken des inneren Daseins, ein ausgezeichneter Moment, an den sich zwar die wichtigste Wendung in seinem äußeren Leben knüpft, der aber an sich eine Episode blieb. Er war, das sahen wir, aufrichtig genug, sich eine Umgestaltung des inneren Seins, die von Dauer wäre, nicht zuzuschreiben.

Was er in der Zwischenzeit, in dem Jahrzehnt bis zur Niederschrift der Vita, erlebt hatte, war aber auch nicht dazu angetan, ihn mit einem Hochgefühl seiner religiösen und moralischen Persönlichkeit zu erfüllen; vermutlich hat sein bedenkliches Verhalten in dieser Zeit ihn überhaupt dazu bestimmt, die Selbstbiographie abzufassen, nicht bloß als Rechenschaft vor Gott, sondern zugleich zu seiner Rechtfertigung vor den Menschen. Er konnte den weiteren Fortgang seines Lebens, der ihn zu Amt und Würden führte, nicht als eine Auswirkung jenes religiösen Erlebnisses darstellen. So beginnt er damit ein neues Blatt in dem Buch seines Lebens. Der Einschnitt aber, den er an dieser Stelle macht, hat nicht bloß den Sinn, den Abstand zwischen dem schlichten Mönch und dem Abt herzustellen, sondern die natürliche Gliederung des Lebensablaufs setzt sich hier durch, freilich stark verschoben in der zeitlichen Abmessung der

Lebensalter: nach der Jugendzeit, die in der Enge des Klosters verging, das Wirken des Mannes in der Welt.

So nimmt die Darstellung jetzt auch eine andere Form an und bekommt einen anderen Grundton. Der Konfessionsrahmen wird brüchig. Wibert beginnt das neue „Buch" mit der Geschichte der Abtei von Nogent (II, 1 und 2), nach Art der kirchlichen Ortsgeschichte, in die die Äbte und Bischöfe den Bericht von ihren eigenen Taten einfügen mochten. Da gibt er ein anmutiges Bild von der reichen Landschaft an der Ailette mit dem Kastell, „von dem erzählt wird, daß es von den Bauern dieser Gegend, sehr stolzen und reichen Leuten, zum Schutz gegen Einfälle erbaut ist". Und er malt das Bild mit Farben aus den verpönten heidnischen Dichtern:

„Die Ailette übertrifft berühmtere Fluten durch ihren Reichtum an Fischen; sie dehnt sich durch die überschwemmende Fülle der Wässer in die Breite, als wären es allerwärts Teiche. Die Abhänge der Berge, die sich diesseits und jenseits erheben, sind von Weingärten bekränzt; der Boden, auf beiden Ufern für Bacchus und Ceres taugend, verdient das Lob der Scholle, die alle guten Früchte erzeugt; das Flüßchen gibt den weit und breit sich dehnenden Wiesen Fruchtbarkeit und liebliche Anmut."

Ebenso unverdeckt auf die irdischen Güter eingestellt ist das, was er von den Personen erzählt, die in der Klosterchronik figurieren, den Äbten, die ihm in St. Maria vorangingen. Tatkraft, Umsicht und Gewandtheit in der Führung der Geschäfte, in Rechtshändeln wie im Umgang mit den Menschen, die für Stiftungen in Betracht kommen, die „weltliche Klugheit" (astutia saecularis) und ihr Erfolg: Mehrung des Klostergutes an Land und Geld und Einkünften, Ansehn des Abtes unter den Menschen, gute Reputation (claritas nominis), Ruhm und Glück (gloria et felicitas), das sind die Vorzüge dieser geistlichen Herren; daneben kommt wesentlich nur noch das gute Regiment nach innen, die strenge Zucht unter den Mönchen, das Einhalten der Ordensregel in Betracht.

Der rationale Zug, der in den Konfessionen zu bemerken war, macht sich jetzt in neuer Form geltend. Von außen, nüchtern und kritisch sieht er den neuen Boden seines Wirkens an, die Abtei, den Vorgänger, die Mönche. Die Abtei bestand erst seit fünfzig Jahren; eine Legende verlegte ihre Entstehung in die apostolische Zeit. Wibert gibt die Legende wieder — vorsichtig unter Angabe seiner Quelle —, aber vorher macht er seine eigenen Feststellungen, indem er wie ein Archäologe die Gräber an der Kirche untersucht, ihre fremdartige Anlage, die seltsamen Gefäße, die sich da vorfanden, und zieht daraus seine Schlüsse über das Alter der Siedlung. Die großen Erfolge seines Vorgängers, des Abtes Gottfried, der inzwischen Bischof von Amiens geworden war, erklärt er aus der religiösen Bewegung von damals, die er schon bei der Bekehrungsgeschichte

seiner Mutter in Anschlag gebracht hatte. Und was die Mönche anlangt, so sagte er sich im voraus, daß einer, der wie er als ein Unbekannter kommt, um das Regiment zu führen, auf ein gespanntes Verhältnis mit ihnen rechnen muß, anderseits aber sich leicht in Respekt setzen kann.

Mit dem Moment, in dem er selber in Nogent auf den Plan tritt, als der neu hereinkommende Abt, ändert sich das Gesicht der Vita wiederum (II, c. 3 und 4). Die Form der Konfessionen tritt noch einmal in Funktion, und führt auch ihren Anhang mit sich: die moralische Reflexion, die auf ein aktuelles Lebensverhältnis — jetzt das Verhältnis zwischen Abt und Mönchen — gerichtet ist, und zugleich auch das von Visionen umglänzte Bild der Mutter, das sich jetzt — im Nonnenschleier, auf dem einsamen Sterbelager — verklärt und vollendet. „Sie war mein einziges köstliches Gut unter all meinem zeitlichen Besitz."

Aber wie die Konfessionsform hier, sobald der autobiographische Faden wieder aufgenommen wird, sich von neuem einstellt, ist sie modifiziert dadurch, daß sie mit dem Tatenbericht, statt wie vordem mit dem von seinen Studien und Anfechtungen, verbunden ist. In die Erzählung von seinem Amtsantritt, wo er Gott zum Zeugen für seine guten Vorsätze anruft, fügt Wibert den Text seiner Antrittspredigt ein, zugleich als Beispiel für seine Kunst der moralischen Auslegung einer Schriftstelle — wie in die res gestae der geistlichen Würdenträger Schriftstücke aufgenommen wurden[196]), wie er selbst es späterhin bei der Schilderung der großen Aktionen hält, indem er den Tenor seiner Reden an den Stellen mitteilte, wo er als Kanzelredner oder sonstwie als Sprecher zur Geltung kam. Und die Konfessionsstellung selbst wird jetzt mit Bewußtsein verkürzt durch die Rücksicht auf das Publikum:

„Du, Gott der Milde, weißt, daß ich dies Werklein nicht irgendwie aus Arroganz begonnen habe, sondern daß ich meine Schlechtigkeiten bekennen wollte. Ich würde sie auch gewiß so bekennen, daß sie ganz offensichtlich sind, wenn ich nicht fürchtete, vielen, die dies lesen mögen, das Herz zu verderben durch meine abscheulichen Taten . . ."

Solche zarte Rücksicht hat ihn nicht gehindert, von andern Personen, auch wenn sie die höchsten geistlichen Würden trugen, wahrhafte Scheußlichkeiten zu erzählen. Er hat das, was in seiner Lebensbeschreibung noch kommen wird, vor Augen, wenn er jetzt die Absicht seiner Bekenntnisse erneut formuliert und zu der Sündenbeichte und dem Gnadendank noch eines hinzufügt:

„Und wenn es mir begegnen sollte, daß ich über jemanden etwas sagen muß, so werde ich seine Sitten bloßstellen, um Deine göttlichen Ratschlüsse zu zeigen und die Katastrophen, mit denen die Dinge enden. Denn, Du weißt es, nicht mit Vergnügen greife ich in diesen Deinen, Dir geweihten Sermonen zu einem beißenden, mißgünstigen Wort."

[196]) S. u. Abschnitt III, Kap. 1.

Auf solchem Wege kommt er von den Kategorien einer Konfession — Sünde und Gnade — ohne Sprung hinüber zu den Kategorien der natürlichen Lebensauffassung: „Da ich also mein Glück und Unglück zusammenstellen will . . ." (II, c. 5).

So löst sich die Form der Konfessionen von innen auf — und fällt dann ab. Aber sie fällt nur, indem die autobiographische Einstellung selber fällt; beides bedingt sich gegenseitig. Und daß jetzt, wo die Lebensbeschreibung weiter fortgeht, beides, sowohl die Beschäftigung der Person mit sich selbst wie der christliche Rahmen der Vita aufgegeben wird, das geschieht, weil einfach das Natürlich-Menschliche eintritt: die Welt, die der Boden des handelnden Lebens ist, öffnet sich nunmehr dem Manne; Wibert, der ein Ritter so gut wie ein Mönch hätte werden können, tritt endlich hinaus in diese Welt, deren Größe und Ruhm ihn in den Träumen seiner Klostereinsamkeit beunruhigt hatten, und da reißt ihn, der so wenig ein Held wie ein Heiliger war, das gewaltig bewegte Leben der Gegenwart mit sich fort, in Wirklichkeit sowohl wie in der sie vergegenwärtigenden Darstellung.

Die Fortsetzung der Geschichte nach seinem Eintritt in St. Maria zu Nogent sollte „die Spuren seiner Schritte auf dem Boden von Laon" verzeichnen. Aber was er nun bringt — als drittes Buch der Vita —, ist weder ein Bericht seiner Taten für die Abtei im Bistum von Laon noch eine Beichte seiner Verfehlungen und auch nicht bloß eine Erzählung von seinem Glück und Unglück. Diese persönlichen Dinge bringt er zwar jetzt auch noch mit vor, aber von einem Standort aus, der jenseits seiner Person innerhalb der Zeitgeschichte genommen ist. Auch von erregenden Erlebnissen, die nur den Abt und nicht zugleich die großen Aktionen in der Welt draußen betrafen, ist demgemäß nur nebenher die Rede. So erfährt man gelegentlich von einem Raubüberfall auf seine Abtei im Verfolg der Bürgerunruhen in Laon und von seinen Zerwürfnissen mit den Mönchen: daß er zweimal vor ihnen geflüchtet ist, zurück in sein altes Kloster (vermutlich hat er in dieser Lage die Niederschrift der Autobiographie begonnen), ferner von geheimen Machenschaften der Führer der bischöflichen Partei, die ihn mit ihrem Haß verfolgten, sowie von einer Kränkung, durch die der Bischof selbst ihn einmal an seiner empfindlichsten Stelle, bei seiner Schriftstellereitelkeit, getroffen hatte. Aber wesentlicher als dieser Fortfall der Kategorie: Glück-Unglück ist, daß er sich auf Bekenntnisse nicht mehr einläßt auch bei Dingen, die ein rechter Stoff für sie gewesen wären.

Eine der ersten Handlungen Wiberts in seiner Stellung als Abt war seine Beteiligung an der Wahl eines neuen Bischofs für Laon, die 1106 er-

folgte. Die Wahl fiel auf einen gewissen Walderich (Gualdricus) — den Mann, der nach Wiberts späterem Urteil die Hauptschuld an der ganzen Katastrophe trug, die über Laon hereinbrach. Es war ein flagranter Fall von Simonie: zum Bischof der Stadt, die damals der strategische Mittelpunkt von Frankreich war, wurde der Kanzleichef des Königs von England gewählt, der damals die Normandie mit Krieg heimsuchte. Wibert wirkte dabei mit, trotz des Protestes, den ein gefeierter, von ihm selbst verehrter Kirchenlehrer erhob.

„Der wußte durch sichere Gewährsmänner über den Charakter *(qualitas)* des Mannes Bescheid, während ich ihn nicht kannte und mich seinem Anhang wenn auch widerstrebend anschloß. Ich gehörte zwar zu denjenigen, denen die Sache nicht gefiel, aber in übler Zaghaftigkeit ging ich mit den anderen mit, die mehr Einfluß hatten und die mir übergeordnet waren."

Die Affäre kam vor dem Papst, auf dem Konzil von Langres, zur Verhandlung. Da spielte Wibert eine Rolle, da er lateinisch reden konnte; er trat als Sprecher für Walderichs Partei auf und verteidigte die angefochtene Wahl; Frage für Frage, die der Papst, den einzelnen Punkten der Beschwerde scheinbar ernstlich nachgehend, stellte, beantwortete er auf eine diplomatische Weise, die er selbst kennzeichnet:

„Ich antwortete — sehr unsicher mit der Zunge wie im Herzen — so, daß es dem Fragenden nach dem Sinn gesprochen war, in kunstvoll arrangierten Wendungen mit lauen, aber nicht ganz von der Wahrheit abweichenden Worten" (III, c. 4).

Später, als die „Tragödie" bereits im Gang war, erscheint er wieder auf einem solchen Schleichweg. Ein Meuchelmord an heiliger Stätte war verübt worden, um einen der Gegner des Bischofs zu beseitigen, während Walderich selbst sich inzwischen fortbegeben hatte, nach Rom, zum Papst. Die Verschwörer waren vom König mit dem Bann belegt und von der Kirche exkommuniziert worden, Wibert selbst hatte die Sühnepredigt gehalten, in der die Strafe verkündet wurde. Nun traf er mit dem heimkehrenden Bischof zusammen, der im Verdacht stand, an dem Komplott beteiligt zu sein, er fand ihn in der Gesellschaft der Verschwörer:

„Als ich das Haus voll von Exkommunizierten und Meuchelmördern sah, wurde mir glühend heiß. Er verlangte, daß ich mich für ihn einsetzte, und zeigte ein päpstliches Schreiben vor. Ich versprach ihm jede mögliche Unterstützung, mit betrügerischen Worten, die — Du, Gott, weißt es — mir nicht aus dem Herzen kamen. Sah ich doch seine Schändlichkeit, wie er mit denen gemeinsame Sache machte, die seine Kirche so geschändet hatten und von ihr ausgeschlossen waren . . ." (III, c. 5).

Dergleichen gesteht er ein, aber geht darüber hinweg ohne ein Wort der Besinnung, vollends ohne die Übersteigerung, die er gegenüber den viel harmloseren Jugendsünden weltlicher Ambition und literarischen Dünkels so ausgiebig durchführte. Wo er mit einem Beiwort seine Reue ausdrückt, ist die Reue ein bloßes Bedauern, wie man einen Fehler bereut, den man gemacht hat. Man sieht: die Bekenntnisstellung wird nicht über

den Zusammenhang hinaus erstreckt, für den sie in dem literarischen Vorbild, bei Augustin, ausgebildet war. Aus der Beichte von Sünden aber ist ein Eingestehen von menschlichen Schwächen geworden. Und solch Übergang ist möglich, weil die Sünde selbst von vornherein als ein Ausfluß der Schwäche der menschlichen Natur genommen war. War schon in den Konfessionen über die Jugendzeit im Kloster nur wenig von Christlichkeit zu spüren, so kommt jetzt das Positive zutage, was die Phantasie des Mönchs wirklich in produktive Erregung versetzte.

Mit dem dritten Buch der Lebensbeschreibung setzt Wibert neu ein. Wie, wenn ein Damm bricht, die Fluten hereinstürzen, so strömt plötzlich die Erzählung, in einer einzigen langanhaltenden Bewegung ansteigend, unaufhaltsam vorwärts und breitet sich aus. Nicht seine eigenen kleinen Sünden und Taten kümmern ihn mehr: die Untaten, die in der großen Welt geschehen sind, bannen seinen Blick. Wibert will „von den Leuten von Laon handeln, nein, vielmehr ihre Tragödien sich abspielen lassen" (l. III, c. 1). Und wirklich, wie er das Miterlebte nachgestaltet, kommt in seine Erzählung eine dramatische Bewegung, der Atem großer Aktionen, der den Leser mit hineinreißt in die Leidenschaften des handelnden Lebens. Er selbst kommt bei den Ereignissen nur als eine Nebenperson in Betracht; wo er hervortritt, erscheint er nicht als Handelnder, sondern nur als Sprecher für eine Partei, die sich seiner bediente. Im ganzen ist er jetzt Zuschauer, und indem er die noch frischen Eindrücke in der Rückschau zusammennimmt, sucht er das, was geschehen ist, objektiv zu vergegenwärtigen und zu begreifen, warum und wodurch es gekommen ist. Mit der realistischen Bildkraft, die überall in dieser Lebensbeschreibung zu finden war, schildert er die einzelnen Begebenheiten in packenden Szenen und führt die verschiedenen Personen in zusammenfassenden Charakteristiken und bezeichnenden Situationen mit treffsicherem Detail vor Augen. Und mehr noch: die Erzählung löst sich nicht mehr in Einzelszenen auf, sie hat ihren eigenen Mittelpunkt — den Aufstand der betrogenen Bürger von Laon —, und hat dadurch in sich Zusammenhang und Fortgang. Wie Wibert diesen Zusammenhang begreift und in ihm das einzelne vergegenwärtigt, kommt in neuer, überraschender Form die zweischichtige Lebensanschauung, die schon in den Konfessionen sichtbar war, zum Vorschein, aber jetzt mit Umkehrung des Übergewichts.

Der jenseitige Sinn des Geschehens in der Welt des handelnden Lebens steht fest, so fest wie die Erklärung der merkwürdigen Todesfälle von scheinheiligen Mönchen im Kloster. Die Zwietracht zwischen Adel und Volk, das Unwesen der Verbrecher unter den Baronen und geistlichen

Würdenträgern, das hemmungslose Wüten der losgebundenen Masse, der Brand der herrlichen Kathedrale, die Verwüstung der blühenden Stadt: es ist das Strafgericht Gottes über die Menschen, die nirgends in ganz Frankreich so verderbt sind wie in Laon. Diese feststehende Deutung ermöglichte es ihm, die Schilderung von Vergewaltigung, Meineid und Blutbad an seine Konfessionen anzuschließen, ohne einen Bruch in der inneren Einstellung zu empfinden, vielmehr mit dem Bewußtsein des religiösen Zusammenhangs: er wollte „die Ratschlüsse Gottes" dartun, wie den Schuldigen die Katastrophe ereilt.

So beginnt er: „Zuerst sei es gesagt, daß dieses ganze Übel aus den Perversitäten der Bischöfe entsprungen ist", und er verfolgt deren Untaten zurück bis ins dritte und vierte Geschlecht, bis zu der „Judastat" eines Bischofs von Laon aus der Zeit der letzten Karolinger, der seinen König an Hugo Capet verriet und so „den Gang der Geschlechterfolge von Karl dem Großen her auf ein fremdes Geschlecht übertrug". (III, c. 1). Mit dem Auftreten Walderichs ballt sich dann das Verhängnis zusammen. Daß er, nach dem von ihm angestifteten Meuchelmord und der Kirchenschändung, auf die Gunst des Papstes gestützt, nach Laon zurückkehren durfte, bedeutet:

„Gott konnte, als er sah, daß Herren und Knechte von der gleichen Schändlichkeit im Tun und Denken waren, sein Urteil nicht länger zurückhalten; er erlaubte endlich, daß das Böse, über dem sie brüteten, in offenem Furor zum Ausbruch kam, der, während er blindlings vorwärts stürzt, dank dem rächenden Gott in fürchterlichem Fall zusammenbricht."

Und als die Katastrophe da ist und nun zu erzählen war, wie der Bischofspalast durch das wutentbrannte Volk erstürmt wurde, gibt Wibert in einer Szene, die den Bischof in seiner tapferen Abwehr gegen die andrängende Rotte zeigt, die Reflexion hinein, daß alle Tapferkeit ihm nicht wird helfen können, nach dem Evangelisten: „Da er ungebührlich und fälschlich das Schwert genommen hatte, ist er auch durch das Schwert umgekommen[197])."

Indes ist das doch nur die herkömmliche theologische Geschichtsdeutung, die er unangetastet stehen ließ. Zur kirchlichen Lehre gehörig, kommt sie weit stärker als in der historischen Erzählung da zum Ausdruck, wo er aus der Aktion heraus, in Ausübung seines geistlichen Amtes sprach: in der Sühnepredigt, die er nach der Kirchenschändung hielt und in der Lebensbeschreibung mitteilt, nach dem Text des Psalms: „Siehe, Gott sandte böse Engel unter uns in seinem grimmigen Zorn und ließ sie toben und wüten und Leid tun." Wo er dagegen, wie in der Vita, die wunderbaren Ratschlüsse Gottes für sich überdenkt, fällt seine Reflexion über

197) III c. VIII, p. 166, mit Bezug auf Matth. 26, 52.

den Zorn Gottes auf dasselbe kindliche Niveau einer vertraulichen Unterhaltung mit ihm zurück, auf dem er sich in seinen Selbstbekenntnissen bewegte, wenn er zu Christus über sein Recht auf Barmherzigkeit sprach:

„Es war keine Ungerechtigkeit, daß Du ein so großes Unrecht nicht dulden mochtest, o Herr. Sicherlich, wenn ein Feind von mir, um Verzeihung bittend, vor meinen Knien läge und nun sein Feind ihn vor meinen Füßen ermordete, so würde mein ganzer Unwille gegen jenen durch diese mir angetane Schmach unterdrückt werden. So wir Menschen! und nun vollends Du, o Gott, Du Ader der Milde!"

So sucht er das Unverständliche zu erklären, warum bei den Arbeiten an der Restauration der Kathedrale ein Blitz in die Kirche einschlug. Gottes Zorn konnte das Bauwerk, in dem der Meuchelmord an einem Betenden verübt worden war, nicht unverletzt stehen lassen. Primitiv, wie diese Glaubensvorstellung ist, erinnert sie uns an den heiligen Einsiedler aus dem Spanien der Westgotenzeit, der auch glaubte, daß Gott seinen Zorn an dem Corpus delicti ausläßt[198]). Dazu stimmt die Art, wie der gelehrte, aufs Moralische gerichtete Abt die göttliche Strafgerechtigkeit des „Auge um Auge, Zahn um Zahn" in einem heiklen Fall verstand: als Vergeltung im Sinne des: „Es geschieht ihm nur recht." So resümiert er sein Urteil über den Bischof von Amiens, gegen den er ein starkes Ressentiment hegte — in der kirchlichen Tradition ist dieser Mann ein Heiliger, der heilige Gottfried:

„Seine Art war es, daß er nur den respektierte und gut behandelte, der schlecht über ihn sprach oder ihm etwas Böses antun wollte. Während er aus Furcht vor den Kränkungen, die ihm ein anderer zufügen könnte, geflissentlich darauf ausgeht, dem treulosesten Menschen zu Gefallen zu sein, wird er gerade von diesem besonders, aber überhaupt von allen verlästert: das ist das Gericht des gerechten Gottes."

Nicht das alttestamentarische Pathos des göttlichen Gerichts in der Geschichte bewegt ihn eigentlich beim Erfassen des Geschehenen. Der Schwerpunkt liegt auf der anderen Seite des zwischen Gott und der Welt geteilten Lebensgefühls. Indem Wibert das Furchtbare, das er in Laon miterlebt hat, zu Papier bringt, formt sich in dem Werk dieses Mönches, der aus dem französischen Feudal-Adel stammt, die eigentümliche Art von Geschichtsschreibung, die man als Memoiren zu bezeichnen pflegt — „Memoiren" in dem engeren Sinne einer intim psychologischen, nach kleinmenschlichen Beweggründen fahndenden Behandlung der Zeitgeschichte.

Politische Memoiren dieser Art pflegen in stürmischen Zeiten in der höfischen Gesellschaft zu gedeihen, die es den zu ihr Gehörigen erlaubt, das Handeln der Mächtigen aus der Nähe zu beobachten. Daß Frankreich das Hauptland in Europa war, in dem sie aufkamen und zu literarischer

198) Vgl. Band II, S. 349 f.

Bedeutung gelangten, darauf haben wir schon hingewiesen. Es ging dieser Entwicklung doch bereits anderwärts in der mittelalterlichen Christenheit ein ungewöhnlich glänzendes Erzeugnis dieser Art von historischer Literatur voraus: am byzantinischen Kaiserhof, wo Michael Psellos († 1078), gleichfalls ein hochgelehrter Mönch, aber zugleich, wenn auch nur vorübergehend, einer der höchsten politischen Würdenträger, seine berühmte „Zeitgeschichte" geschrieben hat — berühmt vor allem wegen der realistischen, raffiniert lebendigen Porträts, die er von den weiblichen und männlichen Machthabern auf dem Kaiserthron inmitten der überkultivierten, ebenso verderbten wie bigotten höfischen Gesellschaft entworfen hat. Wir werden auf dieses Werk noch im Zusammenhang der Schriftsteller-Autobiographie zurückkommen[199]). Denn Psellos handelt darin, obwohl er Staatsgeschichte geben will, nur, wie man richig bemerkt hat, „von zwei Dingen eingehend, vom Kaiserhof und von sich selber[200])".

Einen Vergleich mit Psellos hält Abt Guibertus nicht aus, weder im Guten noch im Bösen. Der Unterschied des geistigen Niveaus zwischen den Memoiren der beiden Prälaten ist so groß wie der der byzantinischen Kultur überhaupt gegenüber der des katholischen Abendlandes in jener Zeit. Aber wenn man speziell die „moderne" Entwicklung der politischen Memoiren im Auge hat, so gewinnt der memoirenhafte Teil der Autobiographie dieses hochadligen französischen Geistlichen eine besondere Bedeutung; denn hier ist, wenn wir recht sehen, ein neuer bodenständiger Anfang dieser Art von Literatur zu finden, unabhängig von der hellenistischen oder spätantiken Tradition, von der die byzantinische Blüte der memoirenhaften Geschichtsschreibung getragen war. Von dieser gilt, daß das Christentum dabei eher eine hemmende als fördernde Rolle gespielt hat[201]). Dagegen will es uns bei Wibert so scheinen, als ob das frühe Hervortreten solcher modern anmutenden Memoiren durch die christliche Brechung der Heldenphantasie möglich wurde, die im Ritterstand noch nachwirkte. Denn die Taten der Menschen, die Wibert uns vergegenwärtigt, lassen uns zuweilen derart erschauern, daß sie, mit andern Augen gesehen, einen heldenhaften Anblick wohl vertragen hätten. Sein Werk erinnert mehr an die fränkische Geschichte des Bischofs Gregor von Tours aus der Merowingerzeit als an die der byzantinischen Kaiser.

Es ist die Zeit, in der der Investiturstreit, die Kriege um die Vorherr-

199) Vgl. unten Abschnitt VI, Kap. 1.

200) Paul Kirn, Das Bild des Menschen, S. 165.

201) Ebenda S. 52, mit Bezug auf Schmeidlers Urteil.

schaft der königlichen Gewalt gegenüber dem mächtigen freien Adel, die Befreiung der Städte begannen. Die politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge dieser großen Umwälzungen lagen außerhalb des Horizonts eines Historikers jener Tage. Wibert vermag nur die einzelnen Persönlichkeiten zu sehen, die auf der Bühne des Lebens agierten. Er sieht sie auf dem begrenzten Schauplatz der Ortsgeschichte in großer Fülle, innerhalb der herrschenden weltlichen und geistlichen Schicht, bis hinauf zu Papst und König — das Volk der Städter und Bauern handelt als Masse, in der nur etwa ein Rädelsführer hervortritt. Von den wirtschaftlichen Zuständen sieht er wohl auch etwas, nämlich die in die Augen fallenden Symptome, aber er faßt sie nur als ein Moment innerhalb der moralischen Lage der Gesellschaft, auf die es dem Sittenprediger ankommt; Geldentwertung, Falschmünzerei, Verelendung des Volks durch die vielen neuen Geldsorten, die nur die Dummen annehmen, sind die Folge des inneren Haders und eine Ursache der sich immer noch steigernden Demoralisation (III, c. 7). Aber das gibt seiner Zeitgeschichte noch nicht den Charakter von Memoiren. Sein Urteil erfolgt, wenn es auch moralisch gerichtet ist, vom Standpunkt der herrschenden Klasse, speziell der kirchlichen Hierarchie aus. Die Herrschertugend, ein Erhalter und Mehrer des Besitzes zu sein, die auch bei den geistlichen Tatenberichten im Mittelpunkt steht, erscheint bei der Charakteristik der Bischöfe als Hauptkategorie, neben andern nicht weniger weltlichen Vorzügen: adliger Herkunft, Bildung in literis und nicht zuletzt der stattlichen Erscheinung (forma, persona). Von einem ungebildeten Emporkömmling, der die Kirche von Laon mit englischem Geld reich und prächtig gemacht hatte, heißt es: „Gleichviel, was er privatim (apud se) gewesen sein mag, ob von Ehrgeiz oder sonst etwas Menschlichem bestimmt, hierfür verdient er auf alle Fälle Ehrung." Dagegen ein Bischof, der Güter oder Revenuen der Kirche an den König zurückfallen läßt, und ein jeder seiner Nachfolger, der den früheren Zustand nicht wieder herstellt, macht sich der Simonie schuldig (III, c. 3). Und nun gar seine Stellung gegenüber dem aufstrebenden Bürgertum! Die Befreiung der Stadtleute von der Willkür der Feudalherren, die Herstellung eines beide Teile bindenden Rechtsverhältnisses gilt ihm als eine Auflehnung gegen die gottgewollte Ordnung der Dinge (III, c. 7): die Einung, „Communio, dieser neue, scheußliche Name!" Aber die Vorurteile der aristokratischen Standesmoral teilt Abt Guibertus mit vielen andern geistlichen Chronisten der Zeit, die bei aller Parteilichkeit vom Geist solcher Memoiren nicht berührt waren. Dieser zeigt sich erst in der Art, wie das Handeln der Menschen auf seine Motive hin gesehen, erfaßt, begriffen wird.

Die Menschen werden, wie er sie sieht, vorwärts getrieben und gegeneinander gestoßen von unbändigen Leidenschaften, ja sie handeln nur als Träger von solchen machtstrotzenden und zerstörenden Affekten, die in den einzelnen Personen ausgeprägt sind und sich jeweils summieren oder gegenseitig ergänzen: Gewalttätigkeit und Wollust, Grausamkeit und Unzucht, Rauflust und Spottsucht, Verschwendung, Habgier, Bestechlichkeit. Aber diese Menschen haben trotz der Stärke ihrer Leidenschaften nichts von Größe. Denn die Kraft derselben steigt nicht wie im heroischen Zeitalter aus der Erde empor, sondern erscheint als bloße Heftigkeit privater Impulse von gottverlassenen Naturen, die keine Aufgabe kennen, kein Ziel, keinen weitausgreifenden Plan, sondern nur Berechnung, Hinterhalt, Ränke und Komplotte. Ihre Untaten selbst verlieren etwas von ihrer schauerlichen Gewissenlosigkeit, da sie in eine gesellschaftliche Atmosphäre von allgemeiner Korruption in allen Ständen gestellt sind. Dazu die Rolle der Frauen, dieses typische Memoiren-Motiv. Das Drama wird in Gang gebracht durch einen hochadeligen Teufel in Weibsgestalt: die Baronin von Coucy, die Herrin der Burg oberhalb von Laon. Sie steckt hinter der verhängnisvollen Wahl des englischen Höflings zum Bischof von Laon, sie wollte sich dadurch die Duldung ihrer ehebrecherischen Buhlschaft, dieser öffentlichen Schande, von der Geistlichkeit erkaufen. Der Haß dieser „bösen Schlange" gegen ihren früheren Liebhaber, ihre Wut über dessen Spottreden, ihr Rachedurst, ihre Eifersucht ist die treibende Kraft bei der Verschwörung, die zum ersten Ausbruch des Unheils, dem Mord in der Kathedrale, führte. Die Schilderung ihrer Umtriebe hält die Geschichte von innen zusammen, als der Schauplatz der Gewalttaten wechselt und von Laon nach Amiens übergeht. Sie schürt den verlöschenden Brand, zersetzt die Vertrauensverhältnisse der Menschen, hurt mit ihrem Schwiegersohn, hetzt Vater und Sohn gegeneinander, treibt die ihr hörigen Männer zu Parteiwechsel und Verrat. „Sie hatte ein Herz, grausamer als eine wilde Bärin."

Dies Treiben der Menschen, die „heutzutage das, was sie tun, bestialisch und nicht im Namen des Herrn tun", wird von Wibert ohne viel Räsonnement, nur mit dem Refrain von der fortzeugenden Macht des Bösen, und kaum noch hie und da unter einem Empörungsruf an Gott, hingestellt, mit einer Verwunderung, aus der nicht starr einhaltendes Entsetzen, sondern ein offener Blick für die furchtbaren Tatsächlichkeiten hervorgeht, die wie Naturphänomene innerhalb der göttlichen Strafordnung vorkommen. Einzelne Personen bekommen, wo sie gleichsam in freier Luft gesehen werden, große Umrisse; ihre Gestalt wird aber sogleich niedergebogen, wie sie in den memoirenhaften Zusammenhang

eintreten; üble Nachrede, gesellschaftlicher Klatsch kommt dann als intimes Detail herein.

So erscheint die Hauptperson der Tragödie von Laon, Bischof Walderich, bei seinem ersten Auftreten wie ein unbekümmerter, fröhlich verschwenderischer Ritter, und das Argument, daß ein Bischof sich nicht so betragen darf, hindert nicht den offenen Anblick. Er tritt auf, wie er, vom Papst zum Bischof geweiht, an der Spitze einer Prozession des Klerus einherschreitet, das Te Deum anstimmt, und sich dabei sein Prognostikon aus der Bibel holt: die Stelle, auf die sein erster Blick fällt, ist das Wort an Maria über Johannes: „Weib, siehe, das ist dein Sohn".

„Dessen rühmte er sich sehr und trug das Wort überall herum. Er war nämlich in seinen Reden und in seinem Gebaren erstaunlich unstet, erstaunlich leichtfertig. Von kriegerischen Dingen, Hunden und Falken redete er gern, wie er das bei den Engländern gelernt hatte. Einmal, als er gerade von der Einweihung einer Kirche kam — ich ritt neben ihm, mit einem gutartigen jungen Kleriker zusammen —, kam ein Bauer des Wegs mit einer Lanze. Die hatte er ihm schnell aus der Hand genommen, gab seinem Pferd die Sporen — die Tiara noch auf dem Kopf, die er während der heiligen Handlung getragen hatte — und sprengte los, als wollte er jemanden durchbohren. Da sagten wir ihm beide, ich und der Kleriker, der in vulgärer, ich in poetischer Rede: Nicht gut stehn zueinander, noch weilen auf selbigem Sitz Kidaris und Lanze[202])."

Nach dieser einführenden Szene kommt die üble Nachrede: der riesige Reichtum des Mannes, die Verschwendung — man munkelt, das viele englische Geld ist nicht auf rechtem Wege erworben. Und das Schlimmste an seiner Leichtfertigkeit: daß er „wenn ihm etwas Unpassendes oder Weltliches einfiel, das auch sogleich mit schnellfertiger Zunge äußerte". So hat er eine jungverheiratete Edelfrau, Wiberts Base, eine „stinkende Bäurin" genannt, weil sie sich gegenüber der großen Gesellschaft züchtig zurückhielt. Aber die böse Zunge ist auch für Wibert selbst charakteristisch, wenigstens wenn er Memoiren schreibt. Ein späterer Autor, der eins der Adelsgeschlechter, das in diesen Memoiren besonders mitgenommen wird — die Herren von Coucy, dem Kastell oberhalb der Abtei von Nogent —, gegen ihn in Schutz nimmt, urteilt: „Diese alten Äbte, namentlich dieser Wibert, stechen nicht weniger gefährlich mit der Zunge als die Skorpionen mit dem Schwanz[203])."

Aber mit Gewalttat und Unzucht nimmt unser Abt nun auch den Unglauben zusammen, auf den er hin und wieder in seiner näheren und weiteren Umgebung bei hoch und niedrig stieß — „Unglauben" im kirchlichen Sinne mit Bezug auf die autoritativ überlieferten christlichen Glaubenslehren. Man hat aus seinen Memoiren Zeugnisse für den Fortgang der „religiösen Aufklärung" zu Beginn des 12. Jahrhunderts ent-

202) Ovid, Metam. III, 14.

203) La Morlière, zit. bei Bourgin a. a. O. S. 177 Anm.

nehmen können[204]). Er hat eine besondere apologetische Schrift über den christlichen Glauben verfaßt, unter dem Titel „Traktat über die Inkarnation", mit dem Zusatz: „gegen die Juden", aber in seinen Memoiren, wo er auf diese Kampfschrift wie auf keine anderen seiner Schriften sonst Bezug nimmt, gibt er an, daß er sie „gegen den Grafen Johann von Soissons geschrieben" habe[205]), also gegen einen der großen Feudalherren, der mit dem König von Frankreich zusammen ins Feld zog. In ihm, den „man als einen der vornehmsten unter den Fortschrittsmännern kannte[206])", möchte Wibert den Typus des Gottlosen wiedererkennen, wie er in den Psalmen beschrieben ist[207]), und er begründet das damit, daß er dem Grafen „Lästerungen des Heilands" zuschreibt, die „die Juden aus Furcht vor den Gläubigen nicht auszusprechen wagten" und die er selber lieber „unterdrücken" wollte, weil sie „für fromme Ohren verflucht abscheulich" zu hören wären. Er unterdrückt sie doch nicht ganz, sondern erzählt von dem Grafen eine bezeichnende Anekdote:

„Zur Zeit des Geburtstages des Herrn und der Passion zeigte er sich so demütig, daß wir ihn kaum für einen Abtrünnigen (perfidus) halten mochten. In der Nacht vor dem Osterfest hatte er sich in die Kirche zur Vigilie begeben. Da flüsterte er einem am Gottesdienst beteiligten Kleriker zu, ihm etwas über das Mysterium dieser Tage zu sagen, und als der von der Passion und Auferstehung des Herrn zu reden begann, zischte er hervor: ‚Eitel Fabeln, eitel Wind!' — ‚Warum kommst du zur Vigilie her', entgegnete dieser, ‚wenn du, was ich gesagt habe, für Wind und Fabeln hältst?' ‚Ich sehe gern', war die Antwort, ‚die schönen Frauen an, die hier mit mir die Nacht verbringen'."

Augenscheinlich verwendet Wibert hier ein novellistisches Motiv, das dazu diente, das Äußerste von Frivolität zu kennzeichnen, deren ein mittelalterlicher Christ fähig war. Es handelt sich wiederum um einen Typus: um die „aufgeklärten" Christen, die trotz aller Aufklärung nicht davon abließen, den christlichen Gottesdienst zu besuchen. Wibert bezeichnet sie in jenem Traktat als die Neutralen, die nur den konventionellen Bräuchen nach Christen, im Herzen aber „Juden", d. h. Nichtchristen seien. Und in diese verächtliche Kategorie ordnet er den ketzerischen Grafen ein:

„Während er die Juden hochhielt, wurde er von den Juden für verrückt gehalten, weil er in seinen Reden ihrer Sekte seine Zustimmung erteilte, aber in seinem augenfälligen Verhalten unserer Sekte folgte."

Der hervorragende deutsche Theologe, dem wir die Geschichte der „religiösen Aufklärung im Mittelalter" verdanken, glaubt von Wiberts

---

204) Reuter I, 156, 167 f.

205) Vita III, c. XVI, p. 209 ff.

206) Reuter, a. a. O.

207) Ps. 73, 9, zitiert vita, III, c.XVI, p. 210.

„neutralen" Christen sagen zu dürfen, daß sie in Wahrheit „über alles, was positive Religion heißt, weit hinaus waren[208])." Uns will scheinen, daß jene frivole Verhöhnung christlicher Dogmen in dem spezifisch mittelalterlichen Sinne zu nehmen sei, in dem sie allgemein, z. B. von den Vaganten her bekannt ist. Dann fällt hier aber auch Licht auf Wibert selbst, was sein Verfahren als Historiker betrifft. Zu jenem novellistischen Motiv stimmt die Schilderung, die er vom Tode des Grafen gibt. Es ist eine Szene, in der die Unzucht wie zur Ergänzung des Unglaubens ausgeprägt ist: auf dem Totenbett der Verbuhlte, der um einer Dirne willen wie ein Wahnsinniger seine junge, schöne Gemahlin mit dem Fuß fortstößt, auf die mahnenden Worte des Geistlichen aber antwortet: „Von Verständigeren als du es bist, habe ich gelernt, daß alle Frauen gemeinsam sein müssen und daß dieses keineswegs sündhaft ist." Die Weibergemeinschaft war eine der lasterhaften Riten, die man seit alters den verfemten Ketzern nachsagte.

An dieses Kapitel schließt er einen Bericht über ein regelrechtes Ketzergericht an, an dem er selber aktiv beteiligt gewesen war (III. 17). Ein Bauer aus der Umgegend von Soissons, den Graf Johann als einen der „weisesten Männer" bezeichnete, die er kennengelernt hätte, stand im Verdacht, zu den Häuptern einer häretischen Sekte zu gehören, die geheime Konventikel veranstaltete, und wurde daraufhin mit seinem Bruder zusammen vom Bischof von Soissons vor Gericht gezogen (i. J. 1114). Die beiden leugneten die Konventikel nicht ab, aber beteuerten ihren christlichen Glauben. Den weiteren Hergang erzählt Wibert in nüchtern sachlicher Weise. Der Bischof übertrug ihm die Inquisition; er fand, daß gegenüber den Unschuldsbeteuerungen der beiden Sünder Mißtrauen geboten wäre und empfahl, den Hauptangeklagten einem in Soissons üblichen Exorzismus, der „Wasserprobe", zu unterwerfen. Der bestand die Probe nicht, „zur unendlichen Freude der ganzen Kirche; eine so große Volksmenge beiderlei Geschlechts war auf das Gerücht hin zusammengeströmt". Die beiden wurden ins Gefängnis geworfen, ein Konzil sollte über ihr Schicksal entscheiden; aber dem kam das „fromme Volk" zuvor, das „befürchtete, die Kleriker würden weich sein": die beiden wurden mit Gewalt aus dem Gefängnis geholt und als Ketzer verbrannt. Er schließt den Bericht salbungsvoll: „Gerecht war der Eifer des Volkes Gottes gegen sie, auf daß ihr Geschwür sich nicht verbreitete."

Dabei weiß er über die Ketzerei der Unglücklichen nichts weiter zu sagen, als daß sie unter den „von Augustin zusammengestellten Irr-

---

[208]) Reuter I, 167.

lehren am meisten mit der der Manichäer übereinstimmten[209])". Er übernahm somit die Brandmarkung, die in der katholischen Literatur des Mittelalters für die außerkirchlichen religiösen Bewegungen von Beginn an verwendet wurde, auch wo in ihnen nichts von den für den Manichäismus charakteristischen Lehren zu finden war[210]). Wir haben hier ein Beispiel für die furchtbaren Folgen, die die mittelalterliche Buchatmosphäre haben konnte: ein Versuch, der im Volk um sich greifenden religiösen Bewegung gerecht zu werden, kam hier bei der Geistlichkeit — im Unterschied zu dem Feudal-Adel — überhaupt nicht auf, da alles, auch das Neue, im voraus bekannt und benannt war. Bei Abt Guibertus kann man zugleich den geistigen Hochmut sehen, der dabei im Spiele war. Er bemerkt zu der Einordnung der bäuerlichen Geheimbündler unter die Manichäer:

„Was einst die Gelehrten beschäftigt hat, ist jetzt zum gemeinen Volk (rustici) herabgesunken, das sich brüstet, ein apostolisches Leben zu führen."

Und er spottet über diese ungebildeten Leute (illiterati), die das gefährliche Wort „Häretiker" für einen biblischen Ehrentitel hielten[211]).

Man muß diese recht bedenkliche Einstellung des geistlichen Chronisten im Auge behalten, um das Bild richtig zu beurteilen, das er von dem in Laon von ihm miterlebten Stück Zeitgeschichte entwirft. In diesem Bilde kommt, was die Symptome der „religiösen Aufklärung" betrifft, ein Fall von ausgesprochener Gottlosigkeit vor, und zwar nicht in der aristokratischen Gesellschaft, sondern wiederum bei dem Landvolk; aber dort handelt es sich um einen abgefeimten Verbrecher, der zum Mörder des Bischofs Walderich von Laon wurde, einen Mann, der aus kleinen Verhältnissen im Dienst eines der Feudalherren emporgekommen und dann von ihm fortgejagt worden war. Dieser Mann tritt in Laon zur Zeit des Aufruhrs in der Volksmasse hervor, als sie ihre Wut an dem Bischof stillen will und ihn nicht finden kann; er stöbert ihn auf in seinem Versteck in einer Tonne in der Vorratskammer.

„Ein ganz finsterer Geselle, . . . die Zahl seiner Diebstähle und Raubtaten kann niemand angeben, aber seine Schändlichkeiten konnte er sozusagen in seinem Herzen

209) Vita III, c. XVII, p. 213. — Die Fragen, die er bei der Inquisition stellte, bezogen sich nach seinem Bericht nur auf die den Ketzern zugeschriebene Ablehnung der Kindertaufe.

210) Vgl. Grundmann a. a. O. S. 17 und 24. — Ähnlich in Byzanz, s. u. Abschnitt VI, Kap. 2 (Blemmydes).

211) Vita III, c. XVII, p. 213 f. Das Verhör fing damit an, daß der Bischof von Soissons ihnen auf den Kopf zusagte, daß sie „Zusammenkünfte außerhalb der Kirche veranstalteten und von der Nachbarschaft Häretiker genannt würden." Darauf antwortete der Hauptschuldige mit dem Segensspruch aus Joh. XIII, 17: „Habt Ihr, Herr, nicht im Evangelium gelesen: Beati eritis?" Wibert erläutert das so: „Er meinte, ‚eritis' bedeute ‚Häretiker', und daß sie Häretiker genannt würden als Erben (hereditarii) Gottes."

nicht verschließen, er trug sie in seinem garstigen Gesicht zur Schau . . . Der Bischof pflegte ihn im Spott Isegrim (Isengrinus) zu nennen, weil er wie ein Wolf aussah."

Der Mann wird dann späterhin noch leibhaftiger gezeichnet. Als er gefaßt wurde,

„hatte er sich gerade fast bis zum Erbrechen vollgegessen und betrunken und in Gegenwart von andern, indem er seinen Bauch vorstreckte und ihn mit der Hand streichelte, geprahlt — man darf das gar nicht wiedergeben — er sei voll von der gloria Dei . . . Er hat weder Gott, noch einen Menschen um Verzeihung gebeten; auch als er seiner Strafe zugeführt wurde, sagte er zu niemandem ein Wort; ohne jede Empfindung für Gott, so wie er gelebt hatte, ist er auch gestorben[212])."

In diesem zeitgeschichtlichen Teil der Lebensbeschreibung ist doch im ganzen nicht so sehr die scharfe Zunge des Abtes zu spüren als sein offenes Auge für die erregenden Geschehnisse. So hat er denn auch in diesem Teil die äußere Form des empirischen Lebens, die zeitliche Folge, festgehalten. Keine Vordeutungen aus der jenseitigen Welt halten den Gang auf: die Visionen, die in dem autobiographischen Teil mit der Konfessionsform zusammenwirkten, um Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, Diesseits und Jenseits als Einheit zu zeigen, kommen hier erst wieder herein, nachdem der Plan der Vorsehung erfüllt ist. Jetzt ist auch einmal — das einzigemal in der Schrift — eine Jahreszahl angegeben, am Schluß des Hauptstücks, der Darstellung der Revolte: „Geschehen ist das im Jahre der Inkarnation des Herrn 1112, zur 6. Osterferia, drei Tage vor Anfang Mai." In diesem Stück werden die Ereignisse wie in einer Zeitung verfolgt, Schritt für Schritt, Tag für Tag, eine ganze Woche hindurch. Trotz dieser naturalistischen Art fällt die Erzählung nicht auseinander; weil das abgeschilderte Leben in einer leidenschaftlich gesteigerten Bewegung ist, auf eine lang vorbereitete Katastrophe hin, so daß ein innerlich folgerechter Ablauf der Handlung die Abfolge der Tage zusammenhält wie in den Szenen eines Dramas. Und Wibert sieht das so als ein Ganzes, bildhaft, zusammenschauend, während er ergriffen mitgeht mit dem Geschehen. — Das Stück beginnt mit einer Szene, in der Bischof Walderich mit dem König von Frankreich zusammen auftritt, auf ihn einredend, daß dieser die Einung, der er schon zugestimmt hatte, widerrufe. Am Karfreitag, wo er die heilige Messe hätte zelebrieren sollen, beredete er den König zu diesem Verrat am Volk! — Dann ein Blick in die Stadt am Ostersonnabend:

„Alle Handwerker verließen ihr Gewerbe, die Läden der Schuhmacher und Flicker wurden geschlossen, die Schankwirte und Krämer ließen nichts sehen, was man kaufen könnte, denn sie hatten keine Hoffnung, daß ihnen etwas übrig bleiben würde, wenn jetzt ihre Herren zu plündern begännen."

---

212) Vita III, c. VIII, p. 167 f. c. XIV, p. 195.: ea insensibilitate ad Deum qua vixerat interiit.

Es folgt die Osterprozession: hinter dem Bischof Soldaten und das Gesinde, Schwerter unter den Gewändern versteckt; bei einem Auflauf ein voreiliger Signalruf: „Einung! Einung!"; die Menge bleibt ruhig, es ist ja Feiertag; aber die Verschwörer haben sich verraten, das Volk ist im Aufruhr; für Walderich hat die Stunde geschlagen. Dramatisch schildert der Erzähler die Verblendung des dem Tode Geweihten: er verlacht die Warner, unter ihnen Wibert. Und jetzt tritt das Volk in Aktion, es ist auf einmal da, plötzlich, als Masse und so gesehen, von außen als Masse in Bewegung, drohend, brüllend, sich vorwärts schiebend, das Blutbad fängt an. — Der Leichnam des Bischofs liegt auf der Straße, nackt, allem Unglimpf preisgegeben.

„O Gott, wer wollte erzählen, mit welchen Hohnreden er, wie er da lag, von den Vorübergehenden überschüttet, mit wieviel Schmutz, Steinen, Straßenstaub er beworfen wurde . . . Die, die dabei waren, versichern, daß dieser Schreckenstag derart ohne Unterbrechung in den folgenden Tag überging, daß keine Zeichen von Dunkelheit den Eintritt von Abend und Nacht merken ließen. Als ich ihnen entgegenhielt, die Helligkeit von den Bränden her habe das bewirkt, behaupteten sie unter ihrem Eid, daß das Feuer, was auch wahr ist, schon bei Tage erloschen und zu Ende gewesen wäre."

Nun noch die Schlußbilder, in denen die Leidenschaft abklingt. Die Frauen der großen Herren: flüchtend auf den Wegen durch die Weinberge hinter der brennenden Stadt, kläglich vermummte Gestalten; sie suchen Schutz in einem Kloster in der Nähe. In der Stadt wagt sich hie und da ein einzelner heraus, um einen geliebten Toten zu bergen.

Die Lebensbeschreibung ist mit dieser „Tragödie" nicht zu Ende. Zunächst folgt ein Intermezzo: ein Bettelzug der Kleriker bewegt sich durch das Land bis nach England hin mit den heiligsten Reliquien, die Wunder tun: das Geld für die Restauration der Kathedrale strömt zusammen. Dann setzt sich die Handlung fort, infolge der Verkettung der Gewalttaten, in denen sich die Befreiung der Städte vollzog, jedoch auf einem andern Schauplatz: in Amiens, also fern von Nogent, Wibert steht scheinbar ganz außerhalb der Ereignisse. Aber der Bösewicht, der jetzt in den Mittelpunkt rückt, ein Bastard des Herrn von Coucy, gehörte zu der Familie von dem Kastell oberhalb seiner Abtei, dessen feindliche Gegenwart sicher auf Wiberts Selbstgefühl stark drückte. Von seinem persönlichen Verhältnis zu dieser Familie sagt er freilich kein Wort. Er läßt den Herrn, den Sohn, die Frau — jenes verbuhlte, ränkesüchtige Weib — nur ihre Rolle in den Parteiungen spielen und stellt sie so an den Pranger. Die Dinge sind so eindringlich und glaubhaft geschildert, daß man weiter mitgeht, wenn auch der autobiographische Faden sich zu verlieren scheint. Dann merkt man, daß etwas Persönliches dahinter steckt, was die Schilderung, gewiß ohne Absicht, bestimmt, und man versteht den Sinn, der dar-

in liegt, daß er diese Dinge in die eigene Lebensbeschreibung aufgenommen hat. Es ist wieder ein Stück aus seiner nächsten Umwelt, ein feindliches, auf ihn drückendes, das er sich in dieser Form gegenständlich macht und von der Seele wälzt. Dann aber versickert die Erzählung, löst sich in Ketzergeschichten und kirchliche Wundererzählungen auf, die hier ebenso am Schluß stehen, wie in den zwei ersten Büchern die Merkwürdigkeiten aus dem Kloster zu Fly.

Das Buch endet abrupt. Als Wibert daran schrieb, waren die Kämpfe um Laon noch nicht beendet; die Truppen des Königs lagen vor der Stadt. Aber nicht deshalb bloß fehlt der Abschluß; das Ende der Revolten kam bald, als Wibert noch lebte. Vielmehr: das Leben selbst ist hier ohne inneren Abschluß und verträgt ihn nicht, weil es seinen Zusammenhang nicht in sich hat. Das Memoirenwerk steht in der Vita zwischen den Spukgeschichten aus dem Kloster und den Wunderlegenden aus dem Heiligenkult so darin, wie der menschliche Lebenslauf nur ein ephemäres Stück Wirklichkeit zwischen Himmel und Hölle ist.

ZWEITER ABSCHNITT

Drei verschiedene Höhepunkte mittelalterlicher Persönlichkeitsschilderung zur Zeit der Verselbständigung des autobiographischen Schrifttums

Aus den zwei um die Wende des 11. Jahrhunderts hervorgetretenen Versuchen einer förmlichen Autobiographie, auf die wir trotz des mittleren Maßes der geistlichen Autoren, von denen sie herrühren, ausführlich eingegangen sind, war gerade wegen dieses bloßen Mittelmaßes zu ersehen, daß die Autobiographie sich nunmehr wieder als eigenständige Gattung konstituiert hatte. Wir können aber aus ihnen zugleich einen Hinweis auf die Richtung entnehmen, in welcher die weitere Entwicklung der Gattung zu suchen ist. Gegenüber den früheren mittelalterlichen Selbstdarstellungen förmlicher sowohl wie stückhafter Art zeichneten sie sich dadurch aus, daß in ihnen verschiedene Inhalte oder Seiten des Lebens nebeneinander zur Darstellung kamen. Bei dem Regensburger Mönch waren das einerseits die intellektuellen Anfechtungen, die an dem altüberkommenen Gottesglauben rüttelnd, von den Aufklärungstendenzen der Zeit Kunde geben, und anderseits das Selbstgefühl des Schreibkünstlers und Schriftstellers; bei dem französischen Abt war es der stille, eintönige, nur durch literarische Betätigung mehr persönlich gestaltete Verlauf des klösterlichen Lebens, in das der ehrgeizige Adlige als Kind hineingezwungen worden war, und demgegenüber dann das religiöse sowohl wie politische Treiben in der Welt draußen, an dem er, als Abt zu freierer Bewegung instandgesetzt, wenigstens als Zuschauer teilnahm, das ihn aber auch derart fesselte, daß er diese „äußeren" Erlebnisse nach Memoirenart in seine Lebensbeschreibung aufnahm. Bedeutsam wegen des Vorstoßes zu größerer Nähe an die mehrseitige Lebenswirklichkeit, blieb doch in beiden Fällen die Selbstdarstellung im Nebeneinander des Verschiedenen stecken, und angesichts dieser additiven, d. h. der inneren Einheit entbehrenden Form der Lebensauffassung erhebt sich die Frage: ob und wie die mittelalterlichen Autobiographen zu einer einheitlichen Auffassung und Darstellung des eigenen Lebens gelangt sind, nachdem dasselbe so differenziert geworden war, daß es sich nicht mehr auf ein einfaches Motiv oder Thema zurückbringen ließ.

Diese Frage gibt uns einen Faden in die Hand, um die autobiographische Produktion zusammenzunehmen, die im Verlauf des 12. Jahrhunderts zusehends anwuchs und jetzt auch von geschichtlichen Persön-

lichkeiten hohen Ranges wie Abälard und Abt Suger von St. Denis gepflegt wurde. Aus den Selbstzeugnissen solcher hervorragender Männer dürfte am ehesten zu ersehen sein, ob die Persönlichkeit des einzelnen nunmehr stark genug war, um die verschiedenen, aus dem ansteigenden Leben der Zeit herandrängenden Antriebe intellektueller, emotionaler oder auch aktionsmäßiger Art von innen zu umfassen. Aber so gestellt, hat die Frage noch eine größere Tragweite, die über den Bereich der Selbstzeugnisse hinausweist. Denn wenn, wie das Beispiel Otlohs und Abt Wiberts gezeigt hat, eine einheitliche Lebensdarstellung noch keineswegs mit der Ausbildung förmlicher Autobiographien gegeben ist, sondern es auf die Kapazität der sich darstellenden Persönlichkeiten ankommt, so erscheint es geboten, auch die Heterobiographien, die in der Regel von hervorragenden Persönlichkeiten handeln, mit in Betracht zu ziehen und daraufhin zu befragen, ob bei ihnen eine integrale Einheit der Lebensinhalte, wie wir sie suchen, zu finden ist. Hierüber uns ein Urteil zu bilden, dürfte möglich sein ohne den uns fernliegenden Versuch, einen Überblick über das lateinische biographische Schrifttum jener Epoche zu gewinnen. Denn es heben sich aus diesem Schrifttum gerade im Hinblick auf die Bedeutung der dargestellten Persönlichkeit und die Kunst, mit der sie als Individualität dargestellt ist, zwei Werke heraus, die um dieselbe Zeit wie jene beiden förmlichen Autobiographien entstanden sind, und uns dank ihrer Höhenlage als Richtpunkte gelten können. Das eine handelt von einem der bedeutendsten deutschen Staatsmänner aus der Zeit der Vormacht des deutschen Kaisertums in der europäischen Welt, Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen, und wird von berufenen Beurteilern zu den hervorragendsten Darstellungen einer geschichtlichen Persönlichkeit aus der ganzen mittelalterlichen Geschichtsschreibung gezählt; das andere ist die authentische Biographie eines wahren Heiligen, des Erzbischofs Anselm von Canterbury, vordem Abt von Bec in der Normandie, dessen ehrwürdige Gestalt uns schon in der Jugendgeschichte von Abt Wibert entgegentrat. Ihn bekommen wir jetzt selber zu hören, wie er von seinem Leben erzählt. Denn jene Biographie, die von einem ihm nahestehenden englischen Mönch namens Eadmer zusammengestellt worden ist (um 1112), hat einen autobiographischen Kern. Mit diesen beiden, nach Inhalt und Haltung durchaus verschiedenen Werken, die in dem weiten Grenzbereich von Memoiren, Hagiographie und politischer Kirchengeschichte ihren literarischen Ort haben, nehmen wir ein drittes zusammen, das gleichfalls ein hohes menschliches Niveau hat, aber aus einem andern Umkreis des religiösen Schrifttums stammt: aus der Erbauungsliteratur altchristlichen Gepräges. Von den Psalmen, dem Buch Hiob, den asketi-

schen Episteln des hl. Hieronymus inspiriert, tritt uns um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein wohlkomponiertes, ja stellenweise zu dichterischer Höhe reichendes Zeugnis persönlichen geistlichen Lebens entgegen, das von einem älteren Zeitgenossen Anselms von Canterbury, dem Abt Johannes von Fécamp (in der Normandie) stammt und den Titel „Wehklage" (Lamentatio) trägt. Dieses literarisch nicht leicht einzureihende Selbstzeugnis fügt sich zwanglos in unsern gegenwärtigen Zusammenhang ein; denn hier hat ein geistlicher Würdenträger, der sich als solcher ins handelnde, politische Leben gestellt fand, aber als Mönch ein Vertreter der klösterlichen Reformbewegung und somit der kontemplativen Innigkeit des Gottesdienstes war, den Konflikt, der aus dieser Zweiseitigkeit des kirchlichen Christentums entsprang, zum Thema der Selbstdarstellung genommen. Es ist der alte Konflikt, der unter dem antiken Titel: vita activa und vita contemplativa im autobiographischen Schrifttum seit der Zeit der Kirchenväter verschiedentlich hervortrat und in dem Selbstzeugnis von Papst Gregor dem Großen eine maßgebende Formulierung gefunden hatte[1]). An die von diesem Begründer der katholischen Hierarchie festgelegte Stellungnahme schließt sich die Schrift des Abtes aus dem 11. Jahrhundert im wesentlichen an. Aber wie hier der Konflikt, der bisher nur in stückhaften Selbstzeugnissen zum Ausdruck gelangte, zum Thema einer selbständigen Schrift erhoben ist, darin zeigt sich schon, daß jene traditionsgerechte, sozusagen orthodoxe Stellungnahme nicht mehr so feststand wie zu Papst Gregors Zeit, während der Konflikt nichts an Aktualität verloren hatte.

In der Tat stoßen wir auch in den beiden andern Schriften, an die wir dieses Selbstzeugnis anreihen und in denen das Leben von Prälaten noch weit höheren Ranges in seiner ganzen Breite zur Darstellung kommt, auf eben jenen Konflikt und werden beobachten können, wie derselbe den Versuch einer einheitlichen Auffassung der Persönlichkeit erschwert hat; aber wir werden in ihnen zugleich sehen, daß der Gegensatz der beiden Lebensformen eine neue Bedeutung gewonnen hatte, die über jene traditionsgerechte Stellungnahme hinausdrängte. Und das entsprach nur der veränderten geschichtlichen Lage. Es handelte sich zwar auch noch, wie einst bei Papst Gregor dem Großen, um die innerkirchliche Verbindung von Weltentsagung und Weltbeherrschung, aber in diese gegenstrebige Verbindung war eine neue Spannung gekommen, weil es jetzt geradezu die Regel wurde, daß geistliche Würdenträger eine leitende Stellung in den zu nationaler Selbständigkeit aufsteigenden Staaten bekleideten, und zu dieser spannungsreichen Zweiseitigkeit kam die Doppelstellung hinzu,

[1]) Vgl. Band II, S. 436 ff. 606 f.

die die Klöster selber infolge ihrer veränderten Funktion in der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung einnahmen. Diese Veränderung war wiederum zwiefach, von geistigem und von ökonomisch-sozialem Belang. Das Wachstum und die Ausbreitung des intellektuellen Lebens brachte es mit sich, daß die bedeutendsten Klöster aus entlegenen Stätten einsamer Kontemplation zu Zentren gelehrter Studien wurden. Einst hatte Cassian die Klöster als Stätten der „Disziplin des Innern und der Vervollkommnung des Herzens" bezeichnet[2]) und der hl. Hieronymus erklärte:

„Dem Mönch obliegt nicht das Lehren, sondern das Wehklagen; er soll weinen über sich und über die Welt und in Furcht und Zittern auf die Ankunft des Herrn harren[3])."

Im geistigen Schrifttum des 12. Jahrhunderts lassen sich wohl hin und wieder Stimmen vernehmen, die mahnend oder polemisch an diese Worte erinnern[4]), aber sie verhallten im Sturm der unaufhaltsamen Bewegung. Das Kloster zu Bec, in dem der hl. Anselm und vor ihm Lanfrank, der Freund und Berater des Normannenherzogs Wilhelm des Eroberers lehrte, wird uns eine Anschauung davon geben; die Zeitgenossen haben es einen Wallfahrtsort der Wißbegierigen genannt[5]). Und dann die wirtschaftliche Seite der Veränderung, die ein Sachkundiger folgendermaßen geschildert hat:

„Durch den Besitz von großen Landgütern und die Notwendigkeit, sich mit dem wirtschaftlichen Leben in all seinen Zweigen zu befassen, waren Äbte und Prioren aus einfachen Mönchen, die sich ausschließlich dem Dienste Gottes geweiht hatten, zu Großgrundbesitzern geworden mit all den Mühen und Sorgen von Großgrundbesitzern, welche mürrische und widersetzliche Pächter haben, Pächter, die damit rechneten, daß es den Äbten widerstrebte, sich auf einen Rechtsstreit einzulassen und ihre Rechte an einem weltlichen Gerichtshof zu verfolgen . . . Und wie sollten die Zisterzienser ihre Wolle und ihre Pferde, die von Cluny die Erzeugnisse ihrer Meiereien, ihren Käse, ihren Honig verkaufen, ohne zu handeln und zu feilschen? Oder wie sollten die Benediktiner ohne Weltklugheit ihre Kirchen und ihre Scheunen herstellen oder den Pachtzins eintreiben? Wie sollten sie sich im Notfall gegen die verteidigen, die meinten, es gehöre sich so, daß Gottesdiener sich prellen und betrügen lassen und gleich ihrem Herrn ihre Backe dem hinhalten, der zuschlägt?"

---

[2]) Cassian, Institutiones, ed Vindob. p. XI.

[3]) Monachus non doctoris sed plangentis habet officium, qui se vel mundum lugeat et Domini pavidus praestoletur adventum. Der Passus aus Hieronymus' Episteln wird von Roscelin in seiner Invektive gegen Abälard (um 1125) zitiert, wo hämisch erklärt wird: doctoris officium mendacia docendo usurpasti, utique monachus esse cessasti, MPL 178, 370 D. Dazu Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Baeumkers Beiträge Bd. VIII, Heft 5 (München 1910), S. 80.

[4]) Im Unterschied zu Roscelin zitiert den Satz in pädagogischem Sinne Hugo von St. Victor, s. Didascalicon, l. 1, c. 2. MPL 176, 742.

[5]) Eadmer in seiner Vita Anselms, s. u. S. 243.

Mit diesen Fragen kehrte sich vor langer Zeit schon ein englischer, realistisch blickender Historiker, der den „bloßen Laien-Charakter" der Mehrzahl der Klosterbrüder im Unterschied zum geistlichen Stande heraushob[6]), gegen das übliche moralisierende Bild von der Verweltlichung der Klöster, die im 12. Jahrhundert um sich griff. Rhetorisch, wie die Fragen gestellt sind, werfen sie doch ein Schlaglicht auf die tatsächlichen Schwierigkeiten, in denen sich die geistlichen Leiter solcher religiösen Wirtschaftskörper, ganz abgesehen von ihrer kirchenpolitischen Stellung, befanden. Man muß diese Verhältnisse im Auge haben, um die Zeugnisse, die wir in diesem und dem folgenden Abschnitt zusammenstellen, auf ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu sehen, aber diese Zeugnisse werden dann auch zeigen, wie verschieden die Wege zur Lösung des gemeinsamen Lebensproblems waren.

[6]) J. S. Brewer in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Speculum ecclesiae des Giraldus Cambrensis, in Rolls Serie 21 (1873) t. IV, p. IX.

ERSTES KAPITEL

Das Bild des Erzbischofs Adalbert in der Hamburgischen Kirchengeschichte des Domscholasters Adam von Bremen

Von Magister Adam von Bremen, dem Verfasser der „Hamburgischen Kirchengeschichte[7])", sagte vor 100 Jahren Georg Voigt in seinem Werk über „die Wiederbelebung des klassischen Altertums", daß er, der „sich sichtlich an Sallust gebildet" hat, „wohl der berufenste Jünger Klios im Mittelalter" gewesen sei[8]). Dies große Lob eines Autors aus dem 11. Jahrhundert muß uns um so mehr verwundern, als es nicht einem universalgeschichtlichen Werk gilt, sondern einer kirchlichen Ortsgeschichte und einer so entlegenen wie der des Erzbistums Hamburg-Bremen. Indes gilt die Auszeichnung nicht dem Werk als Ganzem; dieses aus vier Teilen oder „Büchern" bestehende Geschichtswerk unterscheidet sich in den beiden ersten, von der Unterwerfung der Sachsen durch Karl den Großen bis in die vierziger Jahre des 11. Jahrhunderts reichenden Teilen nicht wesentlich von der geläufigen Art der mittelalterlichen Bistums- und Klostergeschichten, die am Faden der Zeit verlaufend, nach den Regierungsdaten der aufeinander folgenden Prälaten gegliedert sind. Und auch was die Schilderung dieser Prälaten betrifft, so gilt von den ersten beiden Büchern, die zusammen von dreizehn Bischöfen handeln, daß sie „in keiner Weise über die besseren Schriften der Gattung emporragen[9])". In dem ersten „Buch", wo er für die Zeichnung der Bischöfe nichts als Heiligenlegenden zur Hand hatte, hält sich der klassisch gebildete Autor unbedenklich an diese fragwürdigen Zeugnisse: „von Quellenkritik ist hier ebenso wenig die Rede wie von selbständiger Verwertung der Tatsachen" — ein Verfahren, das uns noch wichtig werden wird, da auch in dem uns angehenden Teil der Bistumsgeschichte legendenartige Stücke zu finden sind[10]). Erst von der Zeit an, für die ihm mehr Material, namentlich an Einzelzügen, zur Verfügung stand, insbesondere durch Augenzeugen, finden sich Ansätze zu einer Charakteristik der Personen, die über das stereotype Lob von Frömmigkeit und Glaubenseifer hinaus-

---

[7]) Adami Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum, MGH SS 10, 3. Aufl. (1917), ed. Schneider; deutsche Ausgabe, 3. Aufl. (1926) in GDV², Bd. 44.

[8]) G. Voigt I, S. 4 (1859).

[9]) R. Teuffel, Individuelle Persönlichkeits-Schilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jh. S. 56. (Beiträge zur Kultur des MA u. der Renaissance, hrsg. W. Goetz, Heft 12, 1914).

[10]) Adam 3, 63 g. E. und 69.

gehen, auch da aber nimmt er aus seiner Quelle mit den Tatsachen zusammen die Beurteilung des Charakters, wie z. B., daß ein Bischof besonders leutselig oder ein trefflicher Verwalter war, unbesehen auf — auch dies ein Verfahren, das sich in andern derartigen Geschichtswerken des Mittelalters ebenso beobachten läßt[11]). Demgegenüber hebt sich das dritte Buch von Adams „Hamburgischer Kirchengeschichte" als ein außerordentliches, ja nach dem Urteil mancher Kenner des Mittelalters einzigartiges Werk gerade im Hinblick auf die Auffassung und Darstellung der Persönlichkeit heraus. Dieses Buch, das in 70 Kapitel eingeteilt, über 50 Seiten im Druck umfaßt, handelt fast ausschließlich von *einem* Manne, einem berühmten Manne, der ein Zeitgenosse des Verfassers war und dem dieser persönlich hatte nahetreten dürfen: Erzbischof Adalbert, der 29 Jahre lang den exponierten Bischofssitz innehatte (1043-1072) und zugleich im Deutschen Reich als Staatsmann unter König Heinrich III. und nach dessem allzu frühem Tode (1056) während des unheilvollen, von Machtkämpfen erfüllten Jahrzehntes der Regentschaft eine große, zeitweise die leitende Stellung einnahm. Die Höhenlage dieser geschichtlichen Persönlichkeit ist von Ranke bezeichnet worden[12]):

„Adalbert ist eine der glänzendsten und großartigsten Gestalten, die aus dem deutschen Bistum überhaupt hervorgegangen sind, ein Mann, in welchem sich die enge Verbindung der bischöflichen Bestrebungen mit dem Kaisertum, die bisher zur inneren Bildung und äußeren Größe der Nation das meiste beigetragen, noch einmal recht eigentlich darstellt."

Aber noch mehr als durch seine politische Rolle zieht dieser deutsche Kirchenfürst durch sein Schicksal das menschliche Interesse auf sich. Auf der Höhe seiner Lebensbahn, als er die Regentschaft allein in seine Hand bekommen hatte, erfolgte sein jäher Sturz, herbeigeführt durch den Gegenstoß einer mächtigen gegen ihn verschworenen Gruppe von Reichsfürsten geistlichen sowohl wie weltlichen Standes, an deren Spitze sein Rivale, Erzbischof Anno von Köln stand. Sie zwangen den jungen König, der ihn seinen Patron nannte, ihn fallen zu lassen (1066). Die Folgen dieses Schicksalsschlages bekam nicht nur er selber, sondern mit ihm sein von feindlichen Nachbarn bedrohtes Erzbistum alsbald in furchtbarer Weise zu spüren, und sie ließen sich auch nicht mehr tilgen, als er, drei Jahre nach seinem Sturz, von dem König wieder in seine frühere Stellung eingesetzt wurde; kaum viel älter als 60 Jahre, aber durch die Erschütterungen sowohl in seiner Gesundheit wie seelisch angegriffen,

---

11) Vgl. Teuffel a. a. O., S. 56 ff.

12) Ranke, Zur Kritik fränkisch-deutscher Reichsannalisten, Abh. Berliner Ak. Wiss. 1854, S. 438. — Zitiert von G. Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission, I (1877) S. 180.

wurde er wenige Jahre danach durch den Tod aus der wieder ansteigenden Bahn seines politischen Lebens herausgerissen. Der Tod ereilte ihn während einer Fahrt durch das Reich, auf der er, seiner körperlichen Schwäche trotzend, den König begleitet hatte, in Goslar; dort lag er krank darnieder in der königlichen Pfalz, aber in der letzten Stunde war niemand um ihn: er hatte an den herannahenden Tod nicht glauben wollen, sondern wähnte vielmehr, seinen während seiner ganzen Regierung verfolgten Zielen endlich nahe zu sein. So starb er verlassen und unvorbereitet.

Diese Lebensgeschichte könnte einen Dichter zu einer dramatischen oder epischen Darstellung großen Stils reizen. Magister Adam war kein Dichter, und zu der Zeit, als er das Buch abfaßte und es dem Nachfolger Adalberts in Bremen überreichte (um 1075), lag die große Epoche der mittelalterlichen Heldendichtung auch noch in ferner Zukunft. Aber sein Buch hat etwas menschlich Ergreifendes im großen, tragischen Sinne, und hat das nicht nur durch den geschichtlichen Stoff, sondern durch die Darstellung desselben; ihr dankt es den Ruhm, auf den wir zu Anfang hinwiesen: daß — um eines der behutsamsten Urteile anzuführen — „ein Geschichtswerk von der Blickweite und zugleich feinen Erfassung der Persönlichkeit" wie dieses sich in der abendländischen Literatur des Mittelalters „nicht leicht noch einmal findet[13])". Um die Art und Weise dieser ihm nachgerühmten Auffassung und Darstellung der Persönlichkeit ist es uns zu tun. Die Frage geht uns nahe an. Das wird klar, wenn wir andere Urteile heranziehen, in denen das hohe Ansehen, das Adams Buch bei den Historikern, zumal in Deutschland, genießt, weniger behutsam ausgesprochen ist. Wir denken dabei vor allem an Adalbert Hauck, auf dessen Stimme man, wo immer er sie vernehmen läßt, mit Gewinn hört. Er stellt das Buch geradezu mit Augustins Konfessionen zusammen und zwar im Hinblick auf die Ausbildung der Biographie im Mittelalter. In dieser Hinsicht schreibt er ihm eine epochemachende Bedeutung zu, die sich anschließt an den kurz zuvor von Otloh von St. Emmeram in seiner Vita des hl. Bonifatius erreichten Fortschritt[14]), aber weit darüber hinausreicht. Denn hier handelt es sich nicht nur darum, daß der Autor authentische Quellen, wie es die Briefe des Bonifatius waren, der Biographie desselben zugrunde legte, womit er einen entscheidenden Schritt im Sinne der Loslösung der Heiligengeschichte von der herkömmlichen Legenden-Phantasie tat, sondern es handelt sich um etwas ganz Positives, wie Hauck es faßt.

---

[13]) Karl Hampe, Blüte und Verfall des MA, in Knaurs Weltgeschichte (1935) S. 349.
[14]) Vgl. oben S. 106 f.

„Wenn sein Werk von etwas klares Zeugnis gibt, so davon, daß er in der Geschichte nicht nur eine Folge von Ereignissen sah, sondern eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Er beobachtete, wie in diesem Spiel der Kräfte, unter dem Zusammenwirken von Anlagen und Handlungen, der Neigungen und Verhältnisse, der Erfolge und der Niederlagen der Mann das wird, was er ist. Indem im Blick auf das wechselvolle Leben Adalberts diese Einsicht sich ihm erschloß, hat er zuerst — man darf sagen: seit Augustins Konfessionen — die Aufgabe der Biographie erfaßt; in der Lebensbeschreibung Adalberts, die das dritte Buch seiner Bistumsgeschichte füllt, hat er sie in einer für seine Zeit mustergültigen Weise gelöst. Sie bildet einen Höhepunkt der mittelalterlichen Geschichtsschreibung[15])."

Erregend wie diese Zusammenstellung der beiden ungemein verschiedenen Werke ist, erweckt sie in uns doch Bedenken, die an prinzipielle Fragen rühren. Wir übergehen die Frage, die sich zunächst aufdrängt: ob und wie weit die Autobiographie und die Heterobiographie, die hier auf einen gemeinsamen Nenner gebracht sind, eine solche Zusammenstellung vertragen, obwohl bei der einen das Wissen des Individuums von sich selbst, bei der anderen das fremdseelische Verstehen zugrunde liegt. Die Antwort dürfte je nach dem Typus der Biographie verschieden ausfallen. Aber gerade im Hinblick auf die in typischen literarischen Formen ausgeprägte Verschiedenheit dessen, was unter dem Allgemeinbegriff: Biographie zusammengefaßt wird, erhebt sich die Frage, die uns jetzt angeht: darf man Augustins Geschichte des „inneren Menschen", die auf den metaphysisch-religiösen Bezug zwischen Gott und der Seele gegründet ist und in dem Wunder der Bekehrung gipfelt, als Prototyp der Biographie ansehen, wenn deren Aufgabe, so wie es hier geschieht, in einem pragmatischen Sinne gefaßt und dahin bestimmt wird, die Entwicklung einer geschichtlichen Persönlichkeit aus der Relation von Individuum und Umwelt und dem so entstehenden „Spiel der Kräfte" zu begreifen? Diese beiden wesentlich verschiedenen Grundrelationen der Lebensgeschichte treten hier, statt zusammenzukommen, vielmehr, wie uns scheinen will, auseinander.

Von dem Einfluß aus gesehen, den die Konfessionen Augustins auf die mittelalterliche Biographik ausgeübt haben, hebt sich die Seelengeschichte als die wesentliche Struktur aus den verschiedenen Aspekten heraus, die in diesem genialen Lebensbuch vereint sind, und die ungemeine Entfaltung und Vertiefung, die dieser biographische Typus im Mittelalter vor allem in den Selbstzeugnissen der Mystiker erfahren hat, weist uns auf die bestimmte Region hin, in der in diesem Zeitalter des Glaubens das Wissen des Menschen von einer inneren Entwicklung seines Wesens einheimisch

---

15) Hauck III, S. 940. (5947 f.)

war und von uns aufzusuchen ist. Wollte man dieser autobiographischen Produktion eine heterobiographische beigesellen, so würde man am ehesten an ein Dichtwerk wie Wolframs Parzival denken, wo die Konzeption der inneren Entwicklung des Helden aus eben jenen religiösen Tiefen geschöpft ist, die primär nur der Selbsterfahrung zugänglich sind und die der Dichter in die ihm vorschwebende Gestalt hineinbilden mochte. Dagegen wird uns hier in der Geschichte des Erzbischofs und Staatsmannes Adalbert von Bremen ein mittelalterliches Gegenbild zu Augustins Konfessionen vor Augen gestellt, das einer ganz anderen Region angehört. Denn die Bistumsgeschichte handelt im Mittelalter vornehmlich, ihrer Herkunft entsprechend, von Ereignissen und Taten, so daß sie normalerweise eher einen politischen als einen religiösen Charakter hat. Ob und wie weit in dieser Region, die Augustin ausdrücklich beiseite ließ, weil davon zu berichten ihm „die Tropfen der Zeit zu kostbar erschienen[16])", tatsächlich schon während des Mittelalters die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Lebensganges ausgebildet ist, die man als die epochemachende Leistung des Bremenser Geschichtsschreibers aus dem 11. Jahrhundert hinzustellen pflegt[17]), das ist die uns angehende Frage. Ging in dieser wesentlichen Richtung die Heterobiographie der Autobiographie voran? Fraglos aber bildet das Buch einen Höhepunkt in mittelalterlicher Kunst der Persönlichkeits-Schilderung: so kann es uns als Maßstab für die Würdigung der autobiographischen Produkte dieses Zeitalters dienen.

1

Biographische Daten sind uns über diesen Schriftsteller des 11. Jahrhunderts — außer den spärlichen Angaben, die sich in dem Buch selber finden — nicht überliefert, obwohl sein Werk verhältnismäßig früh, schon im 16. Jahrhundert (1579), in den Druck gebracht und in jedem der folgenden Jahrhunderte neu gedruckt worden ist, bis es dann in die Monumenta Germaniae historica aufgenommen wurde. Nur so viel kann man sagen, daß er aus Süddeutschland, aus dem Fränkischen stammte, auf einer Domschule zum magister scholarum herangebildet und von dort

---

[16]) Augustin, Konfessionen XI, 2, vgl. oben S. 144.

[17]) So z. B. Teuffel a. a. O. S. 49, in ausdrücklichem Anschluß an Hauck: „Kein mittelalterlicher Schriftsteller wird so wie Adam der inneren Entwicklung seines Helden gerecht." — Ebenso in der deutschen Ausgabe von Adams Werk (1926), wo zu Kap. 1 angemerkt ist: (S. 127): Adam führt als erster mittelalterlicher Schriftsteller den Gedanken durch, daß „die Schicksale des Menschen in seiner Natur begründet liegen." Das Zitat ist entnommen aus einer Dissertation von F. Münnich, Die Individualität der mittelalterlichen Geschichtsschreiber (Halle phil. Fakultät 1907), S. 75 ff.

nach Bremen durch einen Bamberger Schriftgelehrten gezogen wurde, der in der erzbischöflichen Kanzlei an der Herstellung der dort benötigten Urkunden — insbesondere der gefälschten — beteiligt war[18]). Durch Erzbischof Adalbert wurde er unter die Kanoniker des Domstiftes aufgenommen, so daß er sich in einer gehobenen Stellung befand; als „Domscholaster" pflegt man ihn zu bezeichnen. Aber daß er eine eigene geistige Physiognomie hatte, das zeigt sein Werk, und das ist an der Hand desselben von Kennern dieser Epoche der deutschen Geschichte, in der die schriftstellernde Individualität noch etwas Seltenes war, viel bemerkt und mehrfach beschrieben worden[19]), besonders eindrucksvoll von Albert Hack, der sich so äußert:

„Er war ein an den Schriften der Alten wohlgebildeter Mann, der nicht entfernt die Abneigung gegen die heidnische Literatur teilte, die man bei anderen Zeitgenossen bemerkt . . . Die Studien für seine Geschichte betrieb er mit methodischer Sorgfalt; er übersah keine Quelle, in der er Nachrichten finden konnte: wie in den Geschichtswerken, so sammelte er sie im Archiv der Kirche von Bremen; im Verkehr mit älteren Zeitgenossen suchte er ungeschriebene Kunde. Doch mehr als dem Studium verdankte er der Natur. Sie hatte ihn mit dem frischen Blick für das wirkliche Leben, mit dem scharfen Auge für das Charakteristische ausgestattet. In hohem Maße eignete ihm die wertvolle Gabe, zu fragen. Und dabei war er beseelt von jenem Wohlwollen für die Menschen und erfüllt mit jener Freude an dem was ist, ohne die es kein Verständnis der Menschen und der Verhältnisse gibt. So war er befähigt, auf allen Seiten die Schranken der herkömmlichen Anschauungen zu durchbrechen[20])."

Dieses „Durchbrechen herkömmlicher Schranken" bezieht sich nicht nur auf die in seiner Darstellung Adalberts bewährte Kunst der Persönlichkeitsschilderung, sondern noch auf einen anderen Ruhmestitel seines Geschichtswerkes: daß er den Zusammenhang von Land und Volk mit historisch-geographischem Blick erfaßte und das sowohl für die Sachsen, dies „wilde, halsstarrige Volk", durchführte, mit dessen nicht gerade sym-

[18]) Vgl. B. Schmeidler, Adams Leben, in der Einleitung zur dritten deutschen Ausgabe, GDV. S. VIII f., Schmeidler glaubte nachweisen zu können, daß Adam auf der berühmten Domschule zu Bamberg herangebildet worden wäre. Dagegen hat sich C. Erdmann auf Grund eines Brieffundes gewandt: Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jh., in den Schriften der MGH I (1948), S. 115.

[19]) Vgl. G. Meyer von Knonau, Heinrich IV, Bd. I (1890). S. 406 f. u. a.; II (1894), S. 123-145 in den Jahrbüchern der deutschen Geschichte, im folgenden zitiert als Jahrb. DG. — Dort sind in den Anmerkungen zu I, S. 37 u. 406 und II, S. 147 frühere Behandlungen von Adams Werk besprochen, unter denen die von Karl Wilhelm Nitsch in seinen (aus dem Nachlaß hg.) Vorlesungen über die „Geschichte des deutschen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden", Bd. II: 11. und 12. Jh. (1883) und die von Georg Dehio in seiner „Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission", (1877) hervorragen. Sodann die gründlichen Untersuchungen von Bernhard Schmeidler über die Entstehung und Überlieferungsgeschichte der Gesta Hamb. eccl. pontificum, in „Hamburg-Bremen und Nordosteuropa vom 9.-11. Jh." (1918).

[20]) Hauck III S. 939 f. (5947).

pathischer Zeichnung er die Hamburgische Kirchengeschichte eröffnete, als auch für die im Bereich des Erzbistums liegende Inselwelt des Nordens, von der er eine ausführliche, das ganze vierte Buch des Werkes füllende Beschreibung gegeben hat. Auf dies alles hin scheint uns seine Physiognomie so recht in das 11. Jahrhundert zu passen, das wir als eine Epoche des allgemeinen geistigen Aufschwungs im Anbeginn des Hochmittelalters, vor der für dieses Zeitalter charakteristischen Verfestigung und Bindung der neu sich regenden Kräfte abzugrenzen suchten, wie das auch wieder durch ein Wort von Hauck angezeigt war: daß in diesem Jahrhundert mancherlei möglich war, was späterhin nicht mehr zustande kam. Und daß uns die Spur dieser geistigen Bewegung, die hier sichtbar wird, nach Deutschland führt — während wir bei dem neuen europäischen „Menschheitsmorgen" zunächst an den südlichen romanischen Westen, an die Provence vor allem denken[21]) — auch das wird begreiflich, wenn wir uns die weltpolitischen Verhältnisse vergegenwärtigen, unter denen der von ihm geschilderte Prälat und Staatsmann, dessen jüngerer Zeitgenosse er war, hervortrat.

Die Höhe von Erzbischof Adalberts Lebensbahn fiel mit der Höhe der Macht zusammen, die das deutsche Kaisertum damals, um die Mitte des 11. Jahrhunderts, erreicht hat, als das Imperium noch mit dem Sacerdotium einig war und die Oberhoheit über die kirchliche Hierarchie innehatte, so daß die deutschen Bischöfe von Rom unabhängige Reichsfürsten waren. Diese Machtstellung lag dem kirchenpolitischen Anspruch zugrunde, den das am nördlichen Rande des Reiches gelegene Erzbistum unter Adalberts Regiment erhob: die Basis für die christliche Missionstätigkeit zu bilden, die außer den benachbarten Wenden den germanischen Norden: Schweden, Norwegen und Island umfaßte, ja bis nach Grönland reichte und dazu geeignet schien, dieses ganze weite Gebiet zu einer feudal-hierarchischen Organisation zu vereinigen, die von dem Hamburgischen Erzbischof oder vielmehr „Patriarchen", regiert werden sollte. Man mag dabei bedenken, daß das nordeuropäische Großreich, das der Dänenkönig Knut in diesem Raum gegründet hatte, eben damals, nach dem Tod des Eroberers (1035), in der Auflösung begriffen war, so daß der Boden für den scheinbar allzu hochfliegenden Plan vorhanden war. Und wie der Held dieser großen Epoche norddeutscher Kirchengeschichte will auch der Darsteller derselben auf dem weltgeschichtlichen Hintergrund gesehen sein. Von dem damaligen Deutschland gilt, daß es „den Vorsprung älterer Kulturländer allmählich in steter Reifung eingeholt" hatte und sogar vermochte, „sie in wissenschaftlichen, literari-

[21]) Vgl. die Einleitung zu diesem Bande, oben S. 32 f.

schen und künstlerischen Leistungen zu übertreffen". Wo man die Zeugnisse für diesen Ruhm der Nation aufzählt, wird nicht zuletzt Meister Adams Geschichtswerk genannt[22]).

Und auch, daß diesem sonst unbekannten deutschen Kleriker das ungewöhnliche Werk gelang, an dem sein Name haftet, läßt sich bis zu einem gewissen Grade aus der Gunst der geschichtlichen Lage begreifen. Es waren hier die beiden Grundbedingungen erfüllt, an die das seltene Gelingen einer großen Biographie gebunden ist: daß eine geschichtliche Persönlichkeit von außergewöhnlichem Format die Blicke der Menschen auf sich zieht, und daß der zu ihrer Darstellung Berufene einen unmittelbaren Eindruck von ihr empfangen hat, der ihm keine Ruhe läßt, bis er ihn aus sich herausgestellt hat im erzählenden, schildernden, begreifenden Werk. Magister Adam hat über fünf Jahre — fast die ganzen Jahre über, die dem Erzbischof nach seiner Entfernung vom deutschen Königshof noch beschieden waren — in dessen Atmosphäre gelebt und ist ihm persönlich nahegekommen, wenn es auch schwerlich zutrifft, daß er „zu Adalberts nächsten Vertrauten gehörte[23])". Er selber äußert sich über dieses sympathische Verhältnis in einem rührenden Passus, wo er von dem Tod des Erzbischofs erzählt und zu seinem tiefen Schmerz berichten muß, daß er einsam, ohne priesterlichen Beistand, ohne Beichte und ohne die letzten Tröstungen gestorben ist. Da ruft er aus (65):

„Ach wie gerne würde ich Besseres über einen so großen Mann schreiben, der mich geliebt hat und so berühmt war!"

Mit Recht hat ein moderner Beurteiler von Adams Werk, der dasselbe im universalen Zusammenhang der Historiographie gewürdigt hat, auf diesen Punkt das Schwergewicht gelegt:

„Ohne die einzig dastehende Beobachtungsgabe und vor allem ohne das echte menschliche Mitgefühl mit dem großen, durch Enttäuschungen tief verletzten Mann hätte niemand eine solche Darstellung zuwege gebracht. Nur so konnte es Adam gelingen, eine von stolzer Höhe herabgesunkene Natur nicht kalt zu verurteilen, sondern liebevoll zu verstehen[24])."

Hier wirkt sich ein Zusammenhang aus, den wir in den mittelalterlichen Klöstern sich bilden sahen: wo die Innigkeit des geistigen Bezugs zwischen einem ehrwürdigen Älteren und dem Jüngeren, der von ihm zu berichten berufen war, einen Weg bahnte, auf dem die Anschauung des wirklichen Lebens ihren Einzug in die von der Legendenphantasie beherrschte Biographik halten konnte[25]). Daß die Zeit dafür reif war, dafür

---

[22]) Karl Hampe a. a. O. S. 349.
[23]) So Jahrb. DG II, 145.
[24]) Paul Kirn, Das Bild des Menschen, S. 120.
[25]) Vgl. Bd. II, S. 461 ff.

haben wir ein vollgültiges Zeugnis in der anderen hervorragenden biographischen Schrift, die im Anbeginn des Hochmittelalters, im frühen 12. Jahrhundert zustande gekommen ist: dem „Leben des Erzbischofs Anselm von Canterbury" von seinem Schüler und treuen Begleiter, dem englischen Mönch Eadmer. Aber wenn wir Adams Werk an dieser auf das geistige Niveau und die Lebensnähe hin mit ihm vergleichbaren Heiligenbiographie messen, so springt die sehr andere Haltung, in der der Bremer Domscholaster seinem Bischof gegenüberstand, in die Augen. Hier waltet nicht schlechtweg die ehrfurchtsvolle, liebende Hingabe des Jüngers, sondern mit der Verehrung, ja Bewunderung, die der etwa 25 Jahre jüngere dem berühmten Mann gegenüber empfand, ist trotz der Wärme der Empfindung eine Distanz des forschenden Blicks verbunden, die nicht etwa durch den Rangunterschied zwischen dem Domherrn und dem Erzbischof, sondern durch einen inneren Abstand von ihm, ja einem bis zur Befremdung starken Widerstand bedingt war. Dieses eigentümliche Verhältnis spiegelt sich in der Darstellung und gibt dieser etwas Uneinheitliches, wo nicht Zwiespältiges.

Hier setzen wir mit unsern Fragen ein. Über das menschliche sowohl wie literarische Verhältnis, das hier in Betracht kommt, gibt der Autor selber gleich zu Beginn des Buches eine Auskunft, die uns als Ausgangspunkt dienen kann, da sie ausdrücklich die Absicht betrifft, die er bei seiner ungewöhnlich eingehenden Darstellung der Persönlichkeit des Erzbischofs Adalbert verfolgte. Das Buch beginnt — nach einer Art Vorwort, das die üblichen Verwahrungen vorbringt: den Hinweis auf die Schwierigkeit der literarischen Aufgabe, die eigene Unzulänglichkeit und das Verfängliche des Unternehmens, da Lob und Tadel dem Verdacht der Schmeichelei oder Gehässigkeit ausgesetzt sind — mit einer ausführlichen Charakteristik des Mannes, von dessem regimentalem Wirken dieser Abschnitt der Bistumsgeschichte handelt, und dieses methodische Verfahren rechtfertigt der Autor durch die Bemerkung:

„So will ich denn die Erzählung in der Weise beginnen, daß aus seinem Wesen[26]) alles sofort begreiflich werden kann."

„Alles" soll verständlich werden, d. h. das ganze Unglück, das in der

[26]) Im Text: ex moribus. Der Ausdruck mores wird, wo er auf Personen (im Unterschied zu Gemeinschaften) bezogen ist, in der Regel schlechtweg mit Charakter übersetzt, was aber nicht selten irreführend ist. Der lateinische Ausdruck ist unübersetzbar, d. h. nicht mit einem Wort gleichmäßig wiederzugeben, da bei ihm der — uns nicht so selbstverständliche — Bezug des Charakters oder allgemeiner der Sinnesart zu deren sinnfälliger Erscheinung im Lebensverhalten zugrunde liegt, wobei entweder die sichtbare oder die unsichtbare Seite des Bezuges betont sein kann. Wir behelfen uns im folgenden so, daß wir im ersteren Falle vom (charakteristischen) Benehmen oder Gebaren, im letzteren vom Wesen sprechen und von Charakter nur, wo der Ausdruck unmißverständlich ist.

letzten Zeit von Adalberts Regiment über das Bistum hereingebrochen war, wo, wie der Autor es hier zu Anfang zusammenfaßt, „der reiche, vornehme Hamburgische und Bremenser Sprengel zum einen Teil von den Heiden verheert, zum andern von Scheinchristen zerstückelt wurde." Mit den „Heiden" sind die Wenden gemeint, die die schwierige Lage, in die der Erzbischof durch den Verlust seiner Machtstellung im Reich gekommen war, zu einem verheerenden Vorstoß gegen Hamburg benutzten, und als „Scheinchristen" sind die sächsischen Herzöge aus dem Geschlecht der Billunger bezeichnet, die die Gelegenheit gleichfalls ausnutzten, um den machtlos Gewordenen zu bedrücken, zu verfolgen und ihn, der sich nur durch die Flucht hatte retten können, zwangen, ihnen den größten Teil der Kirchengüter als Lehen zu überlassen. Daß während des Episkopats eines so berühmten Mannes wie Adalbert dieses Unheil möglich war, dessen Folgen noch 10 Jahre danach, zu der Zeit als Magister Adam die Hamburger Kirchengeschichte abfaßte, zu spüren waren: das ist es also, was er aus dem Wesen (mores) des Mannes begreiflich machen will. Und er gibt auch gleich zu Anfang an, *wie* das zu begreifen sei: der Erzbischof ist gegen Ende seines Episkopats nicht mehr der gewesen, der er zu Anfang war; er hat sich gewandelt, und zwar zum Schlimmen. Diese Ansicht kommt im Laufe der Erzählung mehrfach mit mehr oder minder starker Emphase zum Ausdruck: „Wenn er doch so geblieben wäre! Er ist weniger gut (deterior) geworden. Sein Charakter hat sich verschlechtert." Und damit nicht genug. Magister Adam sucht auch zu verstehen, *wie* es zu dieser Wandlung kam, oder vielmehr: er möchte erklären, *wodurch* sie zustande kam. An den Wendepunkten der Geschichte nahm er Gelegenheit, seine Vermutungen darüber zu äußern — nicht als Vermutung, sondern in kategorischem Urteil, das indes nicht immer gleich hart ausfiel. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen. Aber auch sogleich zu Anfang, wo er sich über die Schwierigkeit der vor ihm liegenden Aufgabe verbreitet (c. 1), hat er eine solche Erklärung der Unbeständigkeit, die er an dem „großen Prälaten" beklagte, in kategorischer Form vorgebracht, diesmal mit milderem Urteil:

„In diesen Zustand schwindender Charakterstärke verfiel der Mann, allzu unvorsichtig wie er war, sowohl durch eigene Unachtsamkeit als auch, weil die Bösartigkeit der anderen ihn vorantrieb."

Diese ausgesprochen kritische und zugleich auf kausale Erklärung gerichtete Einstellung des Geschichtsschreibers läßt uns kaum noch daran zweifeln, daß jene Bemerkung über sein Verfahren, die er einflocht, um den Anfang der Erzählung mit einer Charakteristik des Helden zu rechtfertigen, die Tragweite eines methodischen Prinzips besitzt und nicht eine bloße, aus der literarischen Tradition übernommene Redefigur ist,

wie man annehmen möchte, weil der Magister den Satz aus seinem Sallust entlehnt hat[27]). Aber wie er die Aufgabe durchgeführt hat und ob er das überhaupt vermochte, das ist die Frage.

Zweierlei kann dabei als gesichert gelten. Er hat den hoch über ihm stehenden Mann, von dem er sich geliebt wußte, zum Gegenstand des Studiums gemacht, das ist das eine; das andere aber ist, daß er bei diesem Studium von keiner einheitlichen Gesamtanschauung des Mannes geleitet war und auch nicht durch dieses Studium zu einem einheitlichen, von einem bestimmten Eindruckspunkt aus gegliederten Bilde von seiner Persönlichkeit gelangt ist.

Was das erstere betrifft, so hat er selber das von sich bezeugt; er erklärt — in bezug auf den Sinneswandel Adalberts, den er als etwas fraglos Feststehendes hinnimmt und zum Hauptpunkt seiner Darstellung macht —, daß er „nach den Ursachen desselben lange und sorgfältig geforscht" habe (37). Diese psychologische Behandlung des geschichtlichen Stoffes, zu dem an sich eine epische oder dramatische Erzählweise — in dieser nordischen Gegend denkt man an die Sagas — passen würde, ist an sich bedeutsam genug. Sie zeugt von der antiken Bildung, die man dem Verfasser nachrühmt, und in der Richtung dieser literarischen Tradition liegen auch die beschreibenden, der Charakteristik des Erzbischofs gewidmeten Kapitel, die die im ganzen chronikartig verlaufende und zuweilen in die Breite der nordischen Zeitgeschichte gehende Erzählung zusammenhalten und ihr den Anschein einer Biographie geben. Außer der an den Anfang gestellten, an das Verfahren von Sallust erinnernden Beschreibung seines Charakters, von der schon die Rede war, findet sich eine solche — und zwar fast doppelt so lang, vier Seiten im Druck umfassend — in der Mitte des Buchs (35-39): an dem Wendepunkt der Geschichte, wo der Sturz des Staatsmannes bevorstand, und dann folgt noch gegen Ende, als von seinem Hinscheiden zu berichten war, ein zwiefacher Versuch (62-65), das Wesen des rätselhaften Mannes zu fassen, zwiefach: denn die Bemühung läuft zum Schluß in eine pastorale Art Nekrolog aus. Diese verschiedenen Charakteristiken haben alle die Form einer Aufreihung von Eigenschaften, die durch bezeichnende Handlungen und Verhaltensweisen oder auch Aussprüche veranschaulicht werden, eine typische Form, die uns aus der antiken Biographik und Geschichtsschreibung bekannt ist, von der wir aber auch bereits in der mittelalterlichen Autobiographie ein Beispiel bekommen haben: wir denken an das Selbstporträt Rathers. Der literarischen Form nach zusam-

[27]) Sallust, Catilina c. 4: Ehe mit der Darstellung begonnen würde, „müßte etwas über den Charakter des Mannes gesagt werden", der der Anstifter von allem war.

menpassend und noch durch weitere, in die Erzählung eingeflochtene Reflexionen über den Charakter des Erzbischofs und über die Motive seines Tuns und Verhaltens ergänzt, bilden diese Kapitelreihen nicht bloß das Gerüst, sondern das Glanzstück des Buches; nach Albert Haucks Urteil haben wir in ihnen, „die beste Analyse einer Persönlichkeit, welche die mittelalterliche Geschichtsschreibung kennt[28])".

Eindeutig, wie dieses Lob ist, läßt es doch die Frage offen, ob die mittelalterlichen Geschichtsschreiber, zu denen Magister Adam zählt, bei ihrer „Analyse" geschichtlicher Persönlichkeiten überhaupt auf die individuelle Einheit derselben gerichtet war. Und wenn wir diese Frage an Adams Werk stellen, so kommen wir — wir sagten das schon — zu einem negativen Ergebnis. Denn sobald man genauer zusieht und versucht, die drei oder vier Stücke, aus denen die direkte Schilderung des Erzbischofs besteht und die als beschreibende Partien formal zusammenpassen, auch von innen zusammenzuhalten, d. h. von einer einheitgebenden Mitte der Persönlichkeit aus, so gerät man in Verlegenheit. Die Charakteristik ist inhaltlich verschieden an den verschiedenen Stellen, an denen sie vorgebracht wird; es ergeben sich Unstimmigkeiten bis zum Widerspruch, oder genauer: unstimmig und sogar einander widersprechend sind die Urteile des Autors über Adalberts Charakter und insbesondere über die „Ursachen" des Charakterwandels, um den es sich ihm im wesentlichen handelte, Urteile, die er, wir wiederholen es, mit kategorischer Sicherheit abgibt. Dagegen stimmt durchaus zusammen, was er an charakteristischen Zügen vorbringt, wenn er das Auftreten und Verhalten des Erzbischofs beschreibt, das er aus der Nähe zu beobachten Gelegenheit hatte, oder gelegentliche Aussprüche von ihm mitteilt, die sich ihm eingeprägt haben. Und dieser Gesamteindruck ist so überzeugend, daß wir nur unterschreiben können, was von dem Buch gesagt worden ist: daß in ihm Adalberts Persönlichkeit „lebendig vor jedem Leser steht[29])".

In dieser Unterscheidung der unmittelbar anschaulichen Züge, die zu der leibhaften Erscheinung der Persönlichkeit gehören, und der aus der Reflexion über sie hervorragenden Urteile, liegt, so will uns scheinen, der Schlüssel zur Auflösung der Schwierigkeit, vor die wir uns gestellt finden, wenn wir den Kennern des mittelalterlichen Schrifttums in der Auszeichnung folgen, die sie der hier vorliegenden Persönlichkeitsschilderung zuerteilen, und doch vergebens nach einem Punkte suchen, von dem aus die verschiedenen, in den Charakteristiken zusammengestellten Eigenschaften sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen.

[28]) Hauck III, 649.
[29]) Kirn a. a. O. S. 120.

Aber dieser Lösung steht der Anschein entgegen, den der Autor selbst — was wiederum bezeichnend ist — erweckt hat. Das ist der zweite Punkt, auf den wir hinwiesen. Er ist durch ein Selbstzeugnis des Autors markiert. In dem Epilog, wo er noch einmal regelrecht sein Streben nach Objektivität und seine Wahrheitsliebe beteuert, entschuldigt er die Weitschweifigkeit seiner Darstellung, die den Regeln der Kunst widerstreite — in der Tat wiederholt er sich des öfteren —, damit, daß er „die verschiedentliche Geschichte eines so verschiedentlichen Menschen in verschiedentlicher Behandlung zusammenzustellen" hatte[30]). Stärker als durch diese dreimalige Rede von der Verschiedenheit oder Vielfalt (diversitas) konnte er die Uneinheitlichkeit kaum hervorheben. Aber man sieht dabei, daß er diesen Mangel nicht etwa auf ein Versagen des eigenen Begreifens zurückführte, sondern ihn unbedenklich dem Charakter des von ihm so sorgfältig studierten Mannes zuschrieb. Und eben dieser Auffassung begegnen wir bei den modernen Historikern, die bei ihrer Reproduktion des von Adam gezeichneten Bildes schlechtweg von diesem Zwiespalt oder den Widersprüchen in dem Charakter des Erzbischofs ausgehen. So wird z. B. in der Spezialuntersuchung über mittelalterliche Persönlichkeitsschilderung, die wir mehrfach heranzogen, der Glücksfall, daß dem Bremenser Magister ein solch ungewöhnliches Werk gelang, aus dem Umstand erklärt, daß ihm eine so ungewöhnlich undurchsichtige Persönlichkeit wie Erzbischof Adalbert vor Augen stand:

„Sein seltsames, widerspruchsvolles Gebaren, sein vom gewöhnlichen Durchschnitt so meilenweit entfernter Charakter, der die glänzendste Begabung mit den handgreiflichsten Schwächen verband, seine starke Entwicklung zum Schlimmern innerhalb der Mannesjahre, endlich seine Geschicke in Glück und Unglück: all das mußte ja bei einem denkenden Menschen seiner Umgebung Kritik und analysierende Frage in ganz besonderem Maße herausfordern[31])."

Diese herrschende Ansicht, die sich uns in den Weg stellt, gilt es zu beseitigen, um einen freien Blick zu bekommen für die Art der Persönlichkeitsschilderung, die auf diesem Höhepunkt mittelalterlicher Geschichtsschreibung gelungen ist. Dazu müssen wir den Gang dieser Schilderung, die sich durch das ganze dritte Buch des kirchengeschichtlichen Werks hindurchzieht, näher verfolgen. Die Aufgabe ist uns leicht gemacht, da in der Fachliteratur eingehende Würdigungen der Komposition des vielgelesenen Buches vorliegen, die wir nur auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen brauchen.

---

[30]) Adam 3, 70: Ignosce, quaeso, lector, si tam diversi hominis diversam historiam diverso themate compaginans . . .

[31]) Teuffel a. a. O. S. 57.

2

Die Komposition des Buches ist von dem letzten Herausgeber, der die ursprüngliche straffe Fassung des Textes wiederhergestellt hat, an die wir uns hier halten — es folgten noch zwei weitere, mit vielen Zusätzen, zum großen Teil von Adams eigener Hand — folgendermaßen beschrieben worden[32]):

„Es zerfällt in zwei Hälften, deren erste das Glück und die guten Eigenschaften, die zweite das Unglück und die Auflösung des Charakters des Erzbischofs schildert. Genau in der Mitte (Kap. 36), steht eine große überleitende Charakteristik des Bremers. Kapitel 1 u. 2 verweilen ausführlich bei den guten, lobenswerten Eigenschaften Adalberts, bereits mit leiser Andeutung der damit eng zusammenhängenden Fehler und der gegen ihn erhobenen Vorwürfe . . . In der Mitte des Buches und auf der Höhe des Erfolges seines Helden schiebt Adam wohlberechnet retardierend eine neue Charakteristik Adalberts und seines Gegenspielers ein . . . Diese neue Charakteristik knüpft an die anfangs nur leise angedeuteten Mängel, die kenodoxia, die Sucht pro captanda mundi gloria, an und entwickelt daraus ausführlich alle seine schlechten Eigenschaften, wie er sich mit einem Gefolge von Nichtswürdigen behing, die Diözese aussaugte, im Guten wie im Bösen alles Maß verlor und der plumpsten Schmeichelei hilflos preisgegeben war (Kap. 36-39). Seine Eitelkeit schuf ihm Feindschaft unter den Vornehmen und Großen der Welt (40), sie allein zerstörte und vernichtete auf die Dauer alle guten Anlagen seines Charakters. Das äußere Unglück trat zum inneren hinzu . . . Vernichtet sitzt der Erzbischof in Bremen, privatus, solitarius et quietus. Und innerlich verzehrt ihn das Unglück, es treibt ihn zu ruheloser Hast (55-58). Noch einmal leuchtet ihm ein Schimmer des Glücks (59-61), aber es ist ein falscher, trügerischer Schein. Die äußeren Zeichen verkünden bereits seinen Tod und innerlich schreitet die Auflösung so weit fort, daß Adam zwar nicht geradezu behaupten will, er sei wahnsinnig, aber doch seiner Sinne nicht mehr mächtig gewesen: weder er noch die Seinen wußten mehr und konnten verstehen, was er wollte oder nicht wollte (Kap. 62). Vergebens alle Warnungen, alle Zeichen. Von rastloser Unruhe umhergetrieben, von unbezähmbarer Energie bis zuletzt wenigstens äußerlich aufrechterhalten, stirbt er einsam und verlassen in Goslar, preisgegeben von dem Heer der Schmeichler und Schmarotzer (Kap. 63-65), nur Adam widmet ihm einen schönen, warmempfundenen Nachruf (Kap. 66), in dem er seine Zerrüttung wenigstens z. T. auch mit dem verderblichen Einfluß von andern erklären und entschuldigen will . . .“

Wer diese ausgezeichnete Übersicht liest, ohne das Buch zu kennen (ausgelassen sind hier die Angaben über die mehr chronikhaft erzählenden Kapitel), wird mit dem Gang des Charakterdramas ergriffen mitgehen, der sich hier mit schicksalhafter Notwendigkeit Zug um Zug abspielt. Und in der Tat ist die einfache Einteilung der Lebensgeschichte in

[32]) Schmeidler, Hamburg-Bremen usw. (1918): Kap. V. Adam als Schriftsteller. § 3: Die Komposition des dritten Buches.

„zwei Hälften" durch den fundamentalen Gegensatz von Glück und Unglück bestimmt, „fundamental" in dem Sinne, daß es sich hier nicht um die klein-menschliche Glücks- und Unglücksrechnung handelt, in der, wie uns das autobiographische Schrifttum zeigte, die verschiedensten Typen, ein verwöhnter antiker Virtuose wie Libanios und ein mittelalterlicher Eremit wie Valerius zusammentrafen[33]), sondern um die dämonische Bewegung im Leben großer Tatmenschen, wo Erfolg und Vollbringen an Glück gebunden sind und das Unglück durch Schicksalsschläge kommt, deren Macht die Kraft des Helden übersteigt. Das Buch vertrüge den Titel „Erzbischof Adalberts Glück und Ende", in Analogie zu dem Titel von Grillparzers Drama, dessen Held, König Ottokar von Böhmen, gleichfalls durch seine maßlose Herrsch- und Ruhmsucht zugrunde geht.

Aber statt einer dramatischen, sei es szenisch, sei es rhetorisch abrollenden Darstellung des Geschehens haben wir hier eine mehrsträngige, in der Regel schlicht voranschreitende und nur gelegentlich mit rhetorischen Mitteln arbeitende historische Erzählung vor uns, deren mehr oder minder breiter Fluß durch die eingeschobenen Reflexionen über den Charakter des Helden zusammengehalten wird; diese Reflexionen, die zwischen psychologischer Erklärung der Geschehnisse und moralischer Beurteilung des Täters wechseln, sind der Ort, an dem sich das geschichtliche Geschehen zu dem Bilde eines verhängnisvollen Charakterwandels des maßgebenden Akteurs verdichtet, der ihn unaufhaltsam der Vernichtung entgegenführte, und die Frage ist, ob diese Verdichtung sich aus dem tatsächlichen, aus der Erzählung hervorscheinenden Zusammenhang der Geschehnisse ergibt und ihn zu gedanklicher Klarheit erhebt, oder ihn in eine vorgefaßte intellektuelle Form bringt. Zunächst, d. h. durch die erste „Hälfte" des Buches hin, die von dem glänzenden Aufstieg des Bistums unter Adalberts Regiment handelt, scheint das erstere der Fall zu sein, und das betrifft vor allem die an den Anfang gestellte Charakteristik des neuen Mannes.

Diese Charakteristik mutet uns wie ein auf seine Person zugeschnittenes Idealbild an, das nicht nur den Typus des geistlichen Würdenträgers repräsentiert, sondern zugleich den des Staatsmannes von hohem Adel, und das darüber hinaus die Gaben und Güter umfaßt, die gemeinhin in dieser Welt hochgeschätzt wurden. Der Autor selber hebt das hervor; er erklärt einleitend, daß „dieser hervorragende Mann mit jeder Art Lob gepriesen werden kann". — Diese Erklärung klingt so, als wollte er in die geläufige Bahn der mittelalterlichen Biographik einlenken, die entspre-

[33]) Vgl. Bd. I, 567 f. II. 323 ff.

chend der rhetorischen Tradition auf die Lobpreisung des Helden nach Art des Enkomions ausgerichtet war[34]). Indes liegt hier nicht ein regelhaft feststehendes Lebensideal zugrunde, wie es für die Darstellung von Klosterheiligen durch die Vita des hl. Antonius oder die Benediktiner-Regel gegeben war, sondern es wird uns hier ein Inbegriff von persönlichen Vorzügen vor Augen geführt, so daß wir ein Bild davon bekommen, wie man sich in jenen Tagen einen vollkommenen, einen glücklichen Menschen denken mochte, und es ist bemerkenswert genug, daß ein Kleriker ein solches Bild von einem Bischof entworfen hat, das recht verschieden ist von dem herkömmlichen Ideal eines Heiligen. Denn hier erscheinen christliche, ja asketische Tugenden auf gleicher Fläche mit den Personenwerten und Lebensgütern der Adelsmoral. Sie kommen ungeschieden auf uns ein, wenn es von Adalbert heißt, daß er „edelgeboren, schön, klug, beredt, keusch und genügsam war", zudem — unter der Rubrik „äußere Güter" —, daß er „reich und glücklich (felix) war und Ruhm und Macht im Überfluß besaß". Daran schließen sich die geistlichen Ruhmestitel: seine unvergleichliche Aktivität in der Heidenmission, dieser „ersten Pflicht der Kirche von Hamburg", und die feierlichen Gottesdienste, die er abhielt, dazu die Ehrfurcht vor dem Papst zusammen mit der „Pflichterfüllung gegenüber dem Staat", und nicht zuletzt die Fürsorglichkeit und Wachsamkeit in seinem geistlichen Amt.

Die Ruhmestitel sind damit noch nicht erschöpft, aber mitten im Zuge hält der Autor ein, als von der vorbildlichen Amtsführung des Erzbischofs, der auch darin „kaum seinesgleichen hatte", die Rede ist: „Wenn er nur so geblieben wäre!" Wir verstehen: das gegenwärtige Elend wollte erklärt sein und die Erklärung ist in Adalberts Charakter zu finden: „Während er zu Anfang so war, erschien er gegen Ende nicht mehr so gut." Damit ist das Problem des Charakterwandels angerührt, das dem Autor durch das ganze Buch hin vor Augen steht, und er fügt auch sogleich eine Lösung hinzu: „Die Tugend des Mannes, der nicht vorsichtig genug war, geriet derart in Verfall teils durch seine eigene Unachtsamkeit, teils infolge der Bosheit der anderen." Es ist das mildeste Urteil, zu dem Magister Adam gelangt ist, wir wiesen schon darauf hin; hier zu An-

---

[34]) Vgl. Teuffel a. a. O. S. 67-76, wo diese Tradition als maßgebend für die Viten — die individuell gehaltenen sowohl wie die unpersönlichen — des 10. und 11. Jh.s (im Unterschied zu den mehr historisch gerichteten kurzen Charakteristiken in den Bistums- und Klostergeschichten, wo die laudatio nur für die gegenwärtigen Prälaten üblich war) nachgewiesen ist. Dort wird eine von Abt Norbert von Iburg um 1092 verfaßte Vita des Klostergründers Bischof Benno von Osnabrück herausgehoben als „der erste grundsätzliche Versuch innerhalb ihrer Gattung, über die biographische laudatio hinaus zu einer Biographie im wissenschaftlichen Sinne zu gelangen." (S. 118).

fang in die Charakteristik eingefügt, wirkt es nur wie ein Vorbehalt bei der Lobpreisung, die nunmehr weitergeht, neu anhebend (c. 2):

„Also er war aus hochadligem Geschlecht, vordem schon Propst von Halberstadt, besaß einen scharfen, in vielen Wissenschaften gebildeten Geist, große Klugheit in den göttlichen wie in den menschlichen Dingen und ein äußerst regsames Gedächtnis, das ihn befähigte, das was er durch Hören oder Studium aufgenommen hatte, festzuhalten und vorzubringen, dazu eine außerordentliche Beredsamkeit."

Wir vermerken diese Würdigung des Intellekts, die man in dem Zeitalter des Glaubens und bei einem Repräsentanten des geistlichen Standes kaum erwarten dürfte, und insbesondere den Wert, der einem guten Gedächtnis beigelegt wird; wir bekommen hier Aufschluß über diese Bewertung, die uns in den mittelalterlichen Selbstdarstellungen des öfteren begegnen wird: sie erklärt sich offenbar aus der großen Rolle, die das reproduktive Wissen in dem Zeitalter der Traditionsgebundenheit spielte, ein charakteristischer Sachverhalt, der bereits in der Renaissance bemerkt worden ist[35]). Nach den intellektuellen Vorzügen erhält die Sittlichkeit noch einmal ein volles Lob: „Obwohl von großer Körperschönheit, wandte er seine ganze Liebe der Keuschheit zu". Das Hervorheben der Schönheit, das uns in Abt Wiberts Munde so auffiel (wo es der eigenen Mutter galt), verwundert uns hier nicht, wo die irdischen Güter so positiv gewertet werden, und war auch damals nichts Ungewöhnliches in der Beschreibung eines hohen geistlichen Herrn. Dagegen wäre von der Keuschheit, die uns zum Geistlichen zu gehören scheint, zu sagen, daß sie damals, vor der Durchführung des Zölibats, etwas Seltenes bei den Klerikern war, das dem Erzbischof auch von den Historikern nachgerühmt wird:

„In dieser Zeit der Habsucht, der Ausschweifungen und der Völlerei war seine Uneigennützigkeit, seine Sittsamkeit und seine Mäßigkeit von jedermann anerkannt[36])."

Dieser Tugendspiegel ist nun freilich nicht unbedingt hingestellt, sondern mit dem Vorbehalt, der die Lobpreisung unterbrach: „Wenn er so geblieben wäre!" Und zum Schluß der Charakteristik heißt es dann noch entschiedener:

„Ein solcher Mann, bei dem so viele Tugenden in *einem* Gefäß vereinigt waren, hätte glückselig (beatus) sein und heißen können, wenn nicht *ein* Laster dagegen gestanden hätte, dessen Häßlichkeit den ganzen Glanz des Prälaten verdunkelte: das war die kenodoxia, die Kammerzofe der Reichen."

So fällt hier das Wort, in dem sich die mittelalterlich-christliche Aburteilung der weltlichen Kraftbetätigung zusammenfaßte, in der die Tatmenschen im heroischen Zeitalter ihr Genüge fanden: das griechische Wort für „eitle Ruhmsucht", das in dem mönchischen Sündenkatalog

---

[35]) Von Leonardo da Vinci ist der Ausspruch überliefert: „Wer sich in einer Streitfrage auf die Autorität beruft, gebraucht nicht die Vernunft, sondern das Gedächtnis."

[36]) Hauck III, 649 (⁵650).

seit alters als eine der acht Hauptsünden verzeichnet war[37]). Und dabei wird durchsichtig, daß diese geläufige religiöse Beurteilung des Tatmenschen hier zu dem sympathischen Anblick seiner Persönlichkeit hinzukommt, an dem der Autor vordem noch festgehalten hatte, als er dem „allzu Unvorsichtigen" nur Mangel an Achtsamkeit vorwarf, sowie daß er sich von den feindlichen Fürsten hatte provozieren lassen. Das war eine Beschreibung des Sachverhalts. Jetzt dagegen, wo die Beschreibung des Charakters mit Adalberts Aburteilung endete, greift die feststehende Kategorie von der theologischen Tradition her entscheidend ein.

Aber wie nunmehr die Darstellung von der einleitenden Charakteristik zu dem Bericht über die Taten des Erzbischofs übergeht, zeigt sich, daß der Autor die „weltliche" Aktivität desselben durchaus hochschätzte, solange sie erfolgreich, nämlich von Nutzen für die Kirche von Hamburg-Bremen war, und diese Bewertung greift auf die Person des Handelnden über. Die denkwürdigen Taten, von denen in diesem ersten, an 20 Jahre von Adalberts Kirchenregiment umfassenden Teil zu erzählen war, sind typische Großtaten, wie sie von geistlichen Fürsten in der kirchlichen Ortsgeschichte des Mittelalters berichtet werden: der Dombau und die „Befreiung" des bischöflichen Gebietes von den Eingriffen der weltlichen Machthaber, dazu dann die für den hamburgischen Bischofssitz besonders wichtige Organisation der Missionstätigkeit nach dem Norden und Osten. Aber *wie* Magister Adam davon erzählt, erscheint bei allen drei Themen als das Leitmotiv das Außerordentliche, das Erzbischof Adalbert plante, wollte und, wenigstens teilweise, auch erreichte.

Der Tatenbericht beginnt mit dem Dombau zu Bremen (3-4), der gerade vollendet wurde — 24 Jahre nach dem Beginn —, als Adam in die norddeutsche Metropole kam. Es war kein ungewöhnliches Unternehmen; denn

„im Laufe des 11. Jahrhunderts erwachte in den reich gewordenen deutschen Stiftern aller Orten ein rühriger, mitunter ausschweifender Baueifer: man ließ es sich nicht mehr genug sein, das nackte Bedürfnis zu decken, man erstrebte das Großartige, Prachtvolle, Schöne um seiner selbst willen[38])."

Und von Magister Adam erfahren wir, daß einer der nächsten Vorgänger Adalberts, der gleich ihm aus Halberstadt — einer Pflegestätte der frühromanischen Baukunst — kam, „alles, was er in dem Bistum vorfand, gering schätzte" und damit anfing, das Bethaus abzureißen und die Kirchenmusik, die Klosterzucht usw. zu reformieren; er hätte „alles erneuern wollen", wenn seine Regierungszeit nicht so kurz (1032-35) ge-

[37]) Vgl. Band II, S. 320 (Euagrius Ponticus). — Dazu z. B. S. 332 (Rather): Die „weltliche Eitelkeit" als die Wurzel allen Übels.

[38]) Dehio a. a. O. I, 257 f.

wesen wäre. „So sah man", erklärt der Chronist, „wenigstens seinen nicht schlechten Willen[39])!" Von Adalbert heißt es ähnlich, daß er „das Alte verachtete und damit umging, alles auf neue Weise zu vollenden", aber über diese Tendenz hinaus, die augenscheinlich im Zuge der Zeit lag, heißt es von ihm dann weiter (9), daß er in seinem Bistum „überall ein Denkmal seines Adels zu hinterlassen strebte" und „vor allem sich nicht an die goldene Mittelstraße seiner Vorgänger halten wollte."

Dann seine Arbeit an der „Befreiung" seiner Kirche (5-9). Hier hören wir von Machtkämpfen, bei denen es, wie der geistliche Autor unbefangen erklärt, „nicht ohne Haß abgehen konnte". Haß von seiten der sächsischen Machthaber, der Billunger, die ihn „wegen seines Adels und seiner Klugheit" sowie deshalb beargwöhnten, weil sie in ihm einen „Kundschafter" des deutschen Königs sahen. Und von seiner Seite „Zorn und Furcht", als er von ihren Drohungen hörte, und dann weiterhin, als er vergebens versucht hatte, die Feindschaft auf christlichem Wege zu überwinden — Böses mit Gutem vergeltend, d. h. mit Hilfsdienst im Kriege und mit Bischofslehen — der Aufschrei des Ohnmächtigen mit den Worten des Elias, des alttestamentarischen Heiligen: „Herrgott, Deine Altäre haben sie zerbrochen und Deine Propheten erwürgt, und ich bin allein übriggeblieben, und sie suchen mich zu töten[40])."

Diese Geschichte seiner „unschuldigen Leiden" ist nicht weniger leidenschaftlich bewegt als hernach die Unglücksgeschichte, die mit seinem Sturz beginnt. Aber die — christlich gesehen — dunkle Seite seines Wesens, die hier wie dort zum Vorschein kommt, wird zunächst kaum bemerkbar, weil sie, wie Magister Adam die Dinge darstellt, überstrahlt wird durch das Licht, das durch die erfolgreiche politische Wirksamkeit des Erzbischofs am deutschen Königshof auf seine Persönlichkeit fällt. Dieser Kreis seines Wirkens kommt zwar in der Bistumsgeschichte nur um ihretwillen und nicht an sich in Betracht; aber die Notlage in jenen Kämpfen vermittelt den Übergang: „Da er anderwärts keinen Rat fand, nahm er voll und ganz seine Zuflucht zu der Hilfe des Hofes" (3. 5). Und durch das Gewicht der nunmehr zu erzählenden Dinge verlegt sich der Schwerpunkt auf die Zeugnisse von Adalberts Ruhm. Diese Kapitelreihe (6-8) beginnt mit der Feststellung, daß „der Kaiser voll Staunen über die unermüdliche Standhaftigkeit des Mannes ihn bei allen Staatsgeschäften zuerst zu Rate zu ziehen liebte", und am Ende steht der Ruhmestitel, daß er auf der Romfahrt, wo Kaiser Heinrich III. das Schisma

[39]) Adam 2, 68 und Schol. 50.

[40]) 1 Kön. 19, 10, in c. 41, wo nachträglich die Kämpfe aus der Zeit um 1056-59 behandelt sind.

beseitigte (1045), zum Papst ausersehen wurde, diese höchste Würde aber großartig abgelehnt hat.

Diese klare starke Linie, die an den monumentalen Stil der Tatenberichte von Herrschern erinnert, setzt sich späterhin, wo der zeitliche Gang der Erzählung wieder in das große politische Geschehen hineinführt, noch weiter fort. Dazwischen breitet sich die Missionsgeschichte, die zu den Hauptthemen des Buches gehört, in chronikartiger Behandlung aus (11-23). Soweit Adalberts Persönlichkeit dabei hervortritt, erscheint er in priesterlicher Haltung, anspornend, mahnend, strafend, belehrend, segnend. Und diese normale Erscheinung des geistlichen Würdenträgers wird von dem Geschichtsschreiber mit besonderem Beifall begrüßt.

„Während er von weltlichen Geschäften überlastet, in den geistlichen mit der Zeit notwendigerweise lässig wurde, hat er in der Heidenmission unablässig kraftvoll und ohne Tadel seines Amtes gewaltet und ist so geblieben, wie man ihn sich in Anbetracht der Zeitläufte und Sitten der Menschen nur wünschen konnte." (24).

Auf diese Hochschätzung des Normalen werden wir noch zurückkommen, sofern sich darin eine Abneigung des Chronisten gegen das Ungewöhnliche und somit gegen das Individuelle verrät. Zunächst sei nur bemerkt, daß mit dieser normativen Fassung der Persönlichkeit die Konstanz derselben verbunden ist, bei dem Lob aber, das beidem, dem Normalen und der Stetigkeit, erteilt wird, macht sich der partikulare Gesichtspunkt der kirchlichen Ortsgeschichte geltend. An das breit ausgeführte Stück Missionsgeschichte, das in die Mitte des Tatenberichts gestellt ist, schließt sich eine zusammenfassende Würdigung von Adalberts Leistungen in seinem Bischofsamt während der Zeit an, die ausdrücklich dadurch umgrenzt ist, daß sein „Glück" so lange andauerte, die aber zugleich dadurch bestimmt ist, daß er „noch auf gute Bestrebungen bedacht" war, d. h. sein Hirtenamt nicht vernachlässigte. Und da heißt es von ihm, daß er

„daheim und draußen berühmt, so reich wie nur irgendwer und größer als die Großen, nichtsdestoweniger sich bestrebte, ‚ein Vater der Waisen und ein Anwalt der Witwen' zu sein . . . so leutselig, so freigebig, so gastfrei, so begierig nach göttlichem ebenso wie nach menschlichem Ruhm war er, daß dank seiner Tugend das kleine Bremen ebenso bekannt wurde wie Rom."

Man sieht, der patriotische Stolz erlaubt es, die verpönte weltliche Ruhmsucht gleichgewichtig neben das fromme Motiv zu stellen. Und folgerecht kommt dann auch in diesem Zusammenhang das Außerordentliche seiner Persönlichkeit unumwunden zur Anerkennung und zwar bei einer Aktion von religiöser sowohl wie kirchenpolitischer Bedeutung. Er hielt in Hamburg neuartig eingerichtete, glanzvolle Gottesdienste an den

hohen Festtagen ab zum Zeichen, daß die Stadt zum „kirchlichen Mittelpunkt aller nordischen Völker" bestimmt war. Der Domscholaster gibt von dieser heiligen Pracht eine enthusiastische Schilderung, die in einen Lobpreis des Erzbischofs ausklingt (27):

„Alles wollte er groß, alles staunenswert, alles voller Glorie haben in göttlichen und menschlichen Dingen, und deshalb, heißt es, ergötzte ihn der Rauch der Spezereien, das Blitzen der Lichter und der Donner des laut ertönenden Gesanges."

Es ist eine unbedingte Lobpreisung, denn der Autor fährt fort: „Dies alles entnahm er der Lektüre des Alten Testamentes." Er weist dafür auf die Bibelstelle hin: „die Erscheinung der Majestät Gottes auf dem Berge Sinai" unter Blitz und Donner und Posaunenschall, wie sie im Exodus (19, 16) geschildert wird. „Und vieles andere noch pflegte er zu tun, was den Menschen von heute, die die Hl. Schrift nicht kennen, seltsam vorkommt, während er selber nichts ohne die Autorität der Hl. Schrift tat..."

In diesem Sinne geht die Darstellung nun auch in dem letzten Stück (27-33) dieses Teiles weiter, wo das andere Hauptthema: die Bestrebungen um Befreiung des Erzbistums und Erweiterung seiner Grenzen, aufgenommen wird und damit auch Adalberts Stellung am deutschen Königshof wieder in den Vordergrund rückt. Es ist vornehmlich das erste Jahrzehnt seines Episkopats, das hier behandelt wird, die Zeit unter König Heinrich III., die Magister Adam mit Bezug auf die Lage in Deutschland als „den Gipfel unseres Glücks" bezeichnet (32). Und da wird aus dem Apologeten vollends ein Ruhmesherold seines Helden. Wir hören noch einmal, daß er dem König so unentbehrlich wurde, daß dieser ihn zu „seinem einzigen Gefährten und Mitarbeiter in allen Dingen" erwählte, und weitere Ehrentitel folgen dann nach. Zusammenfassend heißt es von Adalbert, daß er „zu jener Zeit, wo es solche berühmten Männer in der Kirche gab, doch fast alle durch seine Weisheit und sonstigen Tugenden übertraf". Und nicht nur in den Staatsgeschäften bewährte er sich.

„Der Kaiser wollte sogar auf Kriegszügen, wo ein Kleriker kaum am Platze ist, den Mann nicht missen, dessen unübertrefflichen Rat er oft bei der Besiegung von Feinden erprobte."

Wir bemerken hier nur im Vorbeigehen, wie zahm der Magister seine Kritik an der militärischen Betätigung des Erzbischofs äußert, die in der Tat uns wenig zum geistlichen Stande zu passen scheint. Der Tadel kommt gar nicht zur Geltung, weil auch hier wieder etwas Positives im Blick steht — etwas, was man kaum erwartet. Adalbert, der seinen König als Ratgeber auf den Feldzügen begleitete, durch die dieser die aufrührerischen Großen niederwarf und den Herrschaftsbereich des Imperiums ausdehnte, erscheint als der Staatsmann, der den König über die altrömi-

schen Grundsätze der Weltherrschaft aufklärte. König Heinrich wurde von ihm, so hören wir, „über das edle Beispiel belehrt", das die Römer gegeben haben, wie es ihrem Ahnherrn Aeneas vorgezeichnet war, als ihm der Beruf seiner Nachkommen, „die Völker der Erde zu beherrschen", verkündet wurde: „Unterwürfige zu schonen und Aufsässige niederzuwerfen[41])." Dieses berühmte Motto antiker Realpolitik mag man mit jener alttestamentarischen Vision der göttlichen Majestät zusammenhalten, nach der er die festtäglichen Gottesdienste in der norddeutschen Metropole gestaltete; dann kann man die Spannweite des geistigen Trachtens ermessen, von dem das handelnde Leben dieses geistlichen Würdenträgers des 11. Jahrhunderts getragen war.

Der Schluß dieser Kapitelreihe führt wieder zurück in die partikulare Kirchengeschichte. An das Bild der günstigen Lage im Reich, die der Geschichtsschreiber mit Recht als „einen Gipfel unseres Glücks" bezeichnete, knüpft er den hochfliegenden Plan, den Adalbert in jenen Jahren für sein Bistum faßte und verfolgte: den Plan des Patriarchats[42]). Er verlegte sich darauf, so äußert sich Adam darüber, weil er „durch den erfolgreichen Gang der Dinge emporgetragen war" und weil er „den Papst sowohl als den Kaiser seinem Wunsche geneigt" fand. Zu dieser zwiefachen Motivierung kommt die politische Erwägung hinzu, die den Plan noch mehr als zweckrational erscheinen läßt: daß die veränderten Verhältnisse in den Nordweststaaten, der Anspruch Dänemarks auf ein eigenes Erzbistum, ihn „zwangen", einen Ausweg aus den Schwierigkeiten zu suchen.

Blicken wir von hier aus zurück, um die verschiedenen Bilder des Mannes zusammenzuhalten, die an uns vorübergezogen sind[43]), so ergibt sich etwas Bedeutsames: die Gestalt der Persönlichkeit, die sich in diesen Bildern abzeichnet, entspricht wohl der Charakteristik, die an den Anfang des Ganzen gestellt ist, aber sie reicht darüber hinaus in Spannweite und individueller Physiognomie. Sie entspricht jener Charakteristik, soweit dieselbe in einem Tugendlob bestand, das dem vorbildlichen Oberhaupt der Kirche und dem königstreuen Reichsfürsten zugleich galt; im Sinne dieser Personalunion des Geistlichen und des Weltlichen lag es, daß in dem idealen Bild der Persönlichkeit neben den geistig-sittlichen Vorzügen auch die äußeren Platz fanden, „daß er reich, daß er glücklich war, daß er Ruhm und Macht im Überfluß besaß".

---

[41]) Adam 3, 32; Vergil Aeneis VI 854.

[42]) Die erste Periode dieses Planes fällt in die Jahre 1050-1054, vgl. Schmeidler zu dieser Stelle (Adam 3, 33), ferner H. Fuhrmann a. a. O. S. 137 f. 156.

[43]) Eine eingehendere Analyse ist in Studien III (1957) S. 228 ff. gegeben.

Diese Personalunion erweist sich nun aber auch als der Angelpunkt, um den die Geschichte sich bei dem Hauptproblem, dem Charakterwandel des Erzbischofs dreht. Wir bemerkten, daß Adam in der einleitenden Charakteristik das glänzende Bild, das er von dem berühmten Manne in historischer Sicht, im Hinblick auf seine einstige große Stellung und seine denkwürdigen Taten gewonnen hatte, mit dem Vorbehalt versah: „Wenn er nur so geblieben wäre!", wie er zu Anfang war. Eben dieser Vorbehalt aber wurde durch den folgenden Tatenbericht erheblich modifiziert. Denn aus diesem ging hervor, was der Autor auch selber hervorhob, daß Adalbert in wesentlichen Beziehungen: im Missionswesen, in der Königstreue und nicht zuletzt in seinen kirchenpolitischen Bestrebungen für die Freiheit seines Bistums von Anfang bis zu Ende sich gleich geblieben war. Bei der schmerzlichen Veränderung handelt es sich sonach vornehmlich, wo nicht ausschließlich, um die Erfüllung der Pflichten, die ihm durch sein priesterliches und bischöfliches Amt in Hamburg-Bremen oblagen. Es ist klar, daß das dezidierte Urteil, das Adam hier über Adalberts verderbten Charakter fällt, durch die nächsten örtlichen Interessen des Erzbistums bestimmt und beschränkt war.

Daß dem so ist, tritt im zweiten Teil des Buches zutage. Dieser Teil hebt sich, wie gesagt, dadurch ab, daß der Gang der Erzählung durch eine neue Charakteristik Adalberts unterbrochen wird, neu sowohl insofern, als sein Bild jetzt andere Züge zeigt, als auch dadurch, daß er jetzt nicht für sich allein, sondern zusammen mit Erzbischof Anno von Köln im Kontrast zu diesem seinem Rivalen vor Augen geführt wird. Den Anlaß aber zu dieser Gegenüberstellung, mit der Magister Adam zeigte, wie gut er die Kunstmittel der antiken Geschichtsschreibung[44]) anzuwenden wußte, ergab sich dadurch, daß die Erzählung an einem Punkte angelangt war, wo der Zusammenhang mit dem allgemeinen zeitgeschichtlichen Geschehen sich in der regionalen Geschichte aufdrängte. Unauffällig, ohne die chronikartige Form zu verlassen, nimmt die Erzählung diesen Fortgang. Nach dem Bericht über den Plan des Patriarchats, in dem Adalberts Bemühen um die Größe seines geistlichen Reiches gipfelte, stellt der Chronist, neu anhebend (34), die einschneidende Tatsache hin, daß, „während die Verhandlungen über Adalberts Plan im Gange waren", der Tod des Papstes und alsbald der des Kaisers eintrat (1056). Er fährt fort:

„Durch ihren Tod wurde nicht nur die kirchliche Ordnung zerrüttet, sondern auch das Ende des Staates schien gekommen zu sein. Daher befand sich unsere Kirche seit jener Zeit in der allerunglücklichsten Lage, unser Hirt aber . . ."

---

44) Über die vergleichenden Doppelcharakteristiken (Synkrisis) vgl. Kirn a. a. O. Kap. III, S. 71 ff.

In der Tat bedeutete auch nach dem heutigen historischen Urteil der Tod Kaiser Heinrichs III. — der Thronfolger war ein sechsjähriges Kind — „für Deutschland eine der furchtbarsten Katastrophen seiner Geschichte[45])". Wir berührten das schon bei Otloh, wo wir sahen, wie dieses Unglück bis in die kleinen örtlichen Verhältnisse hinein sich auswirkte, so daß der innerkirchliche Kampf der Regensburger Mönche um Befreiung ihres Klosters aussichtslos wurde[46]). In den ungleich größeren Verhältnissen des Hamburg-Bremer Erzbistums, wo es sich um die Befreiung der Kirche von der weltlichen Gewalt handelte, die in den Händen des einheimischen Herzogsgeschlechtes lag, war der Tod des Kaisers, auf dessen Macht Adalbert sich gestützt hatte, verhängnisvoll. Wir erfahren darüber Näheres an späterer Stelle (43-45). Die streitbaren Söhne des Sachsenherzogs benutzten die Wirren im Reich zu Einfällen in das Bremer Gebiet und zu Verunglimpfungen der Geistlichen (1058/59), die den Erzbischof zwangen, mit dem „Schwert des Bannfluchs" gegen sie vorzugehen, nachdem er sich lange Zeit vergebens bemüht hatte, ihren „Haß gegen ihn und seine Kirche" auf christlichem Wege zu überwinden, indem er Unrecht mit Wohltun vergalt. Aber „als er seine Klage vor den Königshof brachte, wurde er nur verlacht": die sächsischen Grafen gehörten zu den Reichsfürsten, die gegen den unmündigen König rebellierten. Und weiter: als Adalbert in seiner neuen großen Stellung als Reichsregent und Vormund Heinrichs IV. mit dem königlichen Knaben auf einem Feldzug fern in Feindesland, in Ungarn, war, ergriff einer der beiden Grafen, den er durch Zuteilung eines großen Kirchenlehens für sich zu gewinnen gehofft hatte, die Gelegenheit, um unter Bruch der Lehenstreue und mit großer Heeresmacht Bremen zu überfallen (1064).

„Daselbst raubte er alles, was ihm in die Hände kam, und verschonte nur den Dom. Alle Rinder- und Pferdeherden wurden ihm zur Beute. Ähnlich trieb er es im ganzen Bistum und ließ die Leute der Kirche nackt und arm zurück."

Diese Vorgänge hatte Magister Adam im Sinne, wenn er von der unglücklichen Lage der Kirche spricht und hinzufügt: „aber unser Hirt war nur auf die Geschäfte des Hofes bedacht[47])".

Damit ist der Ton angeschlagen, auf den die ganze folgende Darstellung gestimmt ist. In dem vorwurfsvollen Ton bekundet sich die Beschränkung auf das Eigeninteresse der Diözese, und dieses klerikale Interesse, das bisher hinter dem Ruhm von Adalberts Erfolgen zurücktrat, bestimmt nunmehr in negativem Sinne das Urteil über sein Wirken sowie

---

45) Vgl. K. Hampe a. a. O. S. 350.
46) Vgl. oben S. 101.
47) Adam 3, 34: Itaque ex illo tempore nostram ecclesiam omnes calamitates oppresserunt (so nach Sallust, Catil. c. 36), nostro pastore tantum curiae intento negotiis.

über seinen Charakter: er hat um der Staatsgeschäfte willen seine Bischofspflichten vernachlässigt und das in einer Zeit, wo das Erzbistum in Not war. Während Magister Adam vordem, sooft er Adalberts außerkirchliche Wirksamkeit berührte, immer wieder betonte, daß er sich den Staatsgeschäften am Hof und im Feldlager nur deshalb widmete, weil er auf diesem Wege die Freiheit und Größe seiner Diözese zu erreichen hoffte, erwähnt er dieses Ziel, das in Wahrheit andauerte, jetzt nur einmal nebenher und als eitel Torheit[48]), während er konsequent die Ansicht vertritt, die augenscheinlich nicht bloß die seine, sondern die des Hamburger Klerus war: daß seine politische Aktivität dem Erzbistum zum Verderben gereichte. Dieses veränderte, durch das Unglück ausgelöste Urteil über die Personalunion des Bischofs und des Staatsmannes, deren abträgliche Folgen er zwar schon vordem konstatiert, aber als unvermeidlich hingenommen hatte[49]), liegt zugrunde, wenn Magister Adam findet, daß der von ihm bewunderte Mann sich gänzlich gewandelt, nämlich „alle seine guten Eigenschaften verloren" habe. Die zu Anfang angegebenen Sündenbegriffe: Ruhmsucht und Hochmut, die zur Erklärung seines unheilvollen Verhaltens bereit lagen, treten jetzt mit der veränderten Beurteilung desselben in Funktion. Aber diese abträgliche Beurteilung hat zugleich eine produktive Folge für die Darstellung des Menschen, deren Stärke im Erfassen und Beschreiben bezeichnender, aus der Nähe beobachteter Charakterzüge bestand: es wird dadurch jetzt der Blick frei für die dunklen Züge im Charakter des hervorragenden Mannes, die im ersten Teil des Buches sowohl in der an den Anfang gestellten Charakteristik wie in dem folgenden Tatenbericht durch das Tugendlob und Ruhmeswerk überglänzt wurden. Damit verwandelt sich die ideale Gestalt der auf große Dinge gerichteten Herrscherpersönlichkeit in die schwankende Erscheinung eines Machtmenschen, der durch seinen Hochmut zu Fall kommt, in der Niederlage allen Halt verliert und schließlich zum Tyrannen wird. In diesem Sinne nimmt die Darstellung ihren weiteren Gang.

Nach dem Hinweis auf die unglückliche Lage, in die die Hamburg-Bremer Kirche durch den Tod des Kaisers kam, erinnert der Autor nur mit wenigen Sätzen an den „Aufruhr" im Reich, wo die Fürsten

„zuerst miteinander zusammen sich ihre vormalige Freiheit erkämpften, um nicht dienen zu müssen, dann untereinander darum kämpften, wer als der Größte von ihnen zu gelten hätte, und schließlich verwegen mit Waffengewalt ihren Herrn und König abzusetzen versuchten."

---

48) 3, 30: non sapienter aestimans, . . . eo modo perfici posse, quod in animo habuit de provectu ecclesiae suae. — Die positive Bewertung ist wieder zum Schluß betont, angesichts der Erfolge: c. 60 u. 64.

49) Vgl. oben S. 187 die aus 3, 24 angeführte Stelle.

Er eilt zu dem Ergebnis der Kämpfe hin: daß Adalbert mit Erzbischof Anno zusammen zum Regenten des Reichs erhoben oder, wie er es antikisch ausdrückt, „zum Konsul erklärt" wurde. Biographisch angesehen ein neuer Höhepunkt seiner Laufbahn, wird dieser Erfolg durch den nun folgenden Vergleich seines Charakters mit dem seines Rivalen sogleich in eine abschätzige Perspektive gerückt. Kaum daß er den Namen Annos genannt hat, rühmt er „das Glück und die Wirksamkeit" des Kölner Prälaten, durch die dieser „einen weiten Vorsprung vor Adalbert gewann[50]). Und in dem Vergleich selber kommt die klerikale Perspektive mit überraschender Naivität zum Ausdruck.

Über Erzbischof Anno verzeichnet er zweierlei. Erstens, daß man ihn zwar „der Habsucht zieh", daß er aber alles, was er in seinem Erzbistum oder am Hofe „zusammenraffen konnte", zur Ausschmückung des Kölner Domes verwandte, den er zur größten Kirche in ganz Deutschland gemacht habe. Und zweitens: er hat „seine Verwandten, Freunde und Kapläne alle auf die höchsten Ehrenstellen erhoben" und sich dadurch einen starken Anhang verschafft — es folgen die Namen von sieben Bischöfen —, auf dessen „Hilfe und Beifall" er in schwierigen Lagen rechnen konnte, während die Beförderten ihrerseits die „weniger Starken" unterstützten und sie so für die Sache ihres Gönners gewannen. Ein Beispiel des ärgsten Nepotismus, lebenswahr geschildert! so möchten wir sagen und erwarten ein Wort der Kritik. Statt dessen kommt der Schlußsatz: „Von diesem Manne habe ich also viele glanzvolle Taten in Erfahrung gebracht." War dem Schreiber wirklich nicht bekannt, daß der Kölner Erzbischof (zusammen mit dem Mainzer und dem Bamberger, den beiden andern erfolgreichen geistlichen Widersachern Adalberts) zu Ostern 1070 wegen der allzu gröblich von ihnen betriebenen Simonie vor den päpstlichen Richterstuhl nach Rom geladen und wegen dieses schweren Vergehens zu ihrer Schande bestraft worden waren?

Und nun das Gegenbild (36):

„Unser Metropolit aber, dessen Streben nur auf Adel und irdischen Ruhm gerichtet war, hielt es für unwürdig, einen von den Seinen in eine hohe Stellung zu bringen, obwohl es in seiner Gefolgschaft viele gab, die dessen bedurften . . ."

Wir staunen. Plötzlich tritt uns hier die Behauptung entgegen, die Magister Adam bisher, sooft davon die Rede war, energisch abwehrte: daß Adelsstolz und Ruhmsucht die alleinigen Beweggründe von Adalberts Handeln gewesen wären. Und diese Behauptung der Lästerer, aus der, wie er es vordem faßte, eitel Unverstand oder Böswilligkeit sprach, macht er sich jetzt zu eigen, wo durch den Kontrast zu Anno gerade der Edel-

[50]) Adam 3, 34: . . . alter alterum felicitate aut industria sua longe praecurisse videtur.

mut Adalberts aufglänzt. Noch mehr; wir erfahren den Grund, weshalb Adalbert den landläufigen Nepotismus verachtete: aus Hochmut!

„Er glaubte, es gereiche ihm zur Schande, wenn der König oder einer der Großen seinen Leuten Gutes erwiese, ‚die ich selbst', wie er sagte, ‚ebensogut oder besser belohnen kann'."

Und nun folgt (36), wie um den Kontrast mit Annos politischer Technik zu vollenden, der sich mit seinem Anhang auf die kirchliche Hierarchie stützte, eine Beschreibung der Leute, die Adalbert „zu seinem Umgang heranzog", und „bei Hofe sowie in seinem Bistum und wohin immer die Reise ging, mit sich herumschleppte", die er mit „ungeheuren Reichtümern" überhäufte — eine Menge „Menschen von allerlei Art und vieler Wissenschaften kundig, aber hauptsächlich Schmeichler". Dazu kommt noch, daß er „alle Männer, die im Sachsenland oder anderwärts berühmt und groß waren, als Lehnsleute annahm, indem er das, was er hatte, an viele weggab und den übrigen versprach, was er nicht hatte". Diese eingehende, eine halbe Seite füllende Beschreibung aber schließt folgendermaßen:

„So erkaufte er den leeren Namen eitlen Ruhmes mit großem Schaden Leibes und der Seele. Und derart verderbt, wie der Charakter des Erzbischofs von Anfang an gewesen ist, ist er im Laufe der Zeit und gegen Ende immer noch schlechter geworden[51])."

Wir staunen wiederum — hat der Magister vergessen, was er zu Anfang über den ursprünglichen Charakter des Erzbischofs gesagt hatte? Es muß schon eine starke Erregung gewesen sein, die ihn einen solchen eklatanten Widerspruch übersehen ließ, obwohl er das Buch mehrmals durchkorrigiert hat und bei einer der Durchsichten offenbar im Gefühl der Ungerechtigkeit jenes Vergleichs einen Zusatz zugunsten Adalberts einfügte[52]). Das, was ihn erregte, verrät sich in dem pastoralen Ton, der hier wie kaum sonst noch in dem Buch (außer in dem Nekrolog) mit der Mahnung an das Heil der Seele aufkommt und sich seltsam ausnimmt neben der Rede von dem verderbten Charakter, bei der nicht der Gedanke an den Sündenfall, sondern an einen korrumpierten Politiker anklingt, wie ihn Sallust in Catilina beschrieben hatte[53]). Aber wie diese Erregung oder, weniger persönlich gesprochen, das Ressentiment des Klerus[54]) ihm den

[51]) Adam 3, 36: inutile nomen vanae gloriae magno corporis et animae dampno mercatus est. Et corrupti quidem mores archiepiscopi ab initio tales, in processu temporis et circa finem semper deteriores fuerunt.

[52]) Adam 3, 34: In dem Zusatz wird Adalberts königstreue Gesinnung den Intrigen Annos gegenübergestellt und er daraufhin als ein „barmherziger" Mann, der die „gerechte Sache" vertrat, im Gegensatz zu Annos „Herzlosigkeit" (atrox ingenium) bezeichnet.

[53]) Zu Adam 3, 36 vgl. Sallust, Catil. c. 1 u. 7: corrupti mores.

[54]) Das Ressentiment wird klar, wenn Adam dem Erzbischof vorwirft (35), daß „nur wenige der Seinen mit seiner Zustimmung ad apicem episcopalem gelangt" sind.

Blick trübte, das zeigt die Beschreibung, die er von Adalberts Anhang gibt. Diese Beschreibung ist ihrer Sache so sicher, daß man sich, so viel ich sehe, gemeinhin davon hat irreführen lassen und es dem Domscholaster nachspricht, daß der Erzbischof „sich mit einem Gefolge von Nichtswürdigen behing[55])". In der Tat ist in dem Text nicht nur von Schmeichlern, sondern auch von „übelberüchtigten Personen", insbesondere von Gauklern und Schauspielern die Rede, aber daneben auch von Ärzten und das schwerlich im Sinne von Quacksalbern, sondern im Hinblick auf die profane gelehrte Bildung, die „Erfahrung in vielen artes", die einem andern Teil der bunten Gesellschaft nachgesagt wird, ein Prädikat, mit dem auch Adalbert selbst in dem anfänglichen Tugendlob (c. 2) bedacht worden war. Und was die „Schmeichler" betrifft[56]), von denen wir des weiteren erfahren, daß sie „aus aller Herren Länder in sein Gemach strömten", so mag man bedenken, in welch weitem, unbestimmt allgemeinen das Schimpfwort damals von Klerikern gebraucht wurde, die die Umgangsformen der höfischen Welt damit treffen wollten[57]). Darauf werden wir von Magister Adam selber hingewiesen, wenn er spöttisch bemerkt, der Erzbischof habe gemeint, daß „Fürsten diese Leute nötig hätten, um in der Welt zu Ehren zu kommen", ja, daß er es diesem angeblichen Gelichter zutraute, er könnte durch ihre „Gunst" sein Ziel erreichen, „am Königshof allein persona grata zu sein und Hausmeier zu werden". Liegt es allzu fern, sich vorzustellen, daß Adalbert, großartig wie er war, sich in seiner Stellung als einer der beiden Regenten des Deutschen Reiches eine Art königlicher oder, weniger anspruchsvoll gesagt, welt-

---

55) So Schmeidler in dem oben (S. 181) angeführten Überblick, wo dann weiter von dem „Heer der Schmeichler und Schmarotzer" die Rede ist. Ebenso z. B. Jahrb. DG. II, 138, aber auch Dehio I, 230. 244 f. 269.

56) Adam 3, 36: multi vero, si tantum apti ad verbum seu callidi essent ad servitium, ingentibus cumulati sunt divitiis. Unde factum est, ut pro gloria mundi captanda homines diversi generis, et multarum artium, praecipue vero adulatores, ad suam ascisceret familiaritatem. Weiterhin heißt es, daß er das viele ihm zufließende Geld sine mora dispersit infamibus personis et hypocritis medicis et histrionibus et id genus aliis. Auf die „befremdliche Erwähnung der medici" macht Kirn (Anm. 31, zu S. 125) aufmerksam; er weist dafür — mit Vorbehalt — auf Horaz hin (Sat. I. 2, 2). — Zu den in „vielen artes Erfahrenen" gehörte aber auch (nach Schol. 77 zu Kap. 36) ein Philosoph, ein zum Christentum bekehrter Jude Paulus, der aus Wissensdurst nach Griechenland gegangen und von dort nach Hamburg gekommen war, wo er sich dem Erzbischof als Lehrer der artes liberales und zugleich — charakteristisch für die Zeit — als Goldmacher empfahl. Und was die „Schauspieler und Gaukler" betrifft, so berichtet Adam weiterhin (c. 40), daß der Erzbischof „die Possenreißer, die das gewöhnliche Volk zu unterhalten pflegen" — denen aber de facto auch Äbte zuzuschauen liebten — „gänzlich von seinem Angesicht verbannte".

57) Bezeichnend dafür ist ein Brief Bernhards von Clairvaux an Abt Suger, wo er diesen zu der Reformierung seines Klosters und seiner eigenen „Bekehrung" beglückwünscht (i. J. 1127), derzufolge er auf den äußeren Pomp und das Gift der „Schmeichler" verzichtet habe, vgl. unten Abschnitt III, S. 326.

offener Hofhaltung einrichtete? — was für den geistlichen Stand ein Stein des Anstoßes war. Unter den „Schmeichlern" wären dann Literaten zu verstehen, die zu politischen Zwecken und auch als Ruhmesverkünder verwendbar waren. Man mag an das Verhältnis von Reinald Dassel, Friedrich Barbarossas Kanzler, zu dem Erzpoeten denken, der seinem Schutzpatron mit Preisliedern auf ihn und seinen König dankte. Daß Adalbert bei denen, die ihm zu Diensten waren, besonderen Wert auf die Redegewandtheit legte, weist in diese Richtung. Und in derselben Richtung liegt es, wenn Magister Adam (an einer späteren Stelle, c. 39) berichtet, daß der Erzbischof im Gegensatz zu der üblichen Schwelgerei der Prälaten „bei Tisch sich nicht so sehr an Speise und Trank ergötzte als vielmehr an witzigen Einfällen, Geschichten (historiae) von Königen und auserlesenen Sprüchen von Philosophen[58])".

Die tendenziöse Art der Darstellung, die in dem beschreibenden Zwischenstück sichtbar wurde, herrscht vollends in dem folgenden Abschnitt (37 - 58), wo der Faden der Erzählung wieder aufgenommen wird, und hält diesen inhaltlich höchst wechselvollen Abschnitt zusammen. Der Abschnitt umfaßt, biographisch angesehen, zwei entgegengesetzte Lagen: zunächst die Höhe von Adalberts staatsmännischer Laufbahn, die durch das Datum seiner Erhebung zum „Konsul" mit Anno von Köln zusammen (1063) angezeigt war, und seinen noch weiteren Aufstieg, bis zu der Zeit, wo es ihm schließlich gelang, den Rivalen auszuschalten (1065), dann aber auch seinen Sturz (1066) und die darauffolgenden Jahre des Tiefstandes bis zu seiner Rückberufung durch den König (1069). Beide Lagen konnten in einem Zuge, ohne Einschnitt behandelt werden, weil der Geschichtsschreiber nach wie vor oder vielmehr jetzt noch mehr als vordem die politische Aktivität des Erzbischofs auf die Folgen für Hamburg-Bremen hin ansah; in dieser Hinsicht erschien seine Stellung an der Spitze der Reichsregierung für den an der nächsten lokalen Umwelt haftenden Blick kaum weniger verhängnisvoll als sein Sturz. Dazu kommt noch verstärkend hinzu, daß der Erzähler die Zeit des Tiefstandes miterlebt hat,

[58]) Dehio gibt — a. a. O. I, 202, vgl. 179 — eine anschauliche Schilderung der erzbischöflichen Hoftafel, die von Adalbert zu einem „Sammelpunkt von gebildeten Vertretern" verschiedener Nationen gemacht worden sei — darunter ein italienischer Maler, ein französischer Verskünstler, ein Musiker —, „ein Kreis, so geistig bewegt, farbenreich und interessant, wie er diesseits der Alpen nicht mehr zu finden war". Aber trotzdem erklärt er an späterer Stelle (I, 269), dem abschätzigen Urteil Magister Adams folgend: „Sein Haus wimmelte von Hofschranzen, Zuträgern, Lügenpropheten, Zeichendeutern, Alchemisten, Quacksalbern, schmarotzenden Gauklern und Betrügern jeglichen Metiers, und mehr und mehr wurde er die Beute dieser verdächtigen Gesellen".

Zu den „Schmeichlern", mit denen Adalbert „sich behing", ist noch zu bemerken, daß Magister Adam auch die Magnaten, die der Erzbischof durch Kirchenlehen für seine Sache zu gewinnen suchte, Schmeichler — nämlich des Königs Heinrich — nennt, s. Studien III, S. 262.

so daß er jetzt bezeichnende Züge aus dem Verhalten des Erzbischofs mitteilen konnte, die aus dem Leben gegriffen sind. Dieser Vorzug hat freilich auch eine Kehrseite. Magister Adam pflegte die von ihm beobachteten oder sonstwie erkundeten Züge zu Charaktereigenschaften zu stempeln, ohne die Situation und Umgebung, in der sie zu einer bestimmten Zeit hervortraten, im Auge zu behalten. Dieses Verfahren, das wir später noch beleuchten werden, macht sich jetzt, wo er von dem Verhalten des Erzbischofs in den entgegengesetzten Lagen seines Lebens in einem fortlaufenden Zuge erzählt, in verwirrender Weise geltend und trägt nicht wenig dazu bei, daß der „verderbte Charakter", den er ihm plötzlich zuschrieb, zu einer dunklen Erscheinung sich verdichtet, in der der geistliche Staatsmann des Mittelalters, der ein Patriarch sein wollte, beinahe wie ein antiker Tyrann aussieht.

Um dieses verwickelte Gewebe aufzudröseln, muß man den sehr beweglichen, stellenweise sogar sprunghaften Gang der Darstellung, der in diesem Teil des Buches Platz griff, Schritt für Schritt nachgehen — ein kritisches Geschäft, für das hier nicht der Raum ist[59]). Für den allgemeineren Zusammenhang, in dem Adams Werk für uns in Betracht kommt, dürfte es genügen, das Ergebnis der Analyse festzuhalten.

3

Bei dem Versuch, die ursprüngliche Komposition des mehrmals umgearbeiteten Buches aufzuhellen, hat der letzte Herausgeber des Textes, von dessen Darlegungen wir ausgegangen sind, eine kunstvolle symmetrische Gliederung herausgehoben, die von den drei aufeinander abgestimmten, zur direkten Schilderung der Persönlichkeit des Helden dienenden Einlagen getragen wäre.

"Zu Anfang eine Charakteristik, eine neue in der Mitte, eine dritte gegen Schluß. Die erste verweilt ausführlich nur bei den guten Eigenschaften, die zweite vor allem bei den schlechten, und die dritte wirft einen versöhnenden Rückblick auf das Ganze[60])."

Diese äußere Form entspricht wohl dem Verfahren antiker Historiker, erst die guten und dann die üblen Eigenschaften der führenden Männer aufzuzählen; aber indem hier eine sozusagen christliche Versöhnung der Gegensätze hinzukommt, werden wir schon von außen her auf die Rolle hingewiesen, die bei diesem Geschichtsbuch die Stellung des Autors zu seinem Gegenstande spielte. Wir haben diese Rolle unbefangen verfolgt, aber indem wir das taten, stießen wir auf Widersprüche im Urteil des

[59]) Vgl. die eingehende Analyse in Studien III (1957) S. 250—275.

[60]) B. Schmeidler, Hamburg-Bremen usw., a. a. O. S. 121.

Autors über seinen Helden, die die innere Einheit des Ganzen fraglich machen.

Mit dieser Ansicht stehen wir nicht allein. Die modernen Historiker, die Adams Werk von verschiedenen Seiten aus behandelt haben, begnügen sich zwar in der Regel damit, dessen Schilderung des Erzbischofs mehr oder minder ausführlich zu reproduzieren und diesen somit als einen seltsamen, zwiespältigen, widerspruchsvollen Menschen zu kennzeichnen, aber bei manchen von ihnen ist doch auch der Gedanke aufgekommen, daß die Uneinheitlichkeit der Schilderung durch die Art des Anblicks der Persönlichkeit und nicht durch deren eigenes Wesen bedingt sein könnte. Nitsch, der in seinen Vorlesungen über die mittelalterliche Geschichte des deutschen Volkes auf Adam von Bremen zu sprechen kam, verglich dessen Arbeit an der Schilderung des Erzbischofs mit der eines Malers, der mit einem Porträt nicht zustande kommt; er stehe „wie vor einem lang durchdachten und mühsam ausgeführten Modell, immer wieder vergeblich bemüht, die guten und schlechten Züge dieses Charakterbildes, die er so scharf beobachtet, zu einem Ganzen zu verschmelzen[61])".

Uns scheint hier etwas Richtiges getroffen zu sein. Aber man ist nun leicht geneigt, dies Versagen persönlich zu nehmen und auf ein Unvermögen des Bremer Magisters zurückzuführen, der seiner Aufgabe nicht gewachsen gewesen wäre. So ist ihm von einigen Forschern, die das Unzulängliche seiner Darstellung empfanden, „eine gewisse, in seiner Lage höchst erklärliche Beschränktheit" und ein Mangel an Urteilsfähigkeit, insbesondere an Verständnis für die großartigen Pläne Adalberts vorgeworfen worden — eine Herabsetzung des hervorragenden Geschichtsschreibers, die mit Recht von anderen zurückgewiesen worden ist[62]).

Es ist kein müßiger Streit. Hängt doch die Würdigung einer so bedeutenden geschichtlichen Persönlichkeit, wie es der Erzbischof und zeitweilige Reichsregent war, von der richtigen Einschätzung des Buches ab, das die hauptsächliche Quelle für unser Wissen von ihm ist. Obwohl diese Quelle so ungewöhnlich ergiebig ist, gilt von Adalbert, was Schiller von Wallenstein gesagt hat:

> Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt,
> schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.

Wir wagen uns nicht an den Versuch, das Bild zurechtzustellen. Uns ist es, unserm Interesse am autobiographischen Schrifttum entsprechend,

---

[61]) Nitsch a. a. O. I², S. 12, beifällig angeführt von Meyer von Knonau in Jahrb. DG. II, 128, Anm. 21. Ähnlich Dehio (a. a. O. I, 177), s. u. Anm. 79.

[62]) Vgl. dazu Studien III, S. 217, Anm. 39.

vornehmlich um die Art der Auffassung der Persönlichkeit zu tun, die dem Buche zugrunde liegt. Und um darüber zur Klarheit zu kommen, dafür dürfte es entscheidend sein, daß man die Frage nach der Kompetenz des Magisters Adam aus der subjektiven Sphäre herausnimmt, in der seine Genialität bewundert oder seine Beschränktheit getadelt wird, und statt dessen nach den objektiven, d. h. für ihn vorgegebenen Begriffen und Voraussetzungen fragt, mit denen er an die vor ihm liegende Aufgabe heranging.

Auf dreierlei kommt es dabei, so viel ich sehe, an. Zunächst: daß das Buch keine Biographie, sondern ein Stück Kirchengeschichte und zwar partikularer Kirchengeschichte ist, so groß auch das in den Missionsbereich des Erzbistums fallende Gebiet war. Für Adam beginnt die Geschichte Adalberts erst mit seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl, so wie er es auch mit den vorangegangenen fünfzehn Erzbischöfen von Hamburg-Bremen hielt; über die frühere Zeit seines Lebens, die über drei Jahrzehnte, darunter etliche Jahre staatsmännischen Wirkens unter Kaiser Heinrich III. umfaßte, erfahren wir nur, daß er Propst von Halberstadt gewesen war und aus „hochvornehmem Geschlecht" stammte, sonst nichts über seine Herkunft (es war das Geschlecht der thüringischen Pfalzgrafen von Goseck). Es mag als ein bloß formal-literarischer Gesichtspunkt erscheinen, wenn wir den nicht-biographischen Charakter des Buches betonen, aber der Unterschied ist von erheblichem Belang für unsere Probleme, und zwar in einer zwiefachen, speziellen und allgemeineren Hinsicht. Speziell für die Entwicklung der Autobiographie im Mittelalter: die kirchliche Ortsgeschichte ist, wie wir alsbald sehen werden, ein fruchtbarer Boden für diese Entwicklung gewesen. Sodann aber im allgemeinen für die Art der Auffassung der individuellen Persönlichkeit. Der Biograph befaßt sich mit dieser um ihrer selbst willen, der Historiker dagegen wegen ihrer politischen oder sonstigen Rolle im Zusammenhang der denkwürdigen Geschehnisse. Anscheinend wie ein Biograph geht Magister Adam davon aus und kommt er immer wieder darauf zurück, welch außergewöhnlicher Mensch der Erzbischof war, in seinem Auftreten, seinem Benehmen, seinem Tun und Trachten, kurz seinem Wesen (mores). So möchte man meinen, daß er, als er diesen Mann zum Gegenstand des Studiums machte, sich vor das Rätsel der Individualität gestellt fand und insofern eine ähnliche Haltung einnahm wie der Augustin der „Konfessionen", den die Betrachtung des eigenen Selbst mit Staunen erfüllte — dem Staunen vor der „mächtigen Tiefe", die der Mensch ist[63]). Im Unterschied zu dieser für die christliche Spätzeit des

[63]) Vgl. Bd. I, 647 ff.

Altertums charakteristischen introspektiven Richtung des Blicks auf die „große, grundlose, unfaßbare Macht" des Seelenlebens träte hier bei dem mittelalterlichen Biographen das Interesse an der Individualität in dem spezifischen Sinne des Andersseins als die gewöhnlichen Menschen hervor. Aber für den Bremenser Domherrn bedeutete das Anderssein nicht so etwas wie individuelle Eigenart, sondern vielmehr Abnormität; er hat an dieses Stigma des Erzbischofs die Perversion seines Charakters, die für ihn das eigentliche erregende Rätsel war, unmittelbar angeknüpft.

„Zwar wich das Gebaren des Mannes immer schon von den gewöhnlichen Sitten der Menschen ab, aber gegen Ende seines Lebens wurde es unmenschlich und unerträglich, und er schien sich selber entfremdet zu sein."

Dagegen lobt er ihn rückhaltlos, wo er ihn auf normalem Wege fand, wie vor allem bei der Förderung und Leitung des Missionswesens, in der er sich Zeit seines Lebens gleichblieb.

„In seinem Sendeamte also war der Erzbischof ein Mensch, wie man ihn sich gemäß den Sitten und Zeitläuften nur wünschen konnte, so leutselig, so freigebig, so gastfrei gegen jedermann, daß das kleine Bremen durch Adalberts Größe gleichwie Rom weit und breit bekannt und von allen Erdteilen scharenweise aufgesucht wurde, besonders von den nordischen Völkern[64])."

Wenn man das Buch als eine Biographie ansieht, wird man es wie ein originales Porträt hochhalten, das man, wenn es sich darum handelt, andern ein Bild von dem Manne zu geben, am besten einfach reproduzieren und nicht etwa auseinandernehmen (d. h. analysieren) möchte. So mag man sich erklären, daß bedeutende Historiker, die dieses Jahrhundert deutscher Geschichte behandelt haben, wo sie auf Adalbert zu sprechen kommen, sich für die Charakteristik seiner Persönlichkeit damit begnügen, die entsprechenden Stücke aus dem 800 Jahre zuvor geschriebenen Buch Adams zu zitieren[65]). Freilich muß dann die in den originalen Charakteristiken fehlende Einheit neu hergestellt werden, was durch kunstvolle Anordnung der zitierten Stücke, aber auch durch zusammenhaltende, intellektuell zugespitzte Sätze geschieht, die zwischen den starken, lebenswahren Zügen des Originals herausragen und die der Schriftsteller des 11. Jahrhunderts gewiß nicht auszudenken sich erkühnt hätte, wie z. B.: „Doch dieser stolze, ehrgeizige Phantast war ein großes Talent[66])."

---

[64]) Adam 3, 73: Archiepiscopus itaque in legatione sua talis erat, qualem et tempora et mores hominem mallent habere, ita affabilis, ita munificus, ita hospitalis erga omnes homines, ut parvula Brema ex illius magnitudine instar Romae divulgata, ab omnibus terrarum partibus catervatim peteretur, maxime a septentrionalibus populis.

[65]) So vor allem Hauck III, 649-653, wo die Stellen aus Adams Buch in den Anmerkungen angegeben sind. Ähnlich Meyer von Knonau in Jahrb. DG. I, 415 ff., II, 89. 121 ff. u. a. Aber selbst für Dehio gilt das wenigstens teilweise.

[66]) So Hauck III, 652. Im selben Stil der abschließende Satz S. 653: „Das war der Mann, der die Missionsaufgabe Hamburgs retten sollte." — Die Bezeichnung „Phantast" bezieht sich auf Adalberts Plan, das Hamburgische Erzbistum zu einem nor-

Nimmt man dagegen das Buch als ein Stück Bistumsgeschichte, das sich unter dem Eindruck der imponierenden Persönlichkeit zu einem Charaktergemälde auswuchs, so wird man von vornherein die besondere Einstellung des Blicks in Anschlag bringen, die durch das partikulare Interesse von Hamburg-Bremen bestimmt war, und wird auf der Hut sein gegenüber Urteilen, bei denen dieses Interesse maßgebend war.

Das ist der zweite Punkt; er betrifft die Verteilung der Gewichte in dem Lebensbild. In universalhistorischer Sicht hätte sein Wirken im Reich unter König Heinrich III., seinem großen, etwa zehn Jahre jüngeren Freund, dann in der bösen Zeit der Regentschaft und schließlich auch zuletzt unter dem jungen König Heinrich IV., ein gleiches, wo nicht größeres Gewicht als sein Episkopat. Aber dieses war auch selber, soweit es sich um Adalberts kirchenpolitische Bestrebungen und nicht bloß um das geistliche Amt handelte, eng mit den Interessen des Staates — oder genauer, da das Mittelalter den Begriff Staat nicht kennt, denen des Hofes — verknüpft. Denn das Ziel dieser Bestrebungen, das er von Beginn bis zum Ende so konsequent wie die Missionsarbeit verfolgte, war die „Befreiung" des Bistums — Befreiung in dem spezifisch mittelalterlichen Sinn der Selbstbehauptung gegenüber Vorrechten anderer in der feudalistischen Herrschaftsordnung. Er suchte dieses Ziel auf dem friedlichen Wege zu erreichen, daß er alle in Betracht kommenden Grafschaften, die umliegenden sowohl wie die eingesprengten durch Schenkung oder sonstige lehensrechtliche Praktiken oder käuflich erwarb; aber diese Bestrebungen, die in der Richtung der „germanisch-christlichen Auffassung vom sakralen Charakter des Königtums[67])", lagen, wie er von Heinrich III. festgehalten worden war, verwickelten ihn in andauernde Feindschaft mit den weltlichen Fürsten Sachsens, die ihrerseits die Verselbständigung der Kirche als „Rebellion" (48) ansahen. Ein wechselvolles Kapitel norddeutscher Kirchengeschichte, gehörten diese Kämpfe doch

---

dischen Patriarchat zu erheben. Aber von Hauck selbst werden wir (an anderer Stelle) über die realen politischen Verhältnisse belehrt, die dabei im Spiele waren: daß die selbständig gewordenen nordgermanischen Königreiche auf ein eigenes Erzbistum Anspruch machten und dadurch die Vormachtstellung der deutschen Kirche bedrohten; in diesem Konflikt zeigte der ingeniöse Plan einen Ausweg, der wohl als realisierbar gelten konnte, solange die dem deutschen Kaiser zustehende oberste weltliche Gewalt ihr Übergewicht über das Papsttum behauptete, wie das bis zu der Katastrophe (Heinrichs III. Tod 1056) unbestritten der Fall war.

Überzeugend dargelegt waren diese Verhältnisse von Dehio, der daraufhin zu einer positiven Würdigung des vielumstrittenen Plans kam, a. a. O. S. 203 ff. — Eine weiterführende Untersuchung, durch die irreführende Mißverständnisse beseitigt werden, brachte Horst Fuhrmann in seinen Studien zur Geschichte des mittelalterlichen Patriarchats, Teil III, Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte Bd. 72 (1955) S. 120 ff.

[67]) Diese Formulierung neuerdings bei H. Löwe, Petrus Damiani, in Geschichte in Wiss. u. Unterricht 1955, S. 65 (mit Bezug auf E. Rosenstock-Huessy).

ebensosehr zur Geschichte des Deutschen Reiches, und dauerten denn auch nach Adalberts Tode fort. Das Unglück, das den Erzbischof im Jahre 1066 in Bremen ereilte: daß er vor den Billungern fliehen mußte, kam im Jahre 1073 über König Heinrich, der damals aus der Harzburg nach Worms floh, und erst über ein Jahrzehnt danach gelang ihm die Unterwerfung der Sachsen — mit denen dann 20 Jahre später der Thronfolger konspirierte, als er sich gegen den Vater erhob.

Für den Verfasser der „Hamburgischen Kirchengeschichte" aber kommen diese Reichsinteressen, wenn überhaupt, nur am Rande seines Gesichtsfeldes in Betracht. Über Adalberts staatsmännisches Wirken verzeichnet er in der Regel nur die dürftigen Daten, chronikhaft, wenn auch in klassischer Positur, die ihn von dem Regenten als einem „Konsul", von der Höhe seiner politischen Laufbahn summarisch als seinem „siebenten Konsulat" reden läßt[68]). Im wesentlichen sieht er den Hofdienst des Erzbischofs von dem partikularen Standort der provinziellen Kirchengeschichte an und das mit geteilten Empfindungen: vorwurfsvoll wegen der üblen Folgen, die die häufige Abwesenheit des Herrn im eigenen Hause und Lande hatte, aber auch beifällig, da er einsah, daß dieser Dienst ein Mittel war zu dem Zweck, den er durchaus billigte: der Befreiung des Erzbistums und der Erweiterung seiner Grenzen. Diesen Sachverhalt, in den er dank seinem vertraulichen Umgang mit dem Erzbischof — und wohl auch seiner Tätigkeit in der Kanzlei — einen Einblick hatte, wollte er gegenüber den Böswilligen zur Anerkennung bringen, die nur die üblen Folgen sahen und den kürzlich Verstorbenen deshalb verfluchten. Insofern hat das Buch den Charakter einer Apologie. In dieser Beziehung fand Adam in der wechselvollen Geschichte des Erzbischofs auch nichts von einer Sinnesänderung, sondern betonte vielmehr die innere Konsequenz zwischen den verschiedenen Epochen:

„In seiner ersten Zeit besuchte er, wenn ich nicht irre, den Hof des Königs so fleißig um der Erhöhung seiner Kirche willen, gegen Ende aber, wo er alles, was er besaß, verloren oder vielmehr verschleudert hatte, arbeitete er an der Befreiung des Bistums."

Er fügt noch weiter apologetisch hinzu, daß das „ein Gebot der Notwendigkeit" war angesichts der „Not der Kirche, die durch die Mißgunst der Herzöge des Landes schon immer befehdet wurde und jetzt vollends auf ein Nichts heruntergedrückt ist". Und so tritt auch in seiner Darstellung der Endzeit von Adalberts Episkopat, die durch das Leitmotiv des Charakterwandels auf einen düsteren Ton gestimmt ist, trotzdem, dank der Objektivität seiner Berichterstattung, die andauernde Aktivität des keineswegs gebrochenen, sondern an seinen Zielen festhaltenden Mannes

[68]) Adam 3, 34 u. 59.

klar hervor. Aber die ganze Richtung des Lebens, die durch die Verbindung des geistlichen Amtes mit den Staatsgeschäften bestimmt war, war für Magister Adam — und wohl für den einheimischen Klerus insgesamt — ein Stein des Anstoßes. Das kommt an dem Wendepunkt der Geschichte klar zum Ausdruck in einem Herzenserguß, den er einfügte, als er von dem Sturz des zur Alleinherrschaft im Reich emporgestiegenen Mannes zu berichten hatte. Er berichtet darüber nur in zwei Zeilen, die damit schließen, daß der „vom Hof Verstoßene" nunmehr „in Bremen saß, einsam und in Ruhe, ohne Staatsgeschäfte[69])". Und dann fährt er fort:

„O, hätte er doch auch die Ruhe des Gemütes so genossen, wie er körperlich von der ermüdenden Tätigkeit frei war! Glücklich, sage ich, wäre er gewesen, wenn er mit den Hausgütern der Kirche und den ererbten Reichtümern seiner Eltern zufrieden, den unglückseligen Hof niemals gesehen oder nur selten besucht hätte. Liest man doch von andern großen Männern, daß sie den Ruhm der Welt verachtet und den königlichen Hof wie eine zweite Götzendienerei gemieden haben, in der Meinung nämlich, man müsse zu dieser philosophischen Muße des Einsiedlerlebens aus dem Sturm der Zeit und dem Getümmel der Pfalz wie in den Hafen und die Ruhe der Glückseligkeit gelangen. Unser Erzbischof aber eilte auf dem entgegengesetzten Wege dahin . . ."

Man sieht, hier ist die herkömmliche Ansicht vom Vorrang der vita contemplativa vor der vita activa im Spiel, im Sinne Papst Gregors des Großen und sogar mit dessen Worten[70]) — eine Ansicht, die indes, wie gerade bei diesem Begründer der Weltmacht der katholischen Kirche zu sehen war, nicht mehr den tatsächlichen Verhältnissen entsprach. Magister Adam wußte wohl und sagt es auch, daß es sich bei dem Erzbischof um eine andere, wohlbegründete Lebensrichtung, nicht um bloße Neigung oder Willkür handelte; er nimmt den Vorwurf halb zurück, indem er hinzufügt, daß Adalbert den „unglücklichen" Weg gewählt habe,

„weil er es als Pflicht eines verständigen Mannes erachtete, zum Heil seiner Kirche nicht nur die Mühen des Hofes auf sich zu nehmen, sondern auch, wenn es die Notwendigkeit heischen sollte, in Gefahren und Tod zu gehen."

So rechtfertigt er mit der wohlüberlegten, ihm aus seinem Umgang mit dem Erzbischof bekannten und von diesem als „verständig" hingestellten Ansicht nicht nur dessen Hofdienst, sondern auch die zum geistlichen Stande am wenigsten passende Handlungsweise: daß er an den Kriegszügen des Königs teilnahm, ja einen solchen Kriegszug (gegen Ungarn) in seiner Stellung als Regent leitete. Durch diese Aktionen waren für das Bistum besonders schwere Lasten entstanden, was die Mißstimmung gegen Adalbert noch steigerte. Gegen diese Reaktionen wendet sich der Apologet: die Kritiker sollen die vernünftigen Motive der scheinbar unvernünftigen Handlungen einsehen. Aber den Weg als solchen mißbilligt

---

[69]) Adam 3, 55: . . . Bremae sedit privatus, solitarius et quietus.

[70]) Vgl. Bd. II, S. 435 ff.

auch er, oder genauer: er bedauert ihn nachträglich. Denn er nimmt dagegen erst Stellung, als er von dem unglücklichen Ausgang der politischen Betriebsamkeit des Erzbischofs zu berichten hat, die er zunächst keineswegs verdammte. Was hier vorliegt, ist eher ein Wechsel im Urteil des Geschichtsschreibers als ein Charakterwandel des beurteilten Mannes.

Sieht man aber von diesem irreführenden Urteil ab und hält man sich rein an die von dem Chronisten berichteten Fakta, so ergibt sich, daß die „unglückliche" Entscheidung, deretwegen Magister Adam seine Klage anstimmte, für Erzbischof Adalbert selber gar nicht so unbedingt feststand, wie man danach erwarten sollte. Denn auch bei ihm, der in der Kirchenpolitik und den Staatsgeschäften aufzugehen schien, ist es durchaus fraglich, ob er, wie man es einem geborenen Tatmenschen zutrauen möchte, volles Genüge in der weltlichen Kraftbetätigung fand. Magister Adam weiß von ihm zu berichten, daß er „sehr oft das Verlangen hegte, Mönch zu werden", ja, daß er „manchmal den Wunsch äußerte, als Missionar im Land der Slaven, in Schweden oder im fernen Island den Märtyrertod zu erleiden". Indes berichtet er von diesen Äußerungen Adalberts, die vermutlich aus der Zeit seiner tiefsten Niedergeschlagenheit in den Jahren nach seinem Sturz stammen, nur nachträglich in dem pastoral gehaltenen Nekrolog (70) und nicht in den der Charakteristik dienenden Kapiteln. Bei diesen treten die spezifisch christlichen Begriffe zurück hinter denen, die aus der antiken literarischen Tradition stammen und gleich ihnen Werturteile mit sich führen, aber als antike Wertbegriffe einer anderen, nicht religiös, sondern ethisch bestimmten Lebensauffassung angehören.

Damit kommen wir zu dem letzten Punkt, um den es hier geht. Auf dieser antiken Lebensauffassung, die von dem magister scholarum nicht aus eigener Erfahrung gewonnen, sondern in sein Buch mit den einzelnen prägnanten, von ihm aus der Literatur aufgenommenen Wertbegriffen zusammen, in denen sie darinsteckte, eingegangen ist, beruhen die Urteile, die er mit solcher unchristlichen Selbstsicherheit über den Charakter des Erzbischofs und insbesondere den schlimmen Wandel seines Charakters abgibt. Noch mehr: von daher stammt die ganze Ansicht vom Charakterwandel mitsamt der zugehörigen psychologischen Behandlung desselben.

In dem schon mehrmals von uns herangezogenen Buch über „Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung", wo dieses große Thema vom griechisch-römischen Altertum bis zum 19. Jahrhundert hin, „von Polybius bis Ranke", verfolgt wird, ist ein eigenes Kapitel, eines von sechs, der Frage gewidmet, ob und wie die antiken Historiker — und

ihnen folgend die des Mittelalters — den „Charakterwandel" dargestellt haben[71]). Dieser war zu einem problematischen Phänomen geworden, seit die geläufige Ansicht von der statischen Einheit und Selbigkeit der Person durch philosophische Besinnung aufgelöst worden war, wie das durch Heraklit[72]) geschah. Im Gegensatz zu dem in christlicher Zeit die Gemüter bewegenden Erlebens der „Bekehrung", aber auch zu der Sinnesänderung, die man dem läuternden Einfluß der Philosophie von Sokrates her zuschrieb, erfaßten die antiken Historiker dieses Phänomen vornehmlich in einem negativen Sinne, als Pervertierung eines Menschen, wie sie am Lebensgang der Mächtigen dieser Welt, von Königen vor allem, oft genug zur Erscheinung kam und nicht bloß zur Darstellung reizte, sondern auch nach Erklärung verlangte. Aus der Übersicht über solche Darstellungen und Erklärungsversuche geht hervor, wie intensiv sich antike Historiker von Format, Polybius und Tacitus, mit dem Problem der scheinbaren oder wirklichen Charakterwandlung von Männern wie Hannibal oder Tiberius beschäftigt haben, daß aber auch eine allgemein verbreitete Meinung darüber bestand, wie die Veränderung zum Schlimmen, die aus einem König einen Tyrannen werden ließ, zu erklären wäre; es handelte sich um die „plumpe Wahrheit, daß der Besitz der Macht den Charakter oft verdirbt[73])". Bekannt ist die Durchführung dieses Motivs in dem populären Geschichtsbuch über Alexander den Großen, das in der frühen römischen Kaiserzeit auf Grund einer alten hellenistischen Tradition von Curtius Rufus abgefaßt war und das im Mittelalter viel gelesen wurde. Und was die biographische Literatur des Altertums betrifft, so hat uns ein jüngerer Vertreter der klassischen Philologie neuerdings gezeigt, welche Mühe sich Plutarch mit der Erklärung einer solchen „negativen Charakterentwicklung" gegeben hat[74]). In diesen neuen Studien zur griechischen Biographie ist aber zugleich der Unterschied scharf herausgearbeitet, der zwischen der antiken, aus der Schule des Aristoteles hervorgegangenen Biographik und der modernen, entwicklungsgeschichtlichen Lebensdarstellung hinsichtlich der Auffassung von dem Gange einer solchen Entwicklung besteht[75]). Wir sind gewohnt, von dem Eigenwesen des Individuums in der irrationalen Mannigfaltigkeit seiner Anlagen auszugehen, um zuzusehen, wie aus dieser steigerungsfähigen, aber auch Begrenzung fordernden Lebendigkeit oder „Natur" in und mit dem Verlauf des Lebens und seiner Schicksale durch die Auseinandersetzung zwischen Selbst und Welt die Gestalt der indivi-

[71]) Paul Kirn in dem oben angeführten Buch Kap. IV: Sich wandelnde Charaktere in direkter Darstellung.
[72]) Vgl. Bd. I, 379 u. dazu Fibel I². 358. [73]) Kirn a. a. O. S. 118.
[74]) Albrecht Dihle, a. a. O. S. 82 ff. [75]) A. Dihle a. a. O. S. 76 ff., 82 ff.

duellen Persönlichkeit sich bildet. Dagegen wird von den antiken Biographen der Entwicklungsprozeß rein in die geistig-sittliche Sphäre verlegt im Gegensatz zu der „Natur" des Individuums, die als unveränderlich und daher in charakterlicher Hinsicht als neutral gilt. Demgemäß erscheint als das Entscheidende der Kampf zwischen dem Ethos, d. h. der charakterlich-seelischen Eigenart des Individuums, die selber erst im handelnden Leben, als ein Produkt der zur Gewohnheit werdenden Handlungen sich konstituiert, und den von außen über die Seele kommenden, sie affizierenden Bewegungen oder „Leidenschaften". Für diese Affekte, die in der Natur des Individuums einen mehr oder minder fruchtbaren Nährboden finden, besteht die Norm, daß sie zwar nicht asketisch zu unterdrücken, aber im Zaum zu halten sind, entsprechend dem Ideal des rechten Maßes, das gleichermaßen zur Vernunft-Moral wie zur Lebensweisheit einer aristokratischen Kultur gehört[76]).

Aus dieser verschiedenen Ansicht vom Hergange der Entwicklung ergibt sich ein wesentlicher Unterschied in der Darstellung derselben, der durch den uns geläufig gewordenen Gegensatz von „Verstehen" und „Erklären" bezeichnet werden kann. Im Verstehen des sich wandelnden Lebens geht uns mit dem Nacherleben der erfahrenen oder überlieferten Tatsächlichkeit zugleich deren Wert und Bedeutung im Positiven wie im Negativen auf — ein subjektiver Eindruck, der der sicherste Zugang zu der Persönlichkeit ist, aber aller wissenschaftlichen Mittel der Läuterung bedarf, um begrifflich faßbar zu werden[77]). Dagegen ist das Erklären einer inneren Wandlung an vorher feststehende Wertbestimmungen gebunden, falls es nicht rein naturwissenschaftlich in kausaler Erkenntnis, sondern in ethischer Absicht erfolgt; das aber war in der antiken Biographie der Fall. Bei ihr war „psychologische Beschreibung stets gleichzeitig ethische Beurteilung", weil „keine anderen als sittliche Begriffe für eine Beschreibung verfügbar" waren. So gilt von ihr auch, daß „die Zuversicht, mit der eine beobachtete Entwicklung zugleich (negativ oder positiv) beurteilt wird, ungleich gewisser ist als bei uns, weil es zum Wesen der hier verwendeten ethischen Begriffe gehört, ein solches Urteil bereits zu involvieren[78])."

Was nun Magister Adams Buch betrifft, das als erstes und im Mittelalter einzig dastehendes Beispiel einer entwicklungsgeschichtlichen Biographie gilt, so dürfte zu sagen sein, daß es nach jenem antiken biographischen Typus geformt ist. Für den Beginn mit der Charakteristik des

---

[76]) Vgl. Fibel (1926) S. 369.

[77]) Vgl. Lebensphilosophie und Phänomenologie (1931) S. 88 ff.

[78]) A. Dihle a. a. O. S. 86 f.

Helden haben wir schon auf das Vorbild Sallusts hingewiesen. Aber die Analogie greift tiefer. Die Erklärung von Adalberts Sinnesänderung — genauer: die hauptsächlich dafür vorgebrachte Erklärung — entspricht der Schilderung einer solchen Perversion des Charakters (mores), die sich in Plutarchs Biographien, besonders in der des Demetrios Poliorketes findet. Der rational-moralische Maßstab ist in der Rolle ausgeprägt, die der Begriff der Verständigkeit, deren Gegensatz die Maßlosigkeit ist, oder persontypisch gefaßt, der Begriff des „verständigen Mannes" (vir sapiens) bei der Austeilung von Lob und Tadel spielt. Die uns auffallende kategorische Form, in der diese Werturteile ausgesprochen werden, erklärt sich aus der traditionellen moralischen Einstellung, bei der eben jene „Zuversicht" des richtenden Historikers zu konstatieren war.

Hält man diese literarische Tradition mit jenen andern, gleichfalls in der geschichtlichen Lage gegebenen Tendenzen — der Richtung auf die Kirchengeschichte und den dabei maßgebenden partikularen Interessen — zusammen, so dürfte es nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir die ganze Ansicht vom Charakterwandel des Erzbischofs, die Magister Adam seiner Darstellung zugrunde legte, in Frage stellen und zu zeigen suchen, daß Erzbischof Adalbert trotz der Erschütterungen, denen er, vom Unglück heimgesucht, offensichtlich unterlag, im Grunde derselbe geblieben ist, der er seinem Wesen nach war. Und wenn sich das an Hand von Adams Darstellung zeigen läßt, so ist das ein Beweis mehr dafür, daß dieser, obwohl er ihn erst nach seinem Sturz persönlich kennengelernt hat, einen vollen Eindruck von ihm im Guten wie im Bösen hatte, so daß er ihn den Lesern sozusagen leibhaftig vor Augen stellen konnte. Um so schärfer tritt dann aber das Problem hervor, das für uns zurückbleibt: was es zu bedeuten hat, daß der Autor, der einen solchen für das Gelingen einer Persönlichkeitsschilderung wesentlichen Eindruck besaß, trotzdem nicht zu einer einheitlichen Auffassung des von ihm studierten Mannes gelangt ist, sondern sich jenen Vormeinungen überließ und ihn als durch den Charakterwandel gebrochen darstellte. Dieses Problem geht die Autobiographie so gut wie die Heterobiographie an, sofern es sich dabei um einen für das mittelalterliche Persönlichkeitsbewußtsein charakteristischen Fortgang vom Erlebnis zum Begriff handelt.

Daß unser Autor bei diesem Fortgang einen uns fernliegenden Weg eingeschlagen hat, das springt in die Augen, wenn man die Technik beobachtet, deren er sich bei seinen viel bewunderten Charakteristiken bediente. Durch das ganze Buch zieht sich ein Verfahren, an dem wir uns schon stießen und das man bei einem so scharfen Beobachter nicht erwartet: auffällige Handlungen, Aussprüche und Verhaltungsweisen Adal-

berts, die aus der Situation, in der sie hervortraten, zu verstehen wären, stellt er unangesehen der Zeit und Lage als Zeichen für Charaktereigenschaften hin, die den Mann kennzeichneten und der moralischen Beurteilung unterlagen. So hat er z. B. die, wie er meinte, an Verrücktheit grenzende Unbeherrschtheit des Erzbischofs, die ihn, als er nach dem Sturz desselben zu ihm nach Bremen kam, an dem berühmten Mann verwunderte, schlechtweg als einen in der ganzen späteren Zeit von dessen Leben infolge des Charakterwandels vorherrschenden Wesenszug bezeichnet, während wir meinen möchten, daß Adalbert damals — wie auch vordem schon in ähnlichen Situationen — angesichts der Zerrüttung aller Verhältnisse seine Selbstbeherrschung zuweilen verlor, wie das bei seiner leidenschaftlichen Natur wohl kaum verwunderlich ist.

Noch befremdlicher ist für uns ein weiterer Zug dieser Art, der uns an Adams Darstellungstechnik auffällt. Unbiographisch, wie seine Auffassungsweise im Grunde ist, erlaubt sie es ihm — trotz der zeitlichen Trennungslinie, die er zwischen dem guten und dem schlechten Kirchenregiment und geistig-sittlichen Wesen des Erzbischofs zog —, diese Zeiten zu verwechseln und bestimmte Handlungen oder Vorgänge aus der früheren Epoche zur Kennzeichnung seines veränderten Charakters heranzuziehen, wie er auch umgekehrt sympathische Züge, die er an ihm zu beobachten Gelegenheit hatte, die also in der späteren Zeit zum Vorschein kamen, unbedenklich bei der Schilderung des guten Hirten mitverwendet, der Adalbert ehedem war[79]). Ja, er benutzt sogar ein und dieselbe charakteristische, aber moralisch oder religiös indifferente Haltung oder Handlung, die er an dem Erzbischof beobachtet oder von der er durch Hörensagen erfahren hatte, für die Schilderung beider, durch den Charakterwandel geschiedener Epochen seines Lebens unter entgegengesetzter Bewertung derselben, wie z. B. Ruhmestaten als Zeichen sowohl der Größe des Mannes als seiner sündlichen Hoffart erscheinen.

Dieses Hinwegsehen über den zeitlichen Faktor des Lebenszusammenhanges ist von allgemeinerer Bedeutung. Es betrifft nicht nur die problematische Einheit des individuellen Lebens, sondern auch die entwicklungsgeschichtliche Auffassung desselben, also das Problem, auf das wir zu Anfang stießen; denn eine solche Auffassung konnte sich schwerlich der Rücksicht auf den zeitlichen Gang des Geschehens entschlagen, gerade wenn sie, wie man es Adam nachrühmt, pragmatisch gerichtet war[80]). Dieser Ruhm einer „wissenschaftlich" gerichteten Biographie, der

[79]) Genaueres hierüber in Studien III, S. 227, Anm. 57.

[80]) Auch bei der Seelengeschichte des MA läßt sich in den Selbstzeugnissen eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den zeitlichen Verlauf feststellen, aber das hat dort eine andere Bedeutung, da es sich um die Einfügung der Lebensdaten in den innerlich be-

unseres Erachtens vielmehr ein moderner Aspekt des mittelalterlichen Werkes ist, ist besonders klar von dem letzten Herausgeber des Werkes herausgestellt worden:

„Schicksal und Charakter sind in dem ganzen Buche in engste Beziehung zueinander gesetzt und fast als Einheit aufgefaßt. Die Tage des Glückes entfalten alle liebenswürdigen Eigenschaften des phantasiereichen, schwungvollen, aber des inneren Gleichmaßes und der Festigkeit entbehrenden Mannes, die Tage des Unglücks zerbrechen und vernichten ihn. Die erste Hälfte des Buches enthält seine Güte und seinen Sturz, die genaue Mitte die Darlegung seiner Mängel, die zweite Hälfte sein Unglück und seine Zerstörung. Eben die Art, wie Schicksal und Charakter in engste Beziehung zueinander gesetzt sind, macht das dritte Buch zu einer wahren Biographie, zu einem Kunstwerk von hohem Wert und Rang[81])."

Es liegt uns fern, den hohen Rang des Buches herabmindern zu wollen. Die Zergliederung geistiger Gebilde erschöpft sich nicht in der kritischen Arbeit, die in der Auflösung täuschenden Scheins besteht, sondern will die Wirklichkeit, die ihre Bedeutung in sich selber trägt, sichtbar machen. Außer Frage steht, daß dieser ungewöhnlich begabte Autor des 11. Jahrhunderts, an dem dünnen Leitseil der antiken literarischen Tradition seiner Zeit emporstrebend, sich die Aufgabe gestellt hat, nicht bloß zu erzählen wie ein Chronist, sondern als Historiker zu begreifen, was geschehen ist. Der Schlußsatz des Einganges, den er aus seinem Sallust übernahm: daß aus dem Wesen Adalberts „alles begreiflich werden würde", sprach die Absicht programmatisch aus, die dann gegen Ende in Abwehr des Aberglaubens, wonach der Erzbischof durch Zauberkünste von Sinnen gebracht worden wäre, eindeutig im entwicklungsgeschichtlichen Sinne formuliert ist: „Er ist vom rechten Wege zunächst abgeglitten und dann ganz heruntergestürzt" und das durch die gegen ihn gerichteten Aktionen von Feinden und falschen Freunden und seine darauf erfolgten Reaktionen. Aber schon diese beiden Formulierungen weisen, auf die Methode hin angesehen, einen erheblichen Unterschied auf, da die Erklärung des Geschehens das einemal rein in Adalberts Wesen, das andere Mal lediglich in den Umständen gesucht wird, wobei der Psalmvers (18, 26) maßgebend war: „Mit den Heiligen bist du heilig, und mit den Verkehrten bist du verkehrt." Nun gehört beides freilich zusammen und wird von dem Autor auch in der Regel zusammen in Anschlag gebracht. Aber daß er das eine auch ohne das andere hinstellen konnte und zwar in prinzipiellen Äußerungen: das zeigt zum mindesten, wie unklar ihm die grundlegende Bedeutung der Relation von Indivi-

stimmten Stufengang der Entwicklung handelt. Näheres darüber in dem Abschnitt über Seuses Autobiographie.

81) Schmeidler, Hamburg-Bremen usw., a. a. O. S. 121.

duum und Umwelt war. Dazu kommt der unvereinbare Gegensatz zwischen der vorherrschenden Erklärung, daß der Charakter des Mannes sich vom Guten zum Bösen gewandelt habe, und der zwar nur einmal, aber mit starker Emphase vorgebrachten, daß „sein Charakter von Anfang an verderbt" gewesen sei und sich im Laufe der Zeit bis zum Ende seines Lebens hin immer mehr verschlimmert habe. Und was den klar formulierten Gedanken einer allmählichen inneren Wandlung betrifft, so wurde derselbe in der Darstellung gar nicht durchgeführt, da diese, trotz der chronikartigen Anlage des Werkes, sich nicht an die zeitliche Folge der verschiedenen Lebenslagen hielt, sondern von einem abstrakten moralischen Gegensatz ausging, auf dessen zwei Seiten sich die wechselnden Zustände verteilen ließen. So löste sich der Gedanke einer allmählichen Veränderung in den sehr anderen Gedanken eines Umschlagens vom Gutem zum Bösen auf, einen Gedanken, der durch die dem Christen geläufigen Bilder von der Bekehrung, als negatives Gegenstück dazu, eine besondere Überzeugungskraft gehabt haben mag, der aber jedenfalls Raum gab für die Vorstellung von einem göttlichen Strafgericht, das den durch Hochmut verblendeten Prälaten ereilte, als er sich an dem Kirchenschatz vergriff, um die Kosten für die Erweiterung der Grenzen seines Erzbistum aufzubringen[82]).

Das Problem der mittelalterlichen Menschendarstellung, das hier vor uns liegt, wäre leicht gelöst, wenn wir sagen dürften, daß der Autor diese und andere Unstimmigkeiten, die uns bei der Zergliederung seines Werkes in die Augen fallen, gar nicht gesehen habe, weil er in der jeweils vergegenwärtigten Lage aufging und die verschiedenen Seiten dieses eigentümlichen Menschen, die er selber geschildert hat, nicht von innen her zusammenhielt. Und für den eklatantesten Widerspruch, die plötzliche Erklärung, daß Adalberts Charakter von Anfang an verderbt gewesen sei (eine Erklärung, die an das antike Schema von dem Tyrannen erinnert, der sich als solcher im Laufe der Zeit entpuppt), mag das auch zutreffen. Aber wie unzulänglich diese Lösung ist, zeigt der Epilog, wo Magister Adam ausdrücklich die Uneinheitlichkeit (diversitas) des Ganzen heraushebt und als einen Mangel seines Werkes bezeichnet. Nur schrieb er diesen Mangel wie selbstverständlich seinem Objekt (sowie — mit konventioneller Bescheidenheit — seiner ungenügenden rhetorischen

---

82) Vgl. hierzu Studien III, S. 260. — Wie ungerecht der hier von Adam gegen den Erzbischof erhobene Vorwurf ist, zeigt z. B. der Tatenbericht des Abtes Marquard von Fulda (um 1150), der allgemein über die Notlage der Prälaten klagt, die, um die Abgaben an den Königshof und die römische Kurie zu bestreiten, sich gezwungen sahen, „Gefäße und Geräte der Kirche zu verkaufen und die Schmucksachen der Kirche zu zerreißen und zerstreuen." S. u. Abschnitt III, Kap. 1, S. 293.

Kunst) zu, während ihm der Gedanke fern lag, daß die von ihm verwendeten, d. h. unbedenklich aus der literarischen Tradition aufgenommenen begrifflichen Mittel nicht genügten, um die vor ihm liegende Aufgabe zu erfüllen.

Die Aufgabe war, wie wir es ansehen, die Darstellung einer geschichtlichen Persönlichkeit von einer für das Mittelalter ganz „ungewöhnlich energisch ausgebildeten Individualität[83])". Und in gewisser Weise hat Magister Adam diese Aufgabe auch gelöst. Denn aus den Beschreibungen, die dieser ausgezeichnete Beobachter von dem Verhalten des großen Mannes in verschiedenen Lagen und Zeiten gibt, sowie aus seiner Erzählung der von ihm selbst miterlebten Vorgänge gewinnen wir — dieser Ruhm bleibt unbestritten — eine volle Anschauung von dieser eigentümlichen Persönlichkeit, und zwar bei genauerem Zusehen gerade von ihrer Einheit und Selbigkeit durch die wechselvollen Lagen eines tatenreichen Lebens hin. An diesem für die Auffassung der Individualität entscheidenden Punkte befinden wir uns im Widerspruch mit dem Autor, der eben das leugnet, was uns aus seiner Darstellung hervorzugehen scheint. Aber wie in der Regel das, was uns an einem andern befremdet, recht besehen, ein Schlüssel zu dessen eigenem Wesen wird, so führt uns dieser Widerspruch tiefer in das Mittelalter hinein. Denn wenn wir recht sehen, fällt hier auseinander, was für uns, die wir einen andern Menschen zu verstehen suchen, von Grund aus zusammengeht: das Erfassen der Einheit seines Wesens und das Begreifen seiner verschiedenen Lebensäußerungen. Und daß dies beides auseinanderfällt, braucht uns nicht zu verwundern. Denn, um die Einheit der Persönlichkeit zu erfassen, dazu bedurfte es der Wertschätzung der menschlichen Individualität, und für diese war hier, wo das Eigentümliche mit dem Abnormen gleichgesetzt wurde, kein Boden vorhanden, während traditionelle Moralbegriffe wie Hochmut, Ruhmsucht, Charakterschwäche, Unbeherrschtheit, Maßlosigkeit den unbegriffenen Raum füllten. Daß aber diese geläufigen moralischen oder religiösen Kategorien in Funktion traten, dafür war wiederum nicht, wenigstens nicht primär, das erkenntnismäßige Interesse an diesem unbegreiflichen Menschen, sondern das politische an der provinziellen Kirchengeschichte maßgebend; solange die weltliche Kraftbetätigung des Erzbischofs für seine Diözese vorteilhaft war, schwieg die Kritik angesichts seiner Fehler, um dann, als der Erfolg sich ins Gegenteil verkehrte, um so rückhaltloser aufzutreten bis zur Leugnung alles Guten an ihm. Dieser Wechsel des Urteils liegt, wie wir sahen, zugrunde, wo die unglückliche Wendung des Schicksals auf den Charakterwandel des verantwortlichen

[83]) Dehio a. a. O. I, 178.

Mannes zurückgeführt wird. Unverwischbar wie der Eindruck seiner starken Persönlichkeit doch war, wurde seine eigentümliche Erscheinung von dem ihm nahestehenden Geschichtsschreiber, der liebevoll, ängstlich, vielleicht auch nicht ohne Grauen zu ihm aufgesehen hatte, wohl festgehalten und damit auch die Einheit seines Wesens dargestellt, aber eben nur soweit, als dieselbe sich in der Sphäre der Erscheinung, phänotypisch, darbot, während der individuelle Kern der Persönlichkeit beim Zugriff auf ihn auseinanderfiel. Und das war kein bloßes Unvermögen des geistlichen Autors, sondern die mittelalterliche Schranke der Auffassung der Persönlichkeit macht sich hier geltend. Denn um die Persönlichkeit in ihrem eigenen Stand zu erfassen, dazu bedarf es der objektivierenden Distanz des Blicks, die hier gerade bei der Auffassung und Darstellung des Selbsterlebten fehlte. Nicht von fern, sondern aus der Nähe gesehen, verbleibt der Gehalt der Aussagen mit der jeweils vor Augen stehenden Situation verhaftet, während das Urteil sich zum Generellen hin bewegte.

Ein Beispiel dafür gibt der starke, aber mehrdeutige Zug, der aus den Beschreibungen von Adalberts Charakter besonders klar hervorspringt: sein Wille zur Größe. Diesen Grundzug machte der Erzähler an Adalberts Handlungen in verschiedenen Situationen und zeitlichen Umständen anschaulich, während er ihn jeweils verschieden beurteilte, und diese je nach Zeit und Lage wechselnden Urteile ließ er unverbunden nebeneinander stehen. Wir erinnern noch einmal an die Schilderung der glanzvoll tönenden katholischen Gottesdienste in Hamburg, wo wir bemerkten, mit welcher Begeisterung, also in emotionaler Aussageweise, der Domherr diese Großartigkeit des Erzbischofs aufnahm, im Hinblick auf ihren Effekt für das Gedeihen der Missionsarbeit. Dann umgekehrt im Hinblick auf die Ärmlichkeit und Bedrücktheit seiner Kirche das Urteil, daß „sein hochstrebender Geist im Kampf mit der Natur des Landes lag", eine Handlungsweise, die dem Beurteiler als eine an Wahnsinn grenzende Überheblichkeit erschien. Und dann zuletzt, nach Adalberts Rehabilitierung, nimmt er diesen Wesenszug wieder positiv und spricht von seiner führenden Stellung im Reich als dem Ort, „wo er seine Seelengröße zeigen konnte[84])". An diesem Beispiel dürfte klar werden, daß hier die sinnlich-anschauliche Erscheinung der Individualität — die keineswegs etwas bloß Oberflächiges ist, sondern der Schicht des praktischen und emotionalen Lebensverhaltens angehört — und das Erfassen ihrer Einheit, kurz das Gewahren und das Urteilen wesentlich von einander gesondert sind. Insofern treffen wir hier auf einen ähnlichen Sachverhalt wie den, der sich uns im Bereich der Autobiographie bei Bischof Rathers Selbstdarstellungen

[84]) Adam 3, 27. 37. 60.

ergab, wo auch die eindrucksvolle Zeichnung der Individualität im Phänomenalen verblieb, während bei der Selbstbeurteilung die konventionellen moralisch-religiösen Kategorien maßgebend waren[85]). An zwei ungemein verschiedenen, um ein Jahrhundert auseinanderliegenden Höhepunkten der Persönlichkeitsschilderung gewonnen, bestätigen diese Ereignisse einander. Magister Adams Buch möchten wir eher als mit dem „abgeschlossenen und fein abgewogenen Ganzen" eines biographischen Kunstwerks[86]) mit einer mittelalterlichen Bildertafel vergleichen, auf der eine Persönlichkeit der Geschichte oder Sage in verschiedenen Lagen des Lebens verschiedentlich dargestellt ist, nur daß statt des zusammenhaltenden Goldgrundes hier das weit weniger haltbare Schema traditioneller Wertbegriffe fungiert.

Die Persönlichkeit des Erzbischofs Adalbert aber, um die es uns ebenso zu tun ist wie um die Kunst des mittelalterlichen Geschichtsschreibers, dürfte, wenn das Gerüst der herkömmlichen ethischen und religiösen Kategorien abgetragen wird, erst recht die ihr eigene Gestalt zeigen. Ob diese Gestalt ein spezifisch mittelalterliches Gepräge oder vielleicht doch eine eigene persönliche Mitte hatte, ist die Frage. Es bedarf kaum einer allzu großen historischen Phantasie, um aus der Fülle von lebenswahren Zügen, die Magister Adam festgehalten hat, und dem in andern zeitgenössischen Quellen überlieferten Stoff ein überzeugendes Gesicht des Mannes zusammenzufügen. Und wenn dies Gesicht scharfe Kontraste zeigt, wie den Edelmut und die Grausamkeit, das Verlangen nach möglichst großer Erweiterung des Bereiches der eigenen geistlichen Machtgewalt seines „Kirchenstaates" und die Sehnsucht nach dem Märtyrertod, die impetuose Leidenschaftlichkeit seiner Aktionen und Reaktionen und die reflektierte, bis zum Sarkasmus zugespitzte Bewußtheit, mit der er sein Handeln auf Maximen gründete — als ob er seine staatsmännische Wirksamkeit im Dienste seines Königs, seine Freigebigkeit, seine Gastlichkeit, sowie seine nach altrömischem Muster nach der goldenen Regel Vergils geleitete Diplomatie prinzipiell und nicht nur aus innerem Antrieb ausübte —, wenn diese Kontraste offensichtlich sind, so braucht das der Einheit seiner Persönlichkeit keinen Eintrag zu tun; hat doch ein sehr religiöser deutscher Staatsmann des 19. Jahrhunderts, dem man die unausgeglichenen Gegensätze seines naturstarken Wesens vorhielt, die entwaffnende Gegenfrage gestellt: Warum sollte ich harmonisch sein? Aber so weit diese andersartige, mit dem antiken sowohl wie hochmittelalterlichen Ideal von Maß und Harmonie nicht faßbare Gestalt der Per-

[85]) Vgl. Bd. II, S. 630 ff.
[86]) Schmeidler a. a. O. S. 121.

sönlichkeit aus der Darstellung, die wir zu zergliedern suchten, hervorscheint, ähnelt sie in bedenklichem Maße dem Bild, das man sich von einem Gewaltherrscher zu machen pflegt. Ist sie dadurch den Schranken der mittelalterlichen Persönlichkeitsbildung enthoben? und ein Zeugnis dafür, daß der Mensch „im Mittelalter geistig nicht mehr und nicht weniger kollektiv gebunden war als in früheren und in späteren Epochen[87])"? Es könnte so scheinen. Doch dieser Schein mag sich daraus erklären, daß gerade der Typus des Machtmenschen in den verschiedenen Zeiten gleichartig wiederkehrt — weil er der primitiven, naturwüchsigen Dynamik der Persönlichkeit nahebleibt, die in die heroische, d. h. unbekümmert kriegerische Frühzeit der Völker zurückreicht.

[87]) So Fr. Weigle, DA. Bd. 72 (1956) S. 295.

ZWEITES KAPITEL

Die Lebenserinnerungen des Erzbischofs Anselm von Canterbury und ihre hagiographische Bearbeitung

Wenn wir uns von dem Bilde des Erzbischofs Adalbert zu dem des hl. Anselm (1033-1109) wenden, empfinden wir durch den Kontrast den Nimbus dieses Heiligen besonders stark. Hier ist erfüllt, was dort vermißt wurde: die harmonische Ausgeglichenheit, die Ruhe des Gemüts. Wie Wolfram von den Steinen in seinem mit Anselm beginnenden Buch vom „Heiligen Geist des Mittelalters" diesen Grundzug seines Wesens gekennzeichnet hat: „Es gibt wenige Gestalten von so fester innerer Freiheit, von so bezauberndem Gleichmaß[88])." Und so ist auch die Schilderung seiner Persönlichkeit, die sein Schüler und treuer Gefährte Eadmer unter dem Titel: „Vom Leben und der Lebensführung des Erzbischofs Anselm von Canterbury" in über hundert, auf zwei „Bücher" verteilten Kapiteln, gegeben hat[89]), von einer einheitlichen Gesamtanschauung seines Wesens getragen, die, klar und einfach wie sie ist, von dem Autor auch kurz und bündig ausgesprochen wird: „In Gott ruhend, blieb er immer sich selber gleich[90])." An Augustins Wort von der Ruhe des Herzens erinnernd[91]), ist diese Anschauung jedoch nicht, oder wenigstens nur teilweise, durch ein feststehendes Heiligenideal bestimmt; im wesentlichen hat der Biograph sie aus seinem vertrauten Umgang mit Anselm geschöpft, der alsbald nach dessen Erhebung zum Erzbischof von Canterbury (1093) begann und durch anderthalb Jahrzehnte hin dauerte; hier wirkt sich vollends der für das Gelingen einer Biographie grundlegende Lebensbezug aus, auf den wir zuletzt noch wieder bei Adam von Bremen hinwiesen.

Eadmer, an 30 Jahre jünger als sein Meister, konnte sich dessen rühmen, daß er „in vielen Dingen sein Herz kannte[92])", und er hat diese vertraute Kenntnis in seiner Biographie mit methodischem Bewußtsein

---

[88]) v. d. Steinen, MA S. 8.

[89]) De vita et conversatione Anselmi archiepiscopi Cantuariensis, autore Eadmero, ed. M. Rule, in den Rolls Series (Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores) vol. 81 (1881) p. 305-428. Eine schöne deutsche (etwas gekürzte) Übersetzung von dem Germanisten Günther Müller: Das Leben des hl. Anselm von Canterbury, beschrieben von seinem Schüler und unzertrennlichen Begleiter, dem Mönch Eadmer (München 1923). Diese Übersetzung ist indes nur an den Stellen übernommen, wo das angemerkt ist.

[90]) Ebenda I, 21, S. 337 (gelegentlich einer schweren Krankheit): Sed ipse in Deo semper idem existens . . . (bei Müller S. 44).

[91]) Vgl. Bd. I, 649 (Augustin Conf. I, 1 und X, 28).

[92]) Nos qui cor ejus in hoc et in multis agnovimus . . ., Eadmer in Rolls Series a. a. O. S. 126 (Historia Novorum, s. u. Anm. 95).

verwertet, indem er, wie er selber vermerkt, „in dies Büchlein gelegentlich Worte Anselms einfügte, so wie es der Gang der Erzählung in der Reihenfolge der Ereignisse erforderlich machte. „Denn", so fügt er dazu,

„man kann, wie mir scheint, zur vollen Kenntnis der inneren Ordnung (institutio) seines Lebens nicht gelangen, wenn zwar von seinen Taten berichtet, aber verschwiegen würde, wer und wie er im Gespräch war[93])."

Und noch mehr. Er hatte für die frühere, von ihm nicht miterlebte Zeit von Anselms Leben Aufzeichnungen zur Hand, die auf Erzählungen von diesem selber beruhten, ja diese Aufzeichnungen bildeten den Grundstock des ganzen Buches. Wir werden auf diesen autobiographischen Kern, auf den wir schon hinwiesen, noch zurückkommen. Vorerst geht es uns nur im allgemeinen um den Rang des Büchleins: daß wir hier eine Heiligen-Biographie vor uns haben, die man den beiden griechischen Hauptwerken der Gattung an die Seite stellen darf, Athanasius' Leben des Antonius, des altchristlichen Wüstenheiligen (um 350), und der Biographie des byzantinischen Mystikers Symeon, die einer seiner Jünger verfaßt hat (um 1040)[94]). Trotz dieses hohen Ranges erhebt sich auch diesem Werk gegenüber die Frage, mit der wir uns der mittellateinischen Biographik zuwandten: ob und wie weit hier eine einheitliche Auffassung der Persönlichkeit eines individuellen Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Betätigung erreicht ist.

Diese Frage erhebt sich hier von vornherein; Eadmers Werk erschöpft sich nicht in Anselms Biographie; es gehört zu ihm noch eine andere, dreimal so umfangreiche Schrift, in der man nach ihrem Titel: „Geschichte der Neuerungen in England[95])" eine Art Zeitgeschichte vermuten möchte, die aber lediglich von Anselms Episkopat (1093-1109) handelt, genauer von dem Konflikt, in den er als Primas von England mit den jungen normannischen Herrschern des Landes, den Söhnen und Nachfolgern Wilhelms des Eroberers, verwickelt wurde. In dem Investiturstreit, von dem damals bei den verschiedenen germanisch-romanischen Völkern nördlich der Alpen die ganze, erst noch im Aufbau begriffene eigeneuropäische Ordnung des politischen wie des geistigen Lebens erschüttert wurde, kam es in England zu einer eigenartigen Zuspitzung des Konflikts, da Anselm im Gegensatz zu dem einheimischen Klerus die neuen Rechtsansprüche der römisch-katholischen Kirche mit hartnäckiger Festigkeit vertrat. Die Folge war, daß er, kaum vier Jahre im Amt, England verlassen mußte (1097). Und dieses Schicksal wiederholte sich, als er nach dem plötzlichen Tode des „Tyrannen", der ihn vertrieben hatte, auf seinen

[93]) . . . quis vel qualis fuerit in sermone taceatur, vita I c. 21, ib. S. 339.
[94]) Vgl. B. II, S. 462 f.
[95]) Eadmeri Historia Novorum in Anglia, in Rolls Series a. a. O. S. 1-302.

Posten zurückgekehrt war (1100). Der Investiturstreit ging unter dem neuen König, Heinrich I., weiter und führte zu der nochmaligen Verbannung des nunmehr Siebzigjährigen (1103). Erst als ein Kompromiß zwischen dem König und der römischen Kurie zustande kam, konnte er seine hohe Stellung wieder einnehmen (1106) — für die wenigen Jahre, die er noch zu leben hatte. Stürmisch bewegt, voller Wechselfälle, wie diese Zeit seines Episkopats war, ist sie wohl vergleichbar mit der hinauf und hinab und wieder empor führenden Lebensbahn Adalberts von Bremen, und auch die äußere Form, in der sie von Eadmer dargestellt ist als eine Epoche der nationalen politischen Geschichte, erinnert an Magister Adams Darstellung des großen deutschen Prälaten, die das Hauptstück einer provinziellen Kirchengeschichte bildete. Auch Eadmer hat die erregenden politischen Ereignisse, von denen er zu erzählen hatte, als ein Beteiligter miterlebt. Er gehörte während dieser ganzen Zeit zu der nächsten Umgebung des Erzbischofs, hat dessen Verhandlungen mit dem König als Augenzeuge beigewohnt, wichtige Schriftstücke aufbewahrt, hat manche wohl auch selber im Auftrage des Erzbischofs abgefaßt, und er hat ihn dann in die Verbannung begleitet als sein Beichtiger und Sekretär zugleich, „immer bereit zu seinem Dienst", wie er es gelegentlich ausdrückt[96]). So hat sein zeitgeschichtliches Werk noch mehr als das des Bremer Chronisten den Charakter von Memoiren.

Er war zum Memoirenschreiber prädestiniert, nach einem Selbstzeugnis zu urteilen, das er in einem der vielen Exkurse, die sein Geschichtswerk anschwellen ließen, eingeflochten hat:

„Von Kindesbeinen an war dies immer meine Art, Neues, das irgendwie, aber vor allem in den kirchlichen Dingen vorkam, aufmerksam zu beobachten und im Gedächtnis festzuhalten[97])."

Das partikulare Geschichtswerk, in dem Anselm als Träger der kirchenpolitischen Aktionen erscheint, ging solchermaßen aus Eadmers eigenem Antrieb hervor und machte augenscheinlich, zum mindesten dem Volumen nach, sein hauptsächliches Anliegen aus. Aber damit nicht zufrieden, hat er daneben die förmliche Biographie des Heiligen gestellt, an der unser menschliches Interesse haftet. So legte sich ihm die Gesamtanschauung, die er von der Persönlichkeit des Heiligen hatte, in die zwei Aspekte auseinander, die er je für sich in einem besonderen Werk zur Darstellung brachte; aber er hat dann diese beiden verschiedenen Schriften ausdrücklich in Beziehung zu einander gesetzt. In dem Vorwort zu der Biographie, die die Zeit des Episkopats mitumfaßt, erklärt er sich

[96]) Historia a. a. O. S. 95, 107 u. a.
[97]) Ebenda S. 107.

darüber in einem wohlgesetzten Passus, an die historisch-politische Schrift anknüpfend:

„Da wir in unsern Tagen viele, unsern Vorfahren unbekannte Veränderungen der Dinge in England haben eintreten und festen Fuß fassen sehen, haben wir einiges davon durch die Schrift dem Gedächtnis überliefert, damit der Nachwelt die Kenntnis dieser Veränderungen nicht völlig verloren gehe. Aber da dieses Werk sich hauptsächlich damit befaßt, die Vorgänge zwischen den Königen von England und dem Erzbischof Anselm von Canterbury in unerschütterlicher Wahrheit zu schildern . . ., und in ihm nichts von dem enthalten ist, was Anselms eigene Lebensführung und Geistesart[98]) oder auch die von ihm zu berichtenden Wunder betrifft, so habe ich mich durch die Bitten einiger meiner Freunde dazu bestimmen lassen, so wie die Schilderung jener bekannten Dinge für die Nachwelt auch die Darstellung dieser unbekannten für die gegenwärtigen sowohl wie für die künftigen Leser zu unternehmen . . . Das Werk, das betitelt ist: ‚Vom Leben und der Lebensführung des Erzbischofs Anselm von Canterbury' habe ich daher mit Gottes Beistand so einzurichten gesucht, daß es, obwohl das andere vorgenannte Werk zum größten Teil vom Verhalten eben desselben Mannes handelt, trotzdem für sein Teil eine förmliche, so klar zusammenhängende Erzählung darbietet, daß es, um verstanden zu werden, ebensowenig des andern wie jenes des vorliegenden Werkes bedarf. Aber für die, die die Handlungen (actus) des Mannes voll und ganz wissen wollen, sei erklärt, daß dazu weder dieses Werk ohne jenes noch jenes ohne dieses genügt."

In dieser umständlichen Auseinandersetzung tritt uns in neuer Form das alte Problem des Verhältnisses der vita activa und der vita contemplativa entgegen, das uns auf unserm Wege seit der Zeit der Kirchenväter begleitet hat, wo die Verbindung von mönchischer Weltentsagung und hierarchischer Wirksamkeit zu einem charakteristischen Zug der christlichen Lebensform geworden war. Damals spiegelte sich diese Zweiseitigkeit im autobiographischen Schrifttum bei Gregor von Nazianz, dessen dichterische Selbstdarstellung einerseits aus den Kirchenkämpfen hervorging und sie zum Gegenstand nahm, als er die politische Welt hinter sich gelassen hatte, anderseits von der Innerlichkeit des religiösen Menschen Zeugnis gab, der, in die Einsamkeit zurückgekehrt, allein nach Gott und der Seele fragte[99]). Anselm hat als der Theolog, der er war, ein Theolog von Gottes Gnaden, eine den Kirchenvätern vergleichbare Stellung in der katholischen Christenheit, der Vater der Scholastik, wie man ihn zu nennen pflegt, ein glaubensstarker Denker, dessen kristallklare Schriften zu den Grundwerken der christlichen Theologie gehören. Aber auch die Rolle, die er als Primas von England in dem Lande seiner Wahl in dem allgemeinen zeitgeschichtlichen Geschehen gespielt hat, das in der Aufrichtung der damals noch neuen, spezifisch mittelalterlichen hierarchischen Ordnung bestand, gehört mit zu seiner Erscheinung. Wie sehr

---

[98]) quod ad privatam conversationem vel ad morum ipsius Anselmi qualitatem pertinet, Vita a. a. O. S. 313.

[99]) Vgl. Band I, 619 f.

sein Biograph sich der epochalen Bedeutung dieser „neuen" Dinge bewußt war, und damit zugleich ihrer Bedeutung für das Verständnis der Persönlichkeit Anselms, geht aus seinem Hauptwerk, das diesem Gegenstand gewidmet ist, ebenso wie aus dem Vorwort, das wir anführten, hervor. Aber auch die Biographie selber ist dementsprechend gegliedert: Sie zerfällt in zwei „Bücher", von denen das eine die Zeit vor Anselms Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, das andere, erheblich längere, die Zeit danach behandelt. Inhaltlich verschieden, wie die beiden durch diesen Einschnitt getrennten Teile sind, gibt der erste uns ein Bild davon, wie der aus hochadligem Geschlecht stammende Jüngling sich zu seinen Zielen hindurchfand, die in der theologischen Denkarbeit und Lehrtätigkeit im Sinne des Benediktinerordens lagen, während der zweite Teil uns in die Nöte hineinblicken läßt, die aus der Verbindung des kontemplativen Lebens mit dem kirchenpolitischen Kampf entsprangen, den Amselm als eine ihm von Gott auferlegte „neue, ihm ungewohnte Art des Gottesdienstes" auf sich genommen hatte[100]).

Daß Eadmer die hierarchische Position des heiligen Mannes in der Biographie mit zur Darstellung brachte, zeichnet seine Schrift gegenüber dem herkömmlichen Verfahren dieser in den Klöstern gepflegten Art von Lebensbeschreibungen aus; denn in ihnen ist, wie man allgemein wenigstens für die deutschen Schriften der Art aus jener Zeit festgestellt hat, „von der vielfach so umfassenden politischen Tätigkeit des Helden kaum je die Rede[101])." Diese Erweiterung des biographischen Themas aber kam durch den Zufall zustande, daß der Verfasser, obwohl ein Mönch, mit Neubegier in die politische Welt blickte und so neben der Biographie ein kirchengeschichtliches Memoirenwerk in Angriff nahm. Aus diesem Werk, das, wie in den kirchlichen Ortsgeschichten üblich, mit dem Regierungsantritt des Prälaten begann, ist das zweite „Buch" der Biographie zum weitaus größten Teil zusammengestellt[102]), wobei der historische Stoff unter Verkürzung auf etwa ein Viertel des Umfangs und Abstreifung der herkömmlichen Rhetorik auf die Person des Akteurs statt auf die urkundlich belegten Aktionen zugeschnitten ist. Dagegen geht das erste „Buch" im wesentlichen auf autobiographische Mitteilungen von Anselm selbst zurück, und diesem Umstand verdankt diese Heiligen-Biographie ihren originalen Charakter, durch den sie den hervorragendsten Produkten der Gattung ebenbürtig ist. Wir bekommen hier einen

[100]) Historia Novorum a. a. O. S. 42, Abs. 1.
[101]) Vgl. R. Teuffel, individuelle Persönlichkeitsschilderung usw. a. a. O. S. 69 ff.
[102]) Im Text der Biographie wird mehrfach ausdrücklich auf das historische Werk und die dort gegebene Einzeldarstellung verwiesen; außer im Vorwort z. B. II, 20, S. 380 und II, 50, S. 405.

wahren Heiligen als den Menschen zu sehen, der er war und als den er sich selber sah, während wir zugleich mit ansehen, wie seine Gestalt schon im Laufe seines Lebens von seiner nächsten Umgebung zu dem typischen Heiligenbild vergoldet wurde, das sein Biograph hinzustellen sich bemühte. Zwischen dieser hagiographischen Schale und dem autobiographischen Kern vermittelt der memoirenhafte Zug der Darstellung, der den Verfasser dazu instand setzte, den heiligen Mann so zu erblicken, wie er leibte und lebte. Und auf diesem Zusammenhang beruht, wie uns scheinen will, die einheitliche Auffassung der Persönlichkeit, die die verschiedenen, durch den Gegensatz von Aktion und Kontemplation bestimmten Aspekte derselben zusammenhält und der Schrift die innere Geschlossenheit verleiht, die sie vor dem vergleichbaren Werk des Bremer Geschichtschreibers voraus hat. Bei diesem zentralen Punkt setzen wir ein.

1

Im Epilog der Biographie, der wie die Vorrede der gegebene Ort für persönliche Bemerkungen des Autors war, äußert sich Eadmer im Verfolg der üblichen Versicherungen über die Zuverlässigkeit des historischen Berichts unverhofft über den uns angehenden Sachverhalt.

„Den Inhalt des ersten Buches habe ich zum größten Teil aus eigenen Worten von Vater Anselm zusammengestellt. Er pflegte nämlich bisweilen bei der Unterhaltung, ein ungemein liebenswürdiger Mensch wie er war, neben den Aussprüchen, die er tat, wie zum Spiel in der Erwartung, daß die Zuhörer es so aufnehmen würden, wie es gemeint war, in schlichter Weise zu erzählen, was er als Knabe, was als Jüngling getrieben habe, was vor dem Empfang des Mönchsgewandes, was danach, was als Prior, was als Abt[103]).“

Das tat er, wenn wir recht berichtet sind[104]), in den Jahren der Verbannung, in denen er zuweilen, von geistlichen Würdenträgern mit ehrerbietiger Gastlichkeit aufgenommen, einige Monate lang zur Ruhe kam, wie ehedem in seinem Kloster zu Bec, so daß er auch an seinen theologischen Schriften weiterarbeiten konnte. Eine solche Zeit dürfte es gewesen sein[105]), in der Eadmer heimlich die Aufzeichnungen machte, von denen er im letzten Kapitel der Biographie folgendermaßen erzählt:

„Ich hatte das Werk gerade in Angriff genommen und das auf Wachstafeln Aufgezeichnete bereits zum großen Teil auf Pergament übertragen, als eines Tages Vater Anselm unversehens zu mir kam und fragte, was ich da abgefaßt hätte und kopierte. Ich hätte ihm die Sache sehr viel lieber verschwiegen als verraten, aber er gebot mir, entweder ihm zu zeigen, was ich geschrieben hatte, oder von meinem Vorhaben ab-

[103]) Vita II, 71, a. a. O. S. 421. (In G. Müllers Übersetzung nicht aufgenommen).
[104]) Vgl. M. Rule in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Vita a. a. O. S. LXVI ff.
[105]) Nach M. Rule (ebenda) war es die Zeit im Sommer 1104, die Anselm, von Lyon kommend, bei dem Abt Hugo von Cluny verbrachte.

zulassen und etwas anderes vorzunehmen. Da er mir schon manchmal beim Schriftwerk geholfen und es verbessert hatte, gehorchte ich gern in der Hoffnung, er würde mit der ihm eigenen Freundlichkeit korrigieren, was zu korrigieren war, und das, was anderswo hingehörte, an den richtigen Platz stellen. Und ich wurde in meiner Erwartung auch nicht getäuscht. Denn in dem vorliegenden Büchlein verbesserte er einiges, strich manches oder stellte es um, und wieder anderes fand seine Billigung. Das freute mich von Herzen, und ich rühmte mich insgeheim vielleicht mehr als recht, mein Büchlein durch eine so große Autorität gestützt zu sehen; da beschied mich der Erzbischof wenige Tage nach der Korrektur des Werkes zu sich und befahl mir, die Quaternen[106]), auf denen ich es niedergeschrieben hatte, zu vernichten, da er sich dessen nicht für würdig hielt, daß sein Lob durch ein Schriftdenkmal auf die Nachwelt käme und von ihr festgehalten würde. Das fiel mir freilich schwer. Da ich nun nicht wagte, dem Befehl gegenüber ganz und gar ungehorsam zu sein, aber auch nicht wollte, daß das von mir mit vieler Mühe zustandegebrachte Werk völlig verloren ginge, vernichtete ich die Quaternen so, wie er es gesagt hatte, aber erst nachdem ich das Geschriebene auf andere Quaternen übertragen hatte[107])."

Er gesteht, daß diese Tat „wohl nicht frei von der Sünde des Ungehorsams" war: „denn ich habe seinen Befehl anders ausgeführt, als er ihn, wie ich wußte, gemeint hatte." Er gesteht das in dem letzten Kapitel der Schrift, das er erst längere Zeit nach der Veröffentlichung derselben, als letzten von zahlreichen andern Zusätzen, die er im Laufe der Zeit machte, angefügt hat[108]), um daran die Bitte an die Leser um ihre Fürbitte zu knüpfen, mit der das Buch in der üblichen Weise schließt. Diesem Schlußstück verdanken wir also, daß wir von dem frommen Betrug und damit von dem autobiographischen Charakter wissen, den das Buch ursprünglich hatte. In der Biographie Anselms, die Eadmer, nunmehr Prior von Christ Church zu Canterbury, alsbald nach dem Tode des Erzbischofs veröffentlicht hat (um 1112) und während der folgenden Jahrzehnte noch mehrfach ergänzte, sind diese kostbaren Aufzeichnungen, die zusammen nur 32 weitläufig beschriebene Seiten füllen, in ein literarisches Schriftwerk eingebettet, das teils memoirenhaft, teils typisch hagiographisch, einen verbindenden Text in Form einer fortlaufenden Erzählung liefert; aber sie heben sich deutlich von dieser Arbeit des Schülers ab, so daß man sie herauslösen und für sich betrachten kann. Dann bekommt man einen vollen Eindruck von der schlichten, liebenswürdigen Art, in der Anselm im Kreise von Gleichgesinnten den Schatz seiner Lebenserinnerungen öffnete und so mit schöner Unbefangenheit dem autobiographischen Anliegen Raum gab, das er hinterher, als die typischen Gewissensskrupeln ihn überkamen, als Hoffart von sich wies. In Wahrheit war es etwas sehr anderes als Hochmut oder Ruhmsucht, was ihn zu

106) Quatern ist eine Lage von vier Bogen.
107) Vita II, 72 a. a. O. S. 422 f.
108) In dem vorletzten von den sieben „Stadien der Publikation" der Vita, die M. Rule auf Grund der verschiedenen Handschriften unterscheidet, s. das Vorwort zu seiner Ausgabe a. a. O. S. LXXV.

solchem Sich-Mitteilen trieb; es war eine Äußerung jener „festen inneren Freiheit", die man ihm nachgerühmt hat. Diese Geistesverfassung spiegelt sich in der Form dieser persönlichen Mitteilungen; mit ihnen kommt hier eine ursprüngliche Art von Lebensdarstellung herauf. Ein Vergleich mit dem altchristlichen Vorbild der Heiligenbiographie mag das klarmachen.

In Athanasius' Darstellung des vollkommenen Menschen, als den er den Wüstenheiligen ansah, beginnt die denkwürdige Zeit des Lebens, wie dann in der Regel in den Mönchsbiographien des Mittelalters, erst mit der Abkehr von der Welt, die bei dem Antiochener Antonius unter dem Eindruck des Evangeliums vom reichen Jüngling erfolgte; nach diesem Ereignis der „Bekehrung" beginnt der Weg der Läuterung, der in unausgesetztem Kampf mit den Versuchungen besteht, die den „Gottgeliebten" von außen und von innen bedrohen, mit dem „Geist der Unzucht" vor allem, und stufenweis ansteigend, zur Herzensreinheit führt und damit dem Ziele entgegen, das in der Gottesschau liegt. Denn nur wer reinen Herzens ist, kann nach dem Bibelwort Gott schauen, die Gottesschau selber aber ist erst nach dem Tode, der dem ständigen Kampf ein Ende bereitet, in der jenseitigen Seligkeit erreichbar. In den Jugenderinnerungen Anselms dagegen, die uns sein Biograph überliefert hat, ist es die Reinheit eines einfältigen, kindlich gläubigen Herzens, was uns von vornherein gefangen nimmt, und dadurch ist auch zugleich die Richtung des Lebensganges bestimmt, der hier zur Darstellung kommt. Wie der reiche Jüngling im Evangelium und nach dessen Vorbild der hl. Antonius hat auch er, der aus einem reichbegüterten Adelsgeschlecht stammte, Hab und Gut um der Nachfolge Christi willen hingegeben, aber bei ihm schloß sich diese Entscheidung ohne Bruch an die Wege seiner Jugend an, und das nicht nur, weil er als Christ geboren war, wie die andern Mönche auch, die im Mittelalter von ihrer „Bekehrung" zu erzählen hatten, sondern weil sein geistiges Trachten von früh an in jener Richtung lag. Von seinen Biographen erfahren wir, daß ihn,

„wie er selber zu erzählen pflegte, schon als er noch ein weltliches Leben führte, eine so glühende Nächstenliebe erfüllte, daß er, wo immer er sah, daß einer seiner Standesgenossen weniger besaß als er, von Herzen gern dem Mangel, soviel er konnte, aus seinem Überfluß abhalf."

Eadmer berichtet das in einem der späteren Kapitel[109]), wo er die Uneigennützigkeit rühmt, mit der Anselm, als er in seinem Kloster zum Prior erhoben war, alle äußeren Vorteile oder Vorrechte, die den Oberen zustanden, von sich wies, so daß er manchmal Mangel litt, weil er alles,

[109]) Vita I, 23, S. 342.

was er hatte, den Bedürftigen gab und ihm „schon das bloße Wort: Eigentum einen Schreck einflößte." Etwas Einzigartiges, wie eine solche Selbstlosigkeit es war, brauchte sie doch bei ihm, so erklärt der Biograph, nicht zu verwundern, da er schon vor der Absage an die Welt sich so verhalten hatte wie späterhin gegenüber den andern Klosterbrüdern. Aber aus dem Selbstzeugnis Anselms, das er in diesem Zusammenhang mitteilt, erfahren wir noch mehr über die sittlich-religiöse Richtung des Jünglings; wir erfahren, daß sie prinzipiell begründet war:

„Damals schon lehrte ihn die Vernunft, daß alle Reichtümer der Welt von dem *einen* Vater unser aller zum gemeinsamen Nutzen aller Menschen geschaffen wären und daß nach dem natürlichen Gesetz nichts davon dem einen mehr zustände als dem andern[110])."

Hier haben wir ein Zeugnis — so viel ich weiß, das einzige — dafür, daß Anselm in seiner Jugend von einer geistigen Bewegung ergriffen worden war, in welcher der vom Evangelium ausgehende religiöse Aufschwung, der in jener Zeit auch auf die Laien und insbesondere die aristokratischen Kreise übergriff[111]), mit der von der griechischen Philosophie her fortwirkenden Idee des Naturrechts: der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen verbunden war. Aus dieser geschichtlichen Lage, von der seine Entwicklung ausging, dürfte begreiflich werden, daß Anselm, wie wir noch von ihm hören werden, es geradezu als eine dem Mönchtum gleichwertige Lebensform ansah, in dem Stand, in dem er geboren war, zu verbleiben und als Laie die Adelstugend der Freigebigkeit im Sinne der christlichen Nächstenliebe auszuüben. Dermaßen offen war damals die feudale Gesellschaft, aus der er stammte, wenigstens in der jungen Generation, für die idealen sittlich-religiösen Bestrebungen der Zeit.

Er ist dann doch ins Kloster gegangen, noch keine 30 Jahre alt. Aber auch im Mönchsgewand zeigt er eine sehr andere Physiognomie als der altchristliche Wüstenheilige und auch als der byzantinische Mystiker: nicht die des Asketen, so hart auch die Kasteiungen waren, die er sich auferlegte, und auch nicht die des Visionärs, so inständig er auch beflissen war, schon in diesem Leben in die „göttlichen Geheimnisse" einzudringen. Sein Weg, sie zu erschließen, war weniger das schauende Denken als der scharfe, diskursiv denkende Verstand. Juristisch geschult, war dieser Benediktinermönch, an dessen Namen man den Anfang der Philosophie im katholischen Mittelalter zu knüpfen pflegt, dann aber auch imstande, ein strenger, unbeugsamer Hierarch zu werden, als er, widerstrebend genug, dem Ruf folgte, der den Sechzigjährigen aus der stillen geistigen

110) . . . et secundum naturalem legem nihil rerum magis ad hunc quam ad istum pertinere, ebenda.

111) Vgl. oben Einleitung S. 45.

Wirksamkeit, die er drei Jahrzehnte lang von seinem Kloster aus entfaltet hatte, herausriß, um ihn mitten in die kirchenpolitischen Kämpfe des in der Gestaltung begriffenen neuen Zeitalters hineinzustellen. Und dieser Mann, der als Theolog über seine Zeit hinauswirkte und durch einen ingeniösen Gedanken, den Versuch eines Gottesbeweises aus reiner Vernunft, Weltruhm gewann, blickt uns in dem Selbstbildnis, das in seiner Biographie aufbewahrt ist, mit frommen Kinderaugen an. Charakteristisch für die Einstellung und Haltung des Denkens, in der er, ein hochbetagter geistlicher Würdenträger, sich über sich selbst und den Gang seines Lebens zu äußern pflegte, war die einfache Erzählung, mit der er „gleichsam spielend" die Anwesenden unterhielt, wie Eadmer, der mit dabei war, es faßte: mit fröhlichem Herzen auf die Vergangenheit zurückblickend. Auch hier dürfte es die elementare Glaubensfestigkeit sein, was der Rückschau auf das eigene Leben die heitere, überlegene Aufrichtigkeit und unbefangene Natürlichkeit gab.

Es ist eine einheitliche Rückschau, aber sie besteht aus einer Reihe einzelner Geschichten, von denen man sich wohl vorstellen kann, daß Anselm sie ab und an zum Besten gab. Nur etwa zehn sind in der ursprünglichen Fassung erhalten, die meisten von ihnen so kurz, daß sie nur etwa dreißig Zeilen im Druck füllen, aber es sind keine bloßen Anekdoten[112]), die man um der Pointe willen erzählt und die, an sich nur etwas Beiläufiges, höchstens ein Schlaglicht auf das Wesentliche, von dem die Rede ist, werfen, sondern runde Lebensbilder; sie bringen Geschehnisse, die sich als bedeutsam aus dem Ablauf des Lebens heraushoben, je für sich als ein in sich geschlossenes Teilstück desselben zur Darstellung. Rein formal angesehen, haben wir hier eine natürliche Art der Lebenserinnerungen vor uns, die von der Anekdote bis zur novellistischen oder dramatischen Erzählung reicht und sich dahin kennzeichnen läßt, daß der individuelle Lebenszusammenhang, statt als Ganzes im Blick zu stehen, sich in relativ selbständige Teile auflöst, die ihre Bedeutung in sich tragen und daher für sich darstellbar sind. Eadmer hat diese Darstellungsweise in seinem biographischen Werk festgehalten und weiter durchgeführt: jedes der 107 Kapitel, aus denen es besteht, hat er mit einer Überschrift versehen und diese zu einem Inhaltsverzeichnis zusammengestellt, das dem Text vorangeht[113]). Weit verbreitet, wie eine solche analytische Darstellungsform, wie wir sie nennen mögen, im menschlichen Lebensverkehr ist, wird sie

112) So faßt es der Herausgeber M. Rule a. a. O. S. LXX: the florilegium of anecdotes which Eadmer submitted to Anselm's inspection.

113) Vita a. a. O. S. 305-312. Nach Rule, Preface S. LXV, ist das Inhaltsverzeichnis erst bei der letzten Ausgabe hinzugekommen. In Eadmers historischem Werk findet sich keine solche Kapitel-Einteilung.

uns auch noch weiter im autobiographischen Schrifttum begegnen; als ein Ansatz zur Autobiographie aber stellt uns diese einfache Form vor die Frage, wie die vorgängigen Teile zum Ganzen eines Lebensbildes verbunden sind. Darauf bekommen wir in den verschiedenen Zeiten eine verschiedene Antwort. Im vollendeten Hochmittelalter wird sich uns zeigen, daß die Verbindung zwischen den Teilen durchaus nicht so, wie es uns als das Natürliche erscheint, durch deren Einordnung in den realen zeitlichen Zusammenhang der Lebensgeschichte des Individuums geschieht, sondern es greifen dort ideale Formen des Lebensganges, die konventionell feststanden, sinngebend ein. Demgegenüber ist es besonders bemerkenswert, daß Anselm in natürlicher Weise von seiner Kindheit und seiner Jugend sowie von seiner Lebensweise als Mönch, als Prior und als Abt „zu erzählen pflegte" und daß er diesen zeitlichen Zusammenhang bei der Anordnung von Eadmers Aufzeichnungen wahrte. Insofern bietet sich uns hier ein Analogon dar zu der gleichzeitig entstandenen, aber inhaltlich sehr andersartigen Autobiographie seines Schülers Abt Guibertus, an der uns die Gliederung nach den Lebensaltern als etwas im Mittelalter Neues auffiel.

Es entspricht dieser natürlichen Einstellung, daß die Erzählung mit einem Kapitel über die Eltern des Heiligen beginnt — damit man wisse, „aus welcher Wurzel", wie Eadmer es ausdrückt, „der glänzende Sproß hervorgegangen" ist. Wir erfahren hier sogar den Eigennamen sowohl des Vaters wie der Mutter (Gundulf und Ermenburg), was etwas in dieser Art Literatur ganz Vereinzeltes ist; selbst Augustin nannte nur Monika mit Namen. Man kann daraus die Ungezwungenheit der Erzählung und ihren Unterschied von einer literarisch konzipierten Darstellung ersehen. Vermutlich hat Anselm sich auch über das hochadlige Geschlecht, aus dem er von Mutters wie von Vaters Seite her stammte, des Näheren geäußert, aber im Text ließ er nur allgemeine Angaben darüber stehn[114]), so wie über den in Aosta, dem Grenzland zwischen Burgund und der Lombardei, gelegenen Stammsitz. Dazu kommen kurze Charakteristiken der beiden; der Vater „dem weltlichen Leben ergeben" und so sorglos oder leichtsinnig, daß er von manchen „nicht nur für freigebig und wohltätig, sondern für einen Verschwender und Vergeuder gehalten wurde." Dagegen die Mutter fromm und rechtschaffen, bei aller Gebefreudigkeit haushälterisch und von „untadeligem, allzeit gleichmäßigen Wesen", das der Sohn mit warmen Worten lobt; sie füllte, so heißt es prägnant, das Amt der „bona mater familias" aus. Dieser Gegensatz zwischen den

114) Die Mutter stammte wahrscheinlich aus burgundischem Königsgeschlecht; Anselm dürfte diese Notiz gestrichen haben, vgl. Rule a. a. O. S. LXX.

Eltern und die Anhänglichkeit an die Mutter ist zwar wiederum ein intimes Motiv, aber ein solches, das von Augustin her in religiösen Autobiographien rechtsbeständig geworden zu sein scheint. Wir fanden es bei Abt Wibert und werden es auch bei Seuse wiederfinden.

Es folgt in der Biographie eine Geschichte aus Anselms Kindheit, und da glaubt man nun dem Knaben in die Seele zu sehen und spürt zugleich etwas von der Luft, in der er aufwuchs. Wir hören von einem wunderschönen Traum, den er in jenen Jahren hatte, ähnlich wie Otloh die „Vision" aufzeichnete, die er als Klosterschüler von seinem wohlgelungenen Psalmengesang hatte, durch den Gottvater im Himmel zu Tränen gerührt wurde; aber welch andern, überpersönlichen Gehalt hat Anselms Traum und mit welchem Humor ist er erzählt! Das Kapitel lautet[115]):

„Als Anselm ein kleiner Knabe war, lauschte er gern, soweit seine Jugend es zuließ, den Worten der Mutter. Da hörte er denn, *ein* Gott sei droben im Himmel, der regiere alles und halte alles zusammen. Und weil der Knabe zwischen Bergen aufgewachsen war, dachte er sich, der Himmel läge auf den Bergen und in ihm sei auch der Herrscherhof Gottes, und über die Berge könne man hinkommen. Da sich nun sein Geist öfter in diesen Vorstellungen bewegte, begab es sich, daß er eines Nachts im Gesicht sah, er müsse den Bergesgipfel erklimmen und an den Hof Gottes, des mächtigen Königs, eilen. Aber ehe er anfing emporzusteigen, sah er in der Ebene, über die er zum Fuß des Berges hinschritt, Weiber, Mägde des Königs, bei der Erntearbeit schaffen; das taten sie indessen nur lässig und träge. Ihre Trägheit machte dem Knaben weh, und er nahm sich vor, sie beim Herrn König zu verklagen. Er ersteigt den Berg und betritt den Königshof. Den Herrn findet er und nur den Truchseß bei ihm; die andern Leute waren, so meinte der Kleine, in die Ernte geschickt, weil es ja Herbst war. Wie er eintritt, wird er von dem Herrn gerufen. Er geht hinzu und setzt sich ihm zu Füßen. Mit freundlichem Ton wird er gefragt, wer er sei und woher, und was er wolle. Er beantwortet die Fragen so wie er es versteht. Dann wird ihm auf das Gebot des Herrn Truchseß ein sehr leuchtendes Brot gebracht, und er stärkt sich damit vor Seinem Angesicht. — Als er am Morgen sich wieder ins Gemüt rief, was er gesehen, glaubte er in seiner Einfalt und Unschuld, er sei wahrhaftig im Himmel gewesen und vom Brot des Herrn gestärkt worden; und das *sei* auch so, erklärte er ganz offen vor andern."

Rund, wie diese Erzählung dasteht, enthält sie doch unverkennbar, wenn auch unausgesprochen, den symbolischen Bezug auf das Sakrament des Abendmahls. Aber der Biograph macht von diesem Bezug keinen kompositorischen Gebrauch zur Vordeutung auf den künftigen Heiligen, sondern eilt gradwegs auf die nächste Geschichte zu, nach ein paar kurzen Sätzen über die Entwicklung des Kindes, die nur das Übliche geben:

„Der Knabe wuchs heran und wurde von allen geliebt. Er hatte ein vortreffliches Betragen (mores), das ihn bei allen sehr beliebt machte. Er bekam Unterricht, lernte und machte in kurzer Zeit die größten Fortschritte."

Nach dieser Überleitung folgt ein autobiographisches Kapitel, das sich auf die nächste Entwicklungsphase bezieht: wie Anselm, noch keine 15

115) Vita Anselmi, I, 2, a. a. O. p. 315, in der Übers. v. G. Müller a. a. O. S. 6 f.

Jahre alt, den Vorsatz faßte, Mönch zu werden, rein aus dem Gedanken heraus, daß dies die vollkommenste Form des Lebens wäre. Indes ging Anselm selber nicht so schnell über die Zwischenzeit hinweg, wie es hiernach scheint, und wir können das zufällig sehen. In einem Codex versteckt, hat sich die Aufzeichnung noch einer andern Geschichte aus Anselms Kindheit gefunden, die er gleichfalls „zu erzählen pflegte[116])" und die wir nicht missen möchten. Danach verlangte er schon als Knabe von sich aus nach der gelehrten Bildung und die Eltern willigten ein; aber sie wußten keinen bessern Weg, als das Kind zu einem Geistlichen in die Schule zu geben, der zur Verwandtschaft gehörte. Und der sperrte ihn ins Haus ein, um zu verhindern, daß er vom Lernen abgelenkt würde. Die Folge war, daß der gesunde, offenherzige, an freie Bewegung gewöhnte Knabe „beinah in Wahnsinn verfiel", und als er nach einiger Zeit wieder heimgeholt wurde, war er so verstört und verstockt, daß er „beim Anblick der ihm ungewohnten Menge der Besucher in Schrecken geriet, alle Gesellschaft mied, die andern keines Blickes würdigte und sogar auf ihre Fragen keine Antwort gab." Die Mutter klagte: „Ich habe meinen Sohn verloren!" Aber sie war es auch, die die richtige Behandlung fand.

„Sie gebot allen Dienern und Mägden des Hauses, daß sie ihn alles tun lassen sollten, was er wollte, und keiner sich ihm widersetzen, sondern jeder, dem er etwas beföhle, es unverzüglich ausführen sollte. Und so erlangte er mit Gottes Hilfe seine frühere Gesundheit wieder."

Dieses Kindheitserlebnis hat in Anselm tief nachgewirkt. In der Aufzeichnung heißt es weiter:

„Als er zum Manne herangewachsen und in den Mönchsstand eingetreten war, bestrebte er sich, allen mit einem so großen Verständnis[117]) zu begegnen und die, deren Leitung ihm übertragen war, vor allem die jungen Menschen, so behutsam zu ehrbarem Benehmen anzuleiten, wie er es an sich selbst erfahren hatte, daß dieses Lebensalter behandelt sein wollte."

In der Tat hat sich Anselm, wie wir noch sehen werden, nicht nur zu einem großen Theologen, sondern auch zu einem ausgezeichneten Pädagogen entwickelt, und in der Biographie kommt das auch klar zum Ausdruck. Trotzdem hat Eadmer die ihm schwerlich unbekannte Erzählung, die ein so helles Licht auf das Verhältnis von Mutter und Sohn — oder mit seinen Worten, von Wurzel und Sproß — wirft, nicht in sein Buch aufgenommen[118]). So wenig war es dem Biographen und gewiß auch Anselm

---

116) Abgedruckt von Rule im Appendix zur Preface, a. a. O. S. CXXI f., dazu Preface S. LXX f.

117) discretio: feinfühlige „Unterscheidung".

118) In der Aufzeichnung der Geschichte wird vielmehr auf das Buch verwiesen: Nam vita ejus et conversatio disciplina morum aliis extitit, sicut in libro vitae ejus plenius invenitur, a. a. O. S. CXX.

selbst um eine entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Lebens zu tun, selbst wo ein Ansatz dazu im Einzelfall vorlag.

Statt dessen herrscht in einer für die religiöse Richtung der Schrift charakteristischen Weise der Gedanke der göttlichen Führung vor und gibt den auseinanderliegenden Lebensdaten einen einheitlichen Sinn. Das Ziel ist durch die Hinwendung zum Mönchtum bestimmt, die er in sein 15. Lebensjahr verlegt. Der fromme Vorsatz, den er sonach in der Zeit der Reifung faßte, war nach dem, was er berichtet, ernst aber illusorisch, weil er glaubte, ohne Wissen und Willen seines Vaters handeln zu können. Aus Furcht vor dessen Zorn wies ihn der Abt, den er um Aufnahme in das benachbarte Kloster gebeten hatte, ohne weiteres ab. Darauf wandte er sich direkt an Gottvater im Gebet: er möge ihn erkranken lassen, damit er auf diesem Wege sein Ziel erreiche. Es war kein so ausgeklügelter Plan, wie es uns scheinen mag. Schwere Erkrankung war, infolge der Todesfurcht, in jenen Tagen ein geläufiges Motiv zur „Bekehrung"; wir kennen das schon aus den Bekenntnissen Odilos von Cluny und Otlohs von St. Emmeram[119]); auch Anselms Vater hat, als es zum Sterben kam, den Habit genommen[120]). Es ist also eher ein Zeichen von kluger Anpassung an die herrschende Frömmigkeit, wenn Anselm auf die Wirksamkeit dieses Motivs rechnete. Und Gott erhörte auch sein Gebet: er wurde schwerkrank. Aber der gewünschte Erfolg blieb aus. Der Abt wies seine Bitte auch diesmal wieder, als er sie mit der Furcht vor dem nahen Tode begründete, aus Scheu vor Gundulf ab. Es war gewiß eine schwere Enttäuschung für ihn. Aber dabei verweilt er nicht, sondern rückschauend erkennt er den Sinn dieser Fügung: Gott wollte nicht, daß er in Piemont, seiner Heimat, ins Kloster einträte, weil er für ihn eine andere Stätte des Wirkens vorbehalten hatte.

Noch rationaler mutet uns die religiöse Deutung bei dem wohl noch härteren Erlebnis an, von dem das folgende Kapitel berichtet: dem Zerwürfnis mit dem Vater. Dieses Kapitel bringt zunächst ein typisches Stück Jugendgeschichte. Nach dem Scheitern des frommen Planes begann Anselm an den weltlichen Gütern, die ihm zuteil geworden waren: „Gesundheit, Jugend, Wohlergehen", Gefallen zu finden; selbst das Studium der litterae, das er bislang „sehr emsig zu betreiben pflegte", vernachlässigte er wegen der „jugendlichen Spiele", und als die Mutter starb, deren „Liebe zu ihm, wie seine Liebe zu ihr, ihn noch etwas gehemmt" hatte, war kein Halten mehr: „Wie ein Schiff, das den Anker verloren hat, versank sein Herz fast ganz in den Fluten der Welt." Es ist die Situation, von der die mönchischen Bekehrungsgeschichten auszugehen

[119]) Vgl. Abschnitt I, oben S. 66. [120]) Vita a. a. O. I, c. 1.

pflegten. Bei Anselm geht aus ihr die Wendung hervor, die ihn seinem anfänglichen Ziel entgegenführen sollte. Dabei bleiben die Vorgänge selber im Dunkeln, wie das auch sonst in den Bekehrungsgeschichten in der Regel der Fall war. Wir hören nur, daß der Vater, von dem man bei seiner weltlichen Gesinnung hätte meinen sollen, daß ihm die veränderte Lebensart des Sohnes sympathisch gewesen wäre, einen „bittern Haß gegen ihn" faßte, der nur um so schlimmer wurde, je mehr Anselm ihn durch bescheidenes Verhalten zu besänftigen suchte. Ihr Zusammenleben wurde so „unerträglich", daß er fürchtete, es würde zu einem Unheil oder einem Skandal (infamia) kommen. Um das zu vermeiden, entschloß er sich, „auf das väterliche Anwesen und die Heimat zu verzichten". So dunkel diese Andeutungen sind, so klar ist die Auslegung des harten Schicksals: „Gott ließ ihn, damit er nicht im Genuß des vergänglichen Friedens seine Seele verlöre, in einen schrecklichen häuslichen Krieg[121]) hineingeraten und entflammte in seinem Vater einen Haß gegen ihn..."

Ein nachträglicher frommer Gedanke, war die göttliche Leitung doch gefühlsmäßig schon während der gefährlichen Aktion gegenwärtig, zu der Anselm durch die unglücklichen Umstände getrieben worden war: das Kapitel, das mit dem Durchbruch der jugendlichen Kraft und Lust in dem hochstrebenden Jüngling beginnt, schließt mit einer Episode aus dieser Aktion. Auf dem Wege über die Alpen, den er, nur von einem Diener, einem Kleriker, begleitet, angetreten hatte, mußte der „an Strapazen nicht Gewöhnte" erschöpft haltmachen. „Um wieder zu Kräften zu kommen, aß er Schnee"; denn der Proviant war ihnen ausgegangen. Da suchte der Diener noch einmal in dem Sack auf dem Packesel nach und „fand darin wider Erwarten ein blütenweißes Brot". Das kräftigte den jungen Menschen so, daß er wie neu belebt seine Wanderung fortsetzen konnte. In dieser Erzählung wird nichts davon gesagt, daß es dieselbe ungewöhnlich schimmernde Art Brot war, das er als Kind in seinem Himmelstraum genossen hatte; nur der sprachliche Ausdruck deutet die Identität an. Wie wir noch sehen werden, war Eadmer weniger zurückhaltend als sein Meister bei solchen Wundererzählungen.

An die Stelle des unerträglichen Verhältnisses zu dem Vater trat ein Zusammenleben mit Lanfrank, seinem fast 30 Jahre älteren Landsmann (um 1005—1089), der, einer der führenden Gelehrten bei dem „neuen Aufschwung" des geistigen Lebens im Italien des 11. Jahrhunderts[122]),

---

[121]) intestinum bellum, meist (auch bei Müller) irreführend übersetzt mit: inneren Kampf.

[122]) Vgl. Reuter I, S. 85 ff.

seine Vaterstadt Pavia infolge der dort (um 1035) ausgebrochenen politischen und sozialen Kämpfe hatte verlassen müssen und über die Alpen gezogen war, um dort eine neue Stätte des Wirkens zu suchen. Juristisch sowohl wie literarisch gebildet, hatte er in Pavia ein vornehmes Amt als Rechtslehrer und Sachwalter bekleidet, war dann in Frankreich zum Wanderlehrer der freien Künste, insbesondere der „Dialektik", d. h. der elementaren Logik aristotelischer Herkunft, geworden, ähnlich wie wir das von dem „Peripatetiker" Anselm von Besate her kennen, und hatte bereits eine eigene Gelehrtenschule in der Normandie gegründet, als ein schreckliches Erlebnis — Raubüberfall und Todesgefahr auf der Wanderung durch den Hochwald nach Rouen — seine „Bekehrung" herbeiführte. Er trat in das Benediktinerkloster zu Bec ein (1042), ein ärmliches, erst kürzlich gegründetes Kloster, dessen Schule unter seiner Leitung zu einem theologischen „Gymnasium" wurde, wie es ein zeitgenössischer englischer Geschichtsschreiber genannt hat. Die Kunde von diesen Ereignissen dürfte den jungen Anselm erreicht haben, als er sich zu eben dieser Zeit (um 1050) entschloß, denselben Weg zu gehen. In Bec, wo Lanfrank inzwischen Prior geworden war, hat Anselm dann seinen früheren Vorsatz, Mönch zu werden, ausgeführt, aber das geschah erst in seinem 27. Lebensjahr, etwa ein Jahrzehnt nach dem Antritt seiner Wanderung, und nachdem er bereits mehrere Jahre bei Lanfrank zugebracht hatte.

Wieder eilt der Biograph stracks zu dem entscheidenden Moment hin. Nur mit wenigen Worten berichtet er von Anselms Wanderungen, daß er „3 Jahre teils in Burgund, teils in Franzien verbrachte", um dann nach der Normandie zu ziehen, zu Lanfrank, „dessen ausgezeichneter Ruf sich weit verbreitet hatte und die vornehmsten Kleriker aus allen Ländern der Welt zu ihm hinzog." Und auch von den vielen Jahren, die er als Laie in der Klosterschule zubrachte, heißt es nur kurz, daß er „alsbald zu dem vertrautesten Schüler von Lanfrank geworden, sich Tag und Nacht mit dem Studium der litterae beschäftigte", und zwar nicht nur in gelehrter Lektüre, sondern auch schon selber als Lehrer. An diese Lage schließt sich unmittelbar die Entscheidung zum Mönchtum an, die nun in breiter Ausführung (I, 5 und 6) gegeben wird. Da lernen wir die Motive kennen, die diesen Fortgang herbeiführten. Zunächst kommt eine recht nüchtern klingende Überlegung, die das asketische Gelehrtentum betrifft:

„Als er bei diesen Studien seinen Körper durch Nachtwachen, Kälte und Hunger peinigte, kam ihm in den Sinn, daß er keine härteren Leiden würde zu erdulden brauchen, wenn er irgendwo Mönch wäre, wie er sich das einst vorgesetzt hatte, daß er dann aber den Lohn für seine Arbeit nicht verlieren würde, von dem ihm jetzt nicht sicher war, ob er ihm verbleiben würde. Seit er sich mit diesem Gedanken trug,

begann er sein ganzes Trachten darauf zu richten, Gottes Wohlgefallen zu erlangen, und begehrte wahrhaftig Mönch zu werden, voller Verachtung für die Welt und ihre Freuden."

Sodann aber greift ein Motiv ein, das tiefer blicken läßt. Bei der Entscheidung ging es nicht nur um den Mönchsstand, sondern die nächste Frage — gleichfalls eine Frage für das ganze Leben — war, in *welches* Kloster er eintreten sollte. Von den Überlegungen, die er darüber anstellte, hat er offenherzig erzählt, obwohl sie nicht gerade lobenswert waren. Der überlegene Humor, mit dem er Jugendtorheiten ansah, verband sich dabei augenscheinlich mit pädagogischer Absicht. Er hatte Bedenken gehabt, in Bec zu bleiben, weil er dort, wo schon ein Lanfrank war, „unnütz sein und nichts gelten würde". Und nach Cluny zu gehen, was auch in Frage kam, das widerstrebte ihm umgekehrt deshalb, weil dort die Ordensregel den literarischen Studien entgegenstand, so daß er gleichfalls „die ganze auf diese Studien verwendete Zeit verloren hätte". Statt dessen wollte er einen Ort wählen, „wo ich mein Wissen zeigen und vielen nützlich sein könnte". Die spielende Weise, in der er das erzählte, galt der Selbsttäuschung, die ihn glauben machte, er wäre aus christlicher Liebe darauf bedacht, andern von Nutzen zu sein, während er in Wahrheit „noch nicht ganz gezähmt war", d. h. noch nicht frei von weltlichem Ehrgeiz. Als er sich das klarmachte, gab er den Widerstand auf, den er gegen das Verbleiben in Bec empfand.

Unscheinbar, wie dieses Selbstbekenntnis ist, erhält es doch eine erhebliche menschliche Bedeutung durch die humorvolle Aufrichtigkeit, mit der es erfolgte. Denn ein Theolog, der erzählt, wie er die Demut lernte, kommt, wenn er das ohne solchen nachsichtigen Humor, rein exemplarisch als ein Vorbild von Selbstüberwindung vorbringt, leicht in die Gefahr, daß das Zeugnis der Demut in sein Gegenteil umschlägt. In Eadmers Nacherzählung ist, wenn unser Gefühl uns nicht trügt, diese gefährliche Grenze überschritten. Er hat die Überlegungen, von denen Anselm in seiner schlichten Weise zu erzählen pflegte, mit rhetorischer Kunst in Form eines Selbstgespräches des Unschlüssigen wiedergegeben, das durch die übertriebene Selbstverkleinerung ebenso wie durch das eifersüchtige Lob Lanfranks unaufrichtig wirkt. Die Option für die berühmte Klosterschule nimmt sich darin folgendermaßen aus:

„Dort werde ich kein Ansehen haben, da er dort ist, der, wie er im Licht überragender Weisheit allen vor Augen steht, allen Genüge tut und von allen geehrt und ihnen willkommen ist. Daher werde ich dort in Gott allein Ruhe finden, wird dort auf Ihn allein mein Trachten gerichtet sein, der Liebe zu Ihm allein all mein Sinnen gelten, wird dort das ständige glückselige Gedenken an Ihn mir Trost und Sättigung bringen."

Nach dieser Seelenmalerei kommt dann aber der Bericht über den tat-

sächlichen Gang, und aus ihm ist zu ersehen, was wahre Demut ist. Anselm war in der Tat unschlüssig, aber weil er noch andere Lebenswege als das Mönchtum vor sich sah. Sein Vater war, wie wir jetzt erfahren, inzwischen gestorben und hatte ihm das reiche Erbe hinterlassen; damit öffnete sich für ihn die Möglichkeit, daheim als Grundherr zu leben, und er wies diese Aussicht nicht von sich. Aber wie er sie aufnahm, gab er ihr — wir hoben es schon hervor — einen religiösen Sinn: „von meinem eigenen Erbgut lebend, allen Bedürftigen um des lieben Gottes willen damit zu helfen, so viel ich vermöchte." Anderseits stand ihm neben dem Mönchtum das alte, aus dem christlichen Orient stammende Heiligenideal vor Augen, das zu jener Zeit verbindlich von der katholischen Geistlichkeit aufgenommen wurde[123]): sich als Eremit ganz von den Menschen abzuschließen. Vor die Wahl zwischen diesen drei Wegen gestellt, nahm er eine Haltung ein, die uns bei einem selbständig denkenden reifen Menschen verwundert: er traute, obwohl er kein Kind mehr, sondern bereits 27 Jahre alt war, die Entscheidung nicht sich selber zu, sondern wandte sich um Rat an Lanfrank, von dem es jetzt heißt, daß Anselm, „obwohl er überaus viele Freunde hatte, sich ihm allein ganz anvertrauen mochte, ihm als einzigem unter tausend". Aber auch Lanfrank wollte nicht entscheiden, sondern riet, das Anliegen der höheren Instanz vorzutragen. So begab er sich mit Anselm nach Rouen zu dem Erzbischof, und dieser erklärte, daß der Mönchsstand allen andern vorzuziehen wäre. Worauf Anselm in Bec den Habit nahm. Spezifisch mittelalterlich, wie uns diese hierarchische Behandlung der höchst persönlichen Angelegenheit erscheinen mag, kommt doch in der Erzählung, die den ganzen Hergang vor Augen führt, die tiefe, zu kindlicher Folgsamkeit bereite Demut Anselms rein menschlich zum Ausdruck in dem unbedingten Vertrauen, das er zu Lanfrank hegte:

„Als sie auf dem Wege nach Rouen durch den großen Wald oberhalb von Bec wanderten, würde er, wie er selbst erklärt hat, wenn Lanfrank zu ihm gesagt hätte: ‚Bleibe in diesem Walde und hüte dich, ihn bei Lebzeiten zu verlassen', den Befehl ohne Zaudern befolgt haben."

Es war der Wald, in dem Lanfrank 20 Jahre zuvor von Räubern überfallen worden war und in seiner Todesangst gelobt hatte, seine weltliche Lebensweise aufzugeben, wenn er heil davonkäme.

Wie nach diesem Bekenntnis Anselms schon rein die Liebe zu dem verehrten Mann ihn dazu trieb, sich seinem Urteil bedingungslos zu

123) Beispiele dafür sind (vgl. Etudes de Théologie etc. vol. IX, s. u. Kap. III, S. 262, Anm.) die Gründung von Camaldoli durch S. Romuald († 1027) u. der Chartreuse (1084), die Retraite von Richard v. St. Victor († 1175), eines Freundes von S. Odo in Cluny und die Gründung von 5 Eremitagen durch Abt Petrus Venerabilis.

unterwerfen, so hat er dann als Mönch, für den der Gehorsam eins der dringendsten Gebote, das Hauptgebot neben Keuschheit und Besitzlosigkeit war, konsequent bei jeder in sein Leben eingreifenden Entscheidung, vor die er sich gestellt fand, diese schwere Pflicht mit einer Selbstverständlichkeit geübt, als wäre es seine zweite Natur: bei der Wahl zum Prior, zum Abt und schließlich zum Bischof; wir hören jedesmal, wie sehr es ihm widerstrebte, das verantwortungsvolle Amt zu übernehmen, und solche Weigerung war bei ihm gewiß keine bloße Sache der guten Form, wie zumeist bei den Prälaten jener Tage; aber ebenso regelmäßig unterwarf er sich dem Urteil der Oberen, die er um Entscheidung anging. Und noch zuletzt, als er Erzbischof geworden war, aber infolge des Konflikts mit dem König, ein Verbannter, seines Amtes nicht gedeihlich walten konnte und davon befreit zu werden verlangte, fügte er sich ohne Widerrede dem Papst, der ihm gebot, auszuharren.

Bemerkenswert wie uns Heutigen dieses Verhalten erscheint, fällt dasselbe doch im Zusammenhang dieser Biographie gar nicht auf, da die Einfügung des Individuums in die hierarchische Ordnung zu dem Bilde des Lebens gehört, das ihr zugrunde liegt, und das Auffällige ist nur die Selbstverständlichkeit, mit der Anselm die in dieser klösterlichen Welt geltenden Werte verwirklicht. Fast die ganze lange Kapitelreihe, die in diesem Teil des Buches noch folgt (7-28), ist der Beschreibung des mönchischen Lebensideals gewidmet, das er als schlichter Klosterbruder, dann alsbald, nach Lanfranks Weggang (1063) als Prior, und schließlich als Abt von Bec (1078-1093) in vorbildlicher Weise verkörperte. Hier breitet sich die idealtypische Darstellungsweise, die in den biographischen Lobschriften üblich war, mit den feststehenden Redewendungen aus:

„Ein junger Mönch, strebte Anselm voll Eifer in seiner Lebensführung den Gottergebensten unter den Älteren nach, ja er verhielt sich in allem so gottergeben, daß sein Leben ein Vorbild wurde für jeden, der in dieser klösterlichen Gemeinschaft sich ganz Gott lassen wollte . . .

„Mit dem Amt des Priors betraut und dadurch im Genuß größerer Freiheit, Gott zu dienen, widmete er sich und seine ganze Zeit völlig Seinem Dienst. Die Welt mit all ihrem Treiben entfernte er gründlich aus seinem Trachten. Seine Gedanken kreisten anhaltend um Gott und das Himmlische[124]."

„Er wurde allen alles, um alle zum Heil zu führen[125]."

„Schon stimmte sein Leben ganz mit seinen Worten und Schriften überein, war sein geistiges Trachten ganz auf Verachtung der Welt ausgerichtet und galt all sein Bestreben dem, was Gottes ist." (21).

---

[124]) Vita I, 7 S. 320, vgl. Müller S. 15 f.

[125]) Ebenda I, 10 S. 326. Die Stelle aus 1 Cor. 9, 22: omnibus omnia factus kehrt II, 31 S. 392 wieder und erweist sich als stereotyp durch die Verwendung z. B. auch bei Thangmar, vita Bernwardi c. 5 u. 54 MGH SS IV, S. 781, ebenso in den Annalen von Altaich s. u. S. 296.

Individualisiert ist das Idealbild dann wieder auf dem „phänotypischen" Wege, den wir kennen, durch einzelne charakteristische Züge, die zwischendurch eingefügt sind. So heißt es z. B. unter dem Titel „Kasteiungen", daß er infolge der Enthaltsamkeit „nicht nur allen Geschmack am Essen verloren hatte, sondern überhaupt weder Hunger noch Eßlust mehr empfand, wie er selber sagte." Der anschließende Passus über die Vigilien beginnt damit, daß er „sehr oft den größten Teil der Nacht" denen widmete, die bei ihm Rat und Trost suchten, weil der Tag nicht ausreichte, so viele waren es, die von weit her mit ihren Anliegen zu ihm kamen. Und dann hören wir, daß er oft die Nacht durchwachte, in Meditationen und Bußgebete versunken, aber auch mit der Korrektur des Textes von Handschriften aus der Klosterbibliothek beschäftigt, wie er das von Lanfrank gelernt hatte. Dazu die Fürsorge, die er nicht nur als Seelsorger oder geistlicher Vater betätigte, sondern „wie eine Mutter" den Kranken zuteil werden ließ; wie er z. B. einmal einem Schwerkranken über die Krise hinweghalf, indem er Weintrauben zerdrückte und ihn den Saft aus seiner Hand schlürfen ließ[126]).

Diese Art der Charakterisierung, die, statt mit bloßen Superlativen zu arbeiten, das Besondere hervorhebt, ist bei einzelnen Ruhmestiteln breiter ausgeführt, und da greifen Anselms Mitteilungen über sich selber ein, die nicht nur ausführlicher sind, sondern eine eigene Tiefe haben. Zwei wesentliche Züge seiner Persönlichkeit werden dadurch ans Licht gestellt: die theologische Denkrichtung und die Kunst der Seelenführung.

Der Abschnitt über sein vorbildliches Verhalten zu Untergebenen beginnt mit einem Kapitel (9): „Wie er den Haß, den einige gegen ihn hegten, in aufrichtige Liebe verwandelte." Sie haßten ihn, weil sie, die viel länger schon als er im Kloster waren, erwartet hatten, daß einer von ihnen Prior werden würde, als Lanfrank von dem Normannenherzog zum Abt eines anderen Klosters befördert worden war. Solcher Neid war nichts Ungewöhnliches; von einem ähnlichen Fall berichtet Magister Adam aus Bremen, wo der Übergangene zur Rache das Brüderhaus in Brand steckte[127]). Von Anselm wird uns gesagt, daß er die Feindschaft „mit Worten brüderlicher Liebe vergalt, da er lieber die Bosheit durch Güte besiegen wollte, als daß er sich durch ihre Bosheit zum Bösen treiben ließe." Auch solche christliche Gesinnung war schwerlich etwas Außergewöhnliches. Wir erinnern uns, daß Erzbischof Adalbert sie sogar gegenüber seinen offnen Feinden, den Inhabern der weltlichen Gewalt betätigte. Aber er hatte keinen Erfolg damit, während Anselm es zuwege

126) Vita I, 8 u. 13, a. a. O., S. 322 u. 328.

127) Vgl. Studien III (1956) S. 265 Anm.

brachte, daß die Böswilligen andern Sinnes wurden. So wirkte auf sie die „Reinheit und Einfalt" seines Wesens, die „in jeder Weise in all seinen Handlungen sichtbar war" und ihnen ein Vorbild gab. Aber in seinem Tun war auch Methode. Und diese pädagogische Methode oder, wie Eadmer es ausdrückt, diese „List" zu kennzeichnen, mit der Anselm vorging, wenn er jemanden zu bessern suchte, dazu soll die folgende Geschichte (10) dienen, die der Erzbischof in eben dieser Absicht zu erzählen liebte.

Einer der jungen Mönche, den er mit Namen nennt (Osbern), hochbegabt, aber äußerst ungezogen, hatte einen Haß gegen ihn gefaßt, den er „auf geradzu hündische Weise" zeigte. Ohne sich darum zu kümmern, suchte Anselm ihn „mit heiliger Schlauheit durch fromme Schmeichelei anzulocken" und erlaubte ihm, soweit es mit der Ordensregel vereinbar war, alles zu tun, was Knaben Freude macht, so daß er sein „wildes Wesen" austoben konnte. Als er auf diesem Wege die Zuneigung des Knaben gewonnen hatte, und ihn nunmehr für Lehren und Mahnungen empfänglich fand, begann er mit der Erziehung des Unbändigen, war streng mit ihm und wurde immer strenger, auch ohne Schläge ging es nicht ab; aber der Jüngling war fügsam aus Liebe zu ihm und überließ sich seiner Führung dermaßen, daß er „vor Eifer glühte, sich im Erlernen einer jeden heiligen Handlung zu üben, und dienstfertig gegen jedermann, geduldig alle Kränkungen, Schmähungen und Zurücksetzungen ertrug." So gelang das Erziehungswerk zu Anselms „unsäglicher Freude", und er und Osbern wurden die besten Freunde.

Man sieht, welch pädagogischen Nutzen Anselm aus der Erfahrung zog, die er in seiner Kindheit an sich selber dank der Herzensgüte seiner Mutter gemacht hatte; aber man sieht auch, daß er diese Lehre mit zielbewußtem Verstand in den Dienst der kirchlichen Zucht zu stellen wußte. Über beide Seiten seiner Pädagogik hat er sich prinzipiell geäußert, und diese Äußerungen gehören mit zu dem autobiographischen Grundstock des Buches.

Von der Kindererziehung in den Klosterschulen handelt ein Stück (22), das Eadmer eingefügt hat, um die Ansichten oder „Aussprüche" Anselms zu verzeichnen, die für ihn ebenso charakteristisch wären wie sein Lebenswandel. Da wohnen wir einem Gespräch bei, das er in der späteren Zeit, als er in seinem Kloster zum Abt aufgerückt war, dort mit einem andern Abt hatte, der mit ihm Fragen der klösterlichen Regelung des religiösen Lebens (monastica religio) besprach und dabei über die unverbesserliche Jugend klagte. Die Klage hat Eadmer augenscheinlich sarkastisch zugespitzt: „Tag und Nacht hören wir nicht auf, sie zu züchtigen,

und sie werden nur immer schlimmer!" Worauf Anselm verwundert frug: „Züchtigen? Nach allen Seiten ihnen Zwang auflegen? Ihnen überhaupt keine Freiheit lassen?" Auf diesem üblichen Wege — „durch Verängstigung, Drohungen, Prügel" — macht man aus den Kindern, die doch „Menschen von der gleichen Natur wie wir Erwachsenen" sind, eine Art Bestien, statt sie „zu löblichen Sitten" heranzubilden — wie ein Bäumchen verkrüppelt, das man nach allen Seiten hin einengt.

„Verständnislos unterdrückt, kommen sie auf verkehrte, wie Spinngewebe verschlungene Gedanken, die sie hegen und pflegen . . . Da sie von euch nichts von Zuneigung, Güte, Wohlwollen, Zärtlichkeit erfahren, traun sie euch hernach auch nichts Gutes zu, sondern glauben, daß alles was ihr tut, aus Mißgunst und Haß gegen sie geschehe . . . Da ihnen alle Nahrung wahrer Liebe versagt wurde, vermögen sie niemanden anders als mit gesenkten Lidern und schiefem Blick anzusehen."

So spricht er seine eigene schlimme Kindheitserfahrung aus. Aber auch das Positive, Gute, das er erfahren hat, bringt er auf einen allgemeinen Ausdruck, in der von ihm besonders gepflegten Form eines Gleichnisses. Mit der Leitung der Kinder sei es wie mit der Ernährung von Säuglingen, denen man nicht Brot statt Milch bieten darf. Milch ist für sie Liebe und Freundlichkeit; erst für „starke Seelen" ist solche „feste" Nahrung „ergötzlich und bekömmlich" wie Brot; sie besteht — hier führt er die christlichen Tugenden auf — in „Geduld bei Drangsalen, nicht nach fremdem Gut verlangen; dem, der dich schlägt, die andre Wange hinhalten, für Feinde beten, Haß mit Liebe erwidern und so weiter."

Es ist schon eine erstaunliche Freiheit des Blicks und Einsichtigkeit des Urteils, die uns hier begegnet, ein neues Zeugnis dafür, was im 11. Jahrhundert möglich war. Und so ist der Vortrag auch von dem Biographen inszeniert: wie die Lehre eines alten Weisen, vor dem sich der Gesprächspartner beugt. Der Abt wirft sich Anselm zu Füßen, bekennt, gesündigt zu haben, bittet um Vergebung und verspricht Besserung: „Wir sind von der Wahrheit abgeirrt und das Licht des Verständnisses[128]) leuchtete uns nicht auf." Aber wir dürfen auch die Kehrseite dieser scheinbar so unbefangenen Denkhaltung nicht übersehen. Es lag dem genialen mittelalterlichen Pädagogen nichts ferner als der Gedanke einer freien Entfaltung des jungen Lebens; die Zutraulichkeit der Kinder sollte vielmehr dazu dienen, die Bildsamen um so fester in die Hand zu bekommen. Zweckrational wie dies Bestreben war, kommt es in einer prinzipiellen Darlegung zum Ausdruck, die sich an das Beispiel für seine „heilige Schlauheit", die Besserung des Bösewichts Osbern, anschließt.

Er wandte seine Fürsorge, so hören wir dort (c. 11), vornehmlich Jünglingen und jungen Männern (adolescentes et juvenes) zu, und diese

[128]) lux discretionis, der „Unterscheidung", a. a. O. p. 341.

Praxis hatte einen guten Grund, den er denen, die danach fragten, wiederum in Form eines Gleichnisses angab. Er verglich die drei Lebensalter im Hinblick auf die Bildsamkeit mit den verschiedenen Härten von Wachs. In der Kindheit wäre das Wachs zu weich, im Alter zu hart, in der Jugend dagegen gerade in dem rechten Zustand, um „die Form des Siegels, die du ihm aufprägst, ganz scharf und makellos wiederzugeben." So erhob er die klösterliche Zucht zu einem pädagogischen Prinzip. „Einen jungen Menschen, den du unterrichtest, kannst du zu allem formen, was du willst."

Die Geschichte von Osbern geht weiter und läßt die für Anselm charakteristische Verbindung von schlicht-menschlichem Fühlen und religiös gerichteter Rationalität noch von einer andern Seite her sehen. Der Jüngling, den er zu einer „großen Kirchenleuchte" heranzubilden gehofft hatte, starb plötzlich, zu seinem unsäglichen Kummer (c. 10). Er verhehlte seinen Schmerz nicht, und keiner von den Klosterbrüdern verargte ihm das, vielmehr wetteiferten sie alle, ihm ihre Ergebenheit zu zeigen in der Hoffnung, „Osberns rechtmäßige Erben in seiner Freundschaft zu werden". Er selber zog sich, als der Leichnam in der Klosterkirche aufgebahrt wurde, in die Sakristei zurück, der Schmerz überwältigte ihn, er fiel in Ohnmacht. Da sah er im Geist das Totengericht, und auch der Verstorbene selber erschien ihm, um ihm zu sagen, daß „die alte Schlange sich dreimal gegen ihn erhoben habe und dreimal in sich zusammensank". Das pflegte Anselm, wenn er davon erzählte, so zu erläutern: Die Sünden, die Osbern nach der Taufe begangen hatte, fand der Satan, als er ihn deswegen anklagte, durch seine Oblation getilgt; die Sünden nach der Oblation durch das Mönchsgelübde; die Sünden, die er danach begangen hatte, „durch wahre Beichte und Buße". Außer dieser exemplarischen Bestätigung seiner orthodoxen Lehre vom Buß-Sakrament zog Anselm auch noch eine spezielle klösterliche Moral aus dieser Geschichte: Osbern hat ihm noch über den Tod hinaus den Gehorsam erwiesen, den er ihm bei Lebzeiten schuldete. Denn als er im Sterben lag, hatte Anselm ihm das Versprechen abgenommen, das man von Mönchsfreundschaften her kennt, ihn wenn irgend möglich wissen zu lassen, wie es im Jenseits mit ihm stünde.

Das reflektierte Bewußtsein Anselms von seinem Handeln, das in der beispielgebenden Erzählung von Osberns „Bekehrung" auf pädagogischem Gebiet hervortrat, reicht weiter. Es betrifft allgemein sein Verhalten zu den Menschen, mit denen er umging, und das nicht nur im Kloster, sondern auch draußen in der Welt, wo er sich als Abt und dann als Erzbischof in gewissen Grenzen frei bewegen konnte. Eadmer spricht

von seinem wunderbaren Charme (gratia), der die Menschen in seinen Bann zog; was aber die, die ihn kannten, nicht verwunderte, da „überall, wo er hinkam, eine gewinnende Liebenswürdigkeit von seinem Wesen ausstrahlte, die alle in Freundschaft oder Vertraulichkeit zu ihm hinzog[129])." Gewiß ein seltenes Lob für einen Mönch. Eadmer fügt erläuternd hinzu, daß Anselm „allen gegenüber bestrebt war, vornehmlich das zu tun, wovon er sah, daß es den andern willkommen wäre", und schildert des näheren seine Bescheidenheit und Zuvorkommenheit, daß er „niemandem zur Last fallen, niemandem beschwerlich sein wollte, selbst wenn er deshalb von der Strenge der mönchischen Lebensweise etwas abweichen mußte". Er tat das mit Bedacht und „ließ sich zu den andern herab", wenn es auf Grund der „Diskretion", der rechten Unterscheidung, geboten war[130]), statt daß er „ständig unterschiedslos (indiscrete) bei der strengen Regel verharrt wäre". Wir werden diesem Begriff der „Diskretion", einen unübersetzbaren Ausdruck für einen Grundbegriff der mittelalterlichen, in der Adelskirche entwickelten Moral, auch noch weiterhin in Anselms Selbstzeugnissen begegnen und sehen, wie in diesem Begriff die Rücksichtnahme auf die unterschiedlichen Verhältnisse in das sittliche Urteil hineingenommen ist. In dem gegenwärtigen Zusammenhang kommt es uns darauf an, daß die hier beschriebene Liebenswürdigkeit Anselms, die uns als eine Mitgift seines natürlichen, von Haus aus geselligen Wesens erscheint, von ihm selber mit Bewußtsein ausgeübt wurde, durch diese reflektierte Bewußtheit aber nicht zur Klarheit des Selbstverständnisses erhoben, sondern vielmehr rein intellektuell als Mittel zu zweckrationalem Handeln aufgefaßt und dadurch, wie uns scheinen will, umgedeutet wurde. Im Blick auf seine zuvorkommende Art wurde ihm nämlich, wie Eadmer berichtet, die Frage vorgelegt,

„welchen Vorteil man davon hätte, wenn man ohne Verletzung von Recht und Billigkeit soviel als möglich sich dem Willen der andern zu fügen suchte, und welchen Nachteil, wenn man lieber seinen eignen Willen als den der andern zu erfüllen strebte."

Seine Antwort war:

„Wer sich überall im Guten dem Willen anderer zu fügen bemüht, der wird von Gott, dem gerechten Richter, dadurch belohnt werden, daß in jenem Leben Gott und alles sonst mit ihm und seinem Willen einhellig ist, so wie er es in diesem Leben mit dem Willen der andern war. Wer sich dagegen um den Willen der andern nicht kümmert und nur seinen eignen durchführen möchte, der wird nach Gottes Rechtsspruch den Schaden erleiden, daß im künftigen Leben niemand mit seinem Willen einhellig sein will oder sein darf, da er im gegenwärtigen in niemandes Willen sich fügte. Denn ‚mit welchem Maß einer messet, wird ihm wieder gemessen werden'. (Luk. 6, 38)."

---

129) Vita I, 33: quaedam appetibilis suavitas.

130) Ebenda g. E.: ut eum discretionis ordo docebat.

Wie hier das primitive, aber durch das Alte Testament geheiligte Vergeltungsrecht, das jus talionis, zur Rechtfertigung der eigenen, aus natürlicher Herzensgüte entsprungenen Nachsichtigkeit und Zuvorkommenheit dient, das ist ein Beispiel mehr für die mittelalterliche Art des Selbstverständnisses, das unter der Form eines feststehenden Allgemeinen erfolgte, zugleich aber tritt uns die für Anselm bezeichnende juristische Denkweise entgegen, die auch seinem theologischen Hauptwerk (Cur Deus Homo) zugrunde liegt; dort hat er das Dogma von der Menschwerdung Gottes durch die sogenannte Satisfaktionstheorie begreiflich zu machen gesucht, eine Theorie, die dann zu einem Dogma der katholischen Kirche erhoben worden ist.

So fällt hier von seiner Lebensbeschreibung aus Licht auf seine Theologie. Jedoch sehen erst wir das so an, die wir vornehmlich an Anselms Werk interessiert sind. Der Biograph blickte eher umgekehrt und bezog die Leistungen in das Bild des Lebens ein. So bekommen wir gleich zu Beginn, wo die fromme Lebensführung des jungen Priors geschildert wird, eine Würdigung seines theologischen Werkes, die zeigt, welch volles Verständnis dafür schon seine Zeitgenossen hatten:

„Unablässig Gott allein und dem himmlischen Wissen zugewandt, stieg er zu solchem Gipfel der göttlichen Betrachtung empor, daß er in die dunkelsten Fragen, die die Gottheit Gottes und unseren Glauben betreffen und bis zu seiner Zeit ungelöst waren, unter Gottes Führung eindrang, sie enträtselte und mit einsichtigen Vernunftsgründen bewies, daß das, was er dartat, die gültige katholische Lehre wäre. Denn den göttlichen Schriften brachte er einen so starken Glauben entgegen, daß er mit unerschütterlicher Festigkeit des Herzens überzeugt war, sie könnten nichts enthalten, was vom Pfad endgültiger Wahrheit auch nur irgendwie abwiche. Darum spannte er seine ganze Geisteskraft an, um glaubensvoll mit dem Verstand geistig erfassen zu dürfen, was er in ihnen unter dichtem Schleier verborgen sah[131])."

Hier ist gesagt, was auch ein heutiger sympathischer Beurteiler sagen würde: daß es Anselm darum zu tun war, den Offenbarungsgehalt des christlichen Glaubens zu einsichtigem Wissen zu erheben, eine Intention, die prägnant gekennzeichnet war durch die augustinische Formel: fides quaerens intellectum, „der Glaube, der nach Einsicht sucht", d. h., der seinen eigenen Gehalt dialektisch zu verstehen sucht. Und vielleicht kann der authentische Bericht, den wir hier über Anselms Intentionen bekommen, dazu beitragen, das Dunkel aufzuhellen, das für uns in ihnen zurückbleibt und den wesentlichen Bezug zwischen (traditionell überkom-

131) Vita I, 7 a. a. O. S. 320 (Müller S. 16): Factum est ut . . . obscurissimas et ante suum tempus insolutas de divinitate Dei et nostra fide quaestiones, Deo reserante, perspiceret ac perspectas enodaret, apertisque rationibus quae dicebat rata et catholica esse probaret. Divinis namque scripturis tantam fidem habebat ut . . . Quapropter . . . intenderat quatinus juxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere. — Mit dem Ausdruck: mentis ratione wechselt spiritu mentis, z. B. S. 324.

menem) Glauben und (einsichtigem) Wissen betrifft. Man hat es als einen „schwer zu fassenden Tiefsinn" bezeichnet[132]), daß, Anselm zufolge, einerseits „in jedem, auch dem tiefsten Geheimnis des Glaubens ein Vernunftzusammenhang ist", so daß also die unserm Verstand widerstehenden Offenbarungswahrheiten durchaus nichts Überrationales sind, anderseits aber „dieser Zusammenhang allein unter der Voraussetzung des Glaubens erblickt wird", so daß die Wahrheiten, die dem göttlichen Intellekt durchsichtig sind, uns nur klar werden können, wenn wir in der Überzeugung von ihrer unbedingten Gültigkeit an sie herangehn. Es liegt uns nahe, diese widerspruchsvolle Zweiseitigkeit historisch zu erklären: aus der Gemengelage der beiden heterogenen geistigen Traditionen, die im Mittelalter vorherrschten, der griechisch-philosophischen, die von der Vernunft als dem göttlichen Bande der Weltordnung ausging — „Nous ist Herrscher des Alls" — und der christlichen Lehre vom vinculum fidei et amoris. Diese Erklärung gewinnt an Boden, wenn man bemerkt, daß in Eadmers Bericht ein zweideutiger Begriff von Wissen im Spiele ist, der es erlaubt, die vernünftige Einsicht auf die sehr andere Ebene einer (vermeintlichen, aber deshalb nicht weniger überzeugenden) Sicht des Unglaublichen zu verlegen. Diese Bemerkung aber drängt sich unseres Erachtens auf, wenn wir den Fortgang des instruktiven Berichts ins Auge fassen. Denn obwohl hier der logische Verstand als der methodische Weg zur Erkenntnis der geoffenbarten, aber dunklen Wahrheiten hingestellt ist, folgt in dem Text unmittelbar, wie zur Erläuterung der erstrebten Erkenntnis, ein Erlebnis Anselms, das uns auf einer sehr andern geistigen Ebene zu liegen scheint. Ihn beschäftigte die Frage, wie die Prophezeiungen möglich waren, von denen die Hl. Schrift voll ist, und darüber bekam er in der Nacht, als er wach lag und über das Rätsel nachdachte, eine unverhoffte Aufklärung. Er sah mit offnen Augen, auf die Erscheinung hinstarrend — denn er traute seinen Augen nicht — die Mönche, die in einem andern Raum mit der Vorbereitung der Matutin betraut waren, dort auf- und abgehen; sie zündeten die Lichter an usw.; schließlich zog einer von ihnen die Glocke, und das hörten auch die andern Mönche, die daraufhin aufstanden. Er hatte also, so sagte er sich erstaunt, „mitten durch die Wand des Oratoriums und des Dormitoriums hindurch gesehen", was dort stattfand.

„Und so begriff er, daß es für Gott ein Leichtes ist, den Propheten im Geiste die Zukunft zu zeigen, da er es ihm möglich gemacht hatte, mit den leiblichen Augen durch soviel Hindernisse zu sehen, was gegenwärtig geschah."

Auch dieser Folgerung liegt ein methodisches Prinzip zugrunde, das für

---

[132]) Vgl. Dilthey, Ges. Schriften I (Einleitung in die Geistesw.) S. 275.

Anselms theologische Denkrichtung charakteristisch ist: die Verwendung von empirischen Analogien zum Begreifen des übernatürlichen Geschehens. Aber von welcher Art ist dieses empirische Phänomen! Ein Wunder, wenn auch ein selbsterlebtes, die wunderbare Erfahrung des zweiten Gesichts, dient zur Auflösung des biblischen Rätsels. So haben wir hier wieder das Doppelte vor uns: das starke intellektuelle Bedürfnis, zu begreifen, was rätselhaft erscheint, und die primitive Befriedigung dieses Bedürfnisses, die dadurch erfolgt, daß das Rätselhafte sinnfällig wird. Wir werden in den religiösen Selbstzeugnissen aus dem Mittelalter noch öfter Gelegenheit haben, diese primitive Denkweise zu beobachten, für die die sinnfällige Erscheinung des Unbegreiflichen die gleiche Überzeugungskraft hat wie vernünftige Einsicht.

Eine ähnliche Wendung vom Rationalen zum Wunderbaren ist bei Eadmers Behandlung von Anselms theologischen Schriften zu beobachten. Von diesen handelt nur ein einziges von den über zwanzig Kapiteln, in denen die fruchtbare Zeit seiner Wirksamkeit in Bec dargestellt ist, während wir sie in den Mittelpunkt der Darstellung oder zum mindesten als gleichgewichtig mit seinem Wandel in einen der Brennpunkte der Lebensbahn rücken würden. Dieses ungewöhnlich lange Kapitel (c. 19) setzt so wie jenes frühere durchaus auf einem hohen, der Bedeutung des Inhalts entsprechenden Niveau ein. Die Schriften, von denen die ersten nur mit dem Titel verzeichnet werden — Monographien, wie Anselm sie abzufassen liebte, über Grundprobleme der katholischen Dogmatik, wie z. B. die „Wahrheit", den Satan, die Willensfreiheit — werden als Zeugnisse dafür angeführt, „wo sein Geist haftete". Bei diesem Bezug auf die Persönlichkeit des Theologen macht sich freilich sogleich der religiös-ethische Gemeinschaftsbezug geltend in der Bemerkung, daß er durch diese geistige Beschäftigung „sich keineswegs den Pflichten der Fürsorge für die andern entzog". Sodann kommen die zwei Hauptschriften aus jener Zeit an die Reihe, die man auch heutzutage noch in jedem theologischen oder auch philosophischen Handbuch unter Anselms Namen angeführt finden kann, und sie werden in einer prägnanten Weise gekennzeichnet, die wiederum zeigt, welch klares Bewußtsein über seine „logische" Intention er seinen Anhängern mitgeteilt hatte. Über die erste von beiden, das sogenannte Monologion, heißt es:

„Er spricht darin mit sich selbst, und unter Absehn von jeder Autorität der Hl. Schrift sucht und findet er mit dem Verstand allein das Wesen Gottes und beweist und erhärtet mit unwiderleglichen Vernunftgründen (invincibili ratione), daß das, was der wahre Glaube über Gott lehrt, nur so und nicht anders sein kann."

In der Tat war es eine originale Intention Anselms, zu behaupten, daß der christlichen Glaubenslehre eine auf rein logischem Wege zu erwei-

sende sachliche Notwendigkeit einwohne. Die andere Hauptschrift, das Proslogion (Gespräch mit Gott), brachte den sogenannten ontologischen Gottesbeweis: aus einem scharfsinnig entworfenen Begriff — id quo majus cogitari nequit; das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, — aus diesem anscheinend vom Denken frei entworfenen Verstandesbegriff läßt sich die Existenz Gottes mit logischer Notwendigkeit folgern! Dieser ingeniöse Gedanke Anselms wird folgendermaßen beschrieben, und wir können sicher sein, hier seine eigene Stimme zu vernehmen[133]):

„Hiernach kam es ihm in den Sinn, ausfindig zu machen, ob durch ein einziges kurzes Argument das, was von Gott geglaubt und gepredigt wird, bewiesen werden könnte: daß er ewig ist, unveränderlich, allmächtig, überall ganz gegenwärtig, unbegreiflich, gerecht, gütig, barmherzig, wahrhaftig, die Wahrheit, die Güte, die Gerechtigkeit usw., und wie dies alles in ihm eins ist (Johannes 17, 21). Das brachte ihm, wie er berichtete, große Beschwerden. Denn dieser Gedanke ließ ihn Essen und Trinken vergessen und raubte ihm den Schlaf; zudem störte es ihn, was ihn noch mehr bedrückte, in der nötigen Andacht bei der Matutin und auch sonst beim Gottesdienst."

Er sagte sich daraufhin, der Gedanke müßte eine teuflische Versuchung sein, und suchte ihn sich aus dem Sinn zu schlagen, aber er ward dadurch nur um so mehr beunruhigt.

„Und siehe, eines Nachts während der nächtlichen Vigilien leuchtete Gottes Gnade in seinem Herzen auf, und die Sache lag klar vor den Augen seines Geistes, und sein ganzes Inneres war von Jubel und unermeßlicher Freude erfüllt."

Es hat etwas Ergreifendes, eine Konzeption von solcher geschichtlichen Tragweite und auch inneren Kraft, wo der Scharfsinn in Tiefsinn übergeht, so bescheiden, ohne große Worte, eher wie ein aufregendes Spiel von dem großen Mann selber erzählt zu bekommen. Selbstzeugnisse von der Erfahrung des produktiven Denkens sind uns im Mittelalter, soviel mir bekannt ist, sonst nur aus dem Kreise der Mystiker überkommen, und bei diesen erscheint die plötzliche Erleuchtung des Suchenden als eine göttliche Eingebung, die von dem Begnadeten mit hymnischem Klang empfangen wird, während bei Anselm das Bewußtsein des eignen Suchens und Findens, dem intellektuellen Charakter der Aufgabe entsprechend, schlicht und unversteckt zum Ausdruck kommt. Um so stärker empfinden wir das Absinken des Niveaus bei der Wendung ins Anekdotische umd Erbauliche, die nun eintritt. Anselm glaubte, daß das Argument auch andern, wie er anspruchslos sagt, „gefallen könnte", schrieb es daher auf und gab die Wachstafeln einem der Klosterbrüder zur Aufbewahrung. Als er sie von diesem nach einigen Tagen zurückhaben wollte, waren sie aus dem Versteck verschwunden und nirgends im Kloster aufzufinden. Daraufhin machte er eine neue Niederschrift und ließ die

133) Vgl. M. Rule, Preface a. a. O. S. LXXII.

Tafeln noch sorgfältiger verstecken, aber am nächsten Tag fand man sie auf dem Fußboden liegen und die Stücke Wachs ringsum verstreut. Es gelang ihm schließlich, die Stücke zusammenzusetzen; aber nunmehr ließ er der Sicherheit halber die Schrift „im Namen Gottes auf Pergament übertragen".

Es ist als ob Anselm mit dieser erbaulichen Geschichte das Stichwort für die Legendenphantasie gegeben hätte, die nunmehr Platz greift und die Biographie mit Wundererzählungen und Teufelsspuk füllt. Das geschieht im Zusammenhang des Berichts über den Einfluß, den der berühmt gewordene Theologe auf die religiös erregten Zeitgenossen ausübte. So wird hier mitten in der dumpfen Atmosphäre die einfache Kraft des Glaubens spürbar, die dem Heiligen eigen war und von ihm auf die, die ihm nahe kamen, überströmte. Wir hörten schon von dem Andrang der Ratsuchenden, der so groß war, daß „sehr oft" der ganze Tag nicht ausreichte, ihnen allen genugzutun, sondern Anselm „den größten Teil der Nacht" hinzunehmen mußte. Wie das zu verstehen ist, hat Hermann Reuter im Anschluß an jene Stellen der Biographie ausgeführt[134]). Er weist darauf hin, daß die Grundprobleme der katholischen Dogmatik, die Anselm in seinen theologischen Monographien behandelte — Wesen und Existenz Gottes, seine Menschwerdung, die Notwendigkeit seiner Versöhnung — damals weite Kreise des Klerus bewegten und auch die Laienwelt beunruhigten, und daß die Ratsuchenden nicht nur Mönche aus seinem Kloster waren.

„War dasselbe doch längst nicht mehr die abgesperrte Stätte einsamer Asketen; einen Wallfahrtsort der Wißbegierigen konnte man es nennen. Von nah und fern kamen Boten mit ihren Paketen, Pilger mit ihren Neuigkeiten, ihren Fragen, ihren Zweifeln, um demjenigen zu beichten, welcher allein mächtig genug schien zum Lösen."

Man muß, um die historische Situation vor Augen zu haben, bedenken, daß der große Ruf, den die kleine Klosterschule unter Lanfranks Leitung erlangt hatte, durch die orthodoxe Stellung mitbedingt war, die der berühmte Vertreter der „freien Künste", d. h. der profanen antiken Bildung, im Kampf für die kirchliche Abendmahlslehre gegen den „Rationalismus" Berengars von Tours eingenommen hatte (seit 1050). Anselm war schon in Bec ansässig, als Berengar auf der Synode zu Rom zu einem Widerruf gezwungen wurde (1059), und er hat den Wiederausbruch des Kampfes und die neue Unterwerfung des Unüberzeugten (1079) als Nachfolger Lanfranks miterlebt und als Abt die Auswirkungen jenes kühnen Vorstoßes zu beobachten Gelegenheit gehabt. Daß er die nega-

134) Reuter I, 133 ff.

tive polemische Stellung Lanfranks aufgab und es vermochte, eine rein rationale Behandlung der Glaubenslehre, die den religiösen Aufklärungsbestrebungen der Zeit entgegenkam, mit unangreifbarer Orthodoxie zu vereinen, hat gewiß nicht wenig dazu beigetragen, daß aus dem theologischen „Gymnasium" unter seiner Leitung ein „Wallfahrtsort der Wißbegierigen" wurde. Aus seinen Schriften, die zumeist aus Gesprächen mit seinen Mönchen hervorgegangen sind, spricht eine Freude am Erkennen, an der Klarheit des Gedankens, die zum Wesen der Aufklärung (im allgemeinsten Sinne des Wortes) gehört[135]), und er selbst hat diesen Zug herausgehoben. Denn in diesem Sinne sagt er von den Wißbegierigen, auf deren Bitten er die Begründungen, die er für die Glaubensfragen zu geben pflegte, buchmäßig zusammenstellte:

„Sie bitten darum nicht, damit sie durch die Vernunft zum Glauben gelangten, sondern um sich an der Einsicht und Betrachtung dessen, was sie glauben, zu erfreuen[136])."

In einer dieser Schriften spricht er geradezu von der Schönheit der rationalen Begründung, die er für das dort behandelte Dogma gefunden habe, und die ihr über die Nützlichkeit hinaus noch einen besonderen Wert gebe[137]). Man mag bei diesem ästhetischen Gesichtspunkt an die Freude der Mathematiker an eleganten Lösungen eines Problems denken und kommt damit dem ursprünglichen Sinn des „ontologischen Gottesbeweises" vielleicht näher als wenn man ihn in aller dogmatischen Schwere nimmt.

Aber unter denen, die bei ihm Rat suchten, waren gewiß auch nicht wenige, die durch die damals im Gange begriffene Aufklärungsbewegung in ihrer Glaubenssicherheit erschüttert worden waren, wie wir das aus Otlohs Schrift über die Anfechtungen kennen, mit denen ihn der Teufel heimsuchte. Eadmer berichtet von mehreren Fällen derart, wo Anselm die von Zweifeln Gequälten beruhigt hat. Und bei diesen Berichten finden wir uns nun auf einmal auch in dieser so sehr viel höher stehenden Biographie in dieselbe dumpfe Klosterluft versetzt, die uns in Otlohs Selbstdarstellung entgegenwehte. Eadmer deutet mit keinem Wort etwas von der geistigen Bewegung an, die zu Anselms Zeit durch die Normandie und Frankreich ging. Das ist nicht Scheu vor der Behandlung solcher heiklen Dinge und auch nicht bloße Enge des Horizontes: in seinem historischen Werk erwähnt er ebenfalls mit keinem Wort das große Ereignis der Zeit, den ersten Kreuzzug[138]), von dem er doch gewiß wußte.

135) Vgl. die Einleitung zu diesem Band S. 19 ff.

136) Anselm, Cur Deus homo I, 1 Anfang.

137) Ebenda: (quae quaestio) in solvendo omnibus est intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis.

138) Erwähnt wird nur gelegentlich, ohne weiteren Bezug, daß der Bruder des englischen Königs, Herzog Robert von der Normandie, dessen Anwartschaft auf den

Sondern hier greifen herkömmliche, ins Primitive abgesunkene religiöse Anschauungen Platz, die jede Umschau unnötig machten: der Teufelsglaube und als sein Korrelat eine Art Vergöttlichung des genialen Mannes. Der Abschnitt über den weitreichenden geistigen Einfluß, der von Anselms Persönlichkeit ausstrahlte, beginnt folgendermaßen (25):

„Von verschiedenen Abteien wurde er eingeladen, dort öffentlich im Kapitel den Brüdern und privatim denen, die mit ihm sprechen wollten, Worte des Lebens zu spenden. Denn es war die allgemeine Ansicht, daß jedes Wort, das aus seinem Munde kam, unbedenklich einer göttlichen Antwort gleich zu erachten wäre. Daher eilte man von verschiedenen Orten her zu ihm, um sich von ihm Rat zu holen. Da barst der Teufel schier vor Neid. Und bei manch einem, den er durch heimlichen Trug von seinem Vorsatz nicht hatte abbringen können, versuchte er es durch offene Machinationen."

Es folgt als Beispiel dafür die Geschichte von einem frommen Ritter, der beim Gebet in der Kirche von teuflischen Gesichts- und Gehörshalluzinationen heimgesucht worden war und dann auf dem Wege zu Anselm eine laute Stimme hörte, die ihn vor diesem „scheinheiligen Prior" warnte, damit er nicht auch, wie so viele schon, sich von ihm täuschen ließe und „von eitler Hoffnung berauscht", Hab und Gut hingäbe. Doch der Ritter ließ sich nicht irreführen; er begab sich zu Anselm und wurde Mönch.

In einem andern Fall aber, wo es sich um wirkliche Glaubensnöte handelte, erfahren wir, wie eine solche Einwirkung Anselms sich vollzog (c. 34). Ein junger Kleriker, dessen Scharfsinn besonders hervorgehoben wird, hatte niemanden gefunden, der ihm die „verwickelten Fragen" befriedigend beantworten konnte, die ihn beunruhigten, bis er Anselm aufsuchte und ihm die „Knoten seines Herzens" aufdeckte. Von ihm „erhielt er Antwort auf alles, was er suchte, ohne daß eine Spur von Zweifel zurückblieb". Die Liebe, die er daraufhin zu Anselm empfand, und die freundschaftlichen Gespräche, die er mit ihm hatte, führten dazu, daß er „binnen kurzem" zur Weltverachtung gelangte und in den Mönchsstand eintrat. Es folgt die Rache des Teufels: der Neubekehrte geriet in einen solchen „Sturm von Versuchungen, daß er im Wirbel der verschiedenen, einander überstürzenden Gedanken kaum noch seines Geistes mächtig war". Da die Versuchung nicht aufhören wollte, sondern von Tag zu Tag entsetzlicher wurde, ging er schließlich zu Anselm und „eröffnete ihm, wie es in seinem Geiste wogte". Und nun erzählt Eadmer weiter:

„Als dieser alles im einzelnen angehört hatte, sagte er dazu voller Güte nur das eine: ‚Deiner hüte Gott!' und entließ ihn auf der Stelle. Den Bruder aber überkam, wie er selber mir berichtet hat, im selben Moment eine solche Ruhe des Gemüts, daß

Thron und Konspiration mit Anselm König Heinrich I. fürchtete, in expeditionem Jerosolimitanam proficisci disposuit, Historia Novorum a. a. O. S. 74 zum Jahr 1096; und S. 120 zum Jahr 1100 dessen Rückkehr; außerdem nur zum Jahr 1106 (S. 179), Boemund als einer der principes Jerosolimitanae viae.

er plötzlich, man würde es nicht für möglich halten[139]), ein anderer Mensch geworden war als vorher. Jene ganze Versuchung verschwand völlig, und er hat seitdem nichts derartiges mehr empfunden."

Von einem solchen plötzlichen inneren Umbruch von der Zweifelsqual zur Glaubensfestigkeit haben wir schon einmal in dieser Epoche erzählt bekommen: in den Bekenntnissen Otlohs, an die wir bereits mehrmals erinnerten. Aber dieser simple deutsche Klosterbruder betete in seiner Drangsal zu Gottvater, daß er ihn von dem Zweifel an Seiner Existenz und Allmacht befreien möge, und der religiöse Grundbezug der Seele zu Gott, der sich in diesem naiven Widerspruch verriet, machte es verständlich, daß die skeptischen Anwandlungen durch die innige, im Gebet erfolgte Hinwendung zu Gott überwunden wurden; der zugrundeliegende Glaube gewann damit nur die Oberhand über jene aufklärerischen Einflüsse, die von außen kamen. Hier dagegen befinden wir uns inmitten der auf eine rationale Theologie gerichteten geistigen Bewegung; ein kritischer, wißbegieriger junger Weltgeistlicher, dessen Glaubenszweifel nur der Meister der Dialektik, wie man Anselm genannt hat, zu beheben imstande gewesen war, hatte mit der intellektuellen Befriedigung zugleich den Impuls zur „Bekehrung" erhalten, um nach dieser Lebensentscheidung wiederum, und nur noch stärker, von der intellektuellen Unruhe erfaßt zu werden. Ihn aber befreite von dem Zweifel weder Belehrung und Einsicht noch der Durchbruch primitiven Glaubens, der die Bedenken zunichte machte, sondern die geistige Kraft, die von der Glaubensfestigkeit des von ihm verehrten Mannes auf ihn übersprang, als dieser ihn, nachdem er ihn sich hatte aussprechen lassen, gütig und vertrauensvoll, aber ohne auf seine Nöte einzugehen, sich selbst überließ.

Wir bewundern hier wieder den erfahrenen Pädagogen, der die Menschen individuell zu behandeln verstand, aber wir sehen zugleich in seinem gütigen Gesicht die überlegene Ruhe des orthodoxen Geistlichen, für den der überlieferte Glaube über allen Zweifel erhaben war. Für die Mönche, die unter seinem Einfluß standen, ging beides ungeschieden zusammen, und die Erfahrung dieses geistigen Einflusses, der „das Unmögliche zuwege brachte", dürfte eine Quelle für die Steigerung seines heiligen Wesens ins Übermenschliche, Wunderbare, Legendarische gewesen sein, die sich schon bei seinen Lebzeiten und von seiner nächsten Umgebung aus vollzog, wie wir das in der Biographie mitansehn können. Dort bekommen wir schon aus der Zeit seines Priorats, wieder an eine solche magische Kraft-Ausstrahlung (c. 15) anschließend, das Wunder erzählt, das ein mit Namen genannter Klosterbruder erlebte: Als er des

[139]) ultra quam dictu credibile sit, Vita I, 34, S. 358.

Nachts, zur Zeit der Vigilien, die Runde im Kloster machte, sah er Anselm im Kapitelsaal in Gebetshaltung „rings von einer ungeheuren Feuerkugel umglänzt" (c. 16). Prophezeiungen in kleinen Dingen des Alltags, wie z. B. ungewöhnlicher Fischfang zum Mahle (17. 18.), typische Heilungswunder (c. 32) kommen hinzu und wachsen mit der Zeit und dem zunehmenden Ruhme seiner Heiligkeit zu einer Art von Reliquienkult an, so daß Überbleibsel von seinen frugalen Mahlzeiten oder ein Trunk von dem Weihwasser, das er benutzt hatte, als Arznei für Körper und Seele gesucht und erprobt wurden. Für den mittelalterlichen Biographen hatten diese Wundererzählungen kein geringeres Gewicht als das, was er aus Anselms eigenem Munde vernommen hatte. In dem Epilog (II, 71) führt Eadmer beides nebeneinander auf und nennt die Namen der Zeugen, durch die die Wahrheit der legendarischen Erzählungen ebenso verbürgt wird wie die der andern durch ihren autobiographischen Charakter. Insofern bewegt sich diese neue Heiligen-Biographie im Fahrwasser der alten, in der die Wunder des Heiligen eine feste Stelle hatten, da erst durch sie seine wahre Heiligkeit erwiesen wurde. Eadmer hat nach Abschluß der Biographie noch eine besondere Schrift angefangen, in der er die wunderbaren Manifestationen des Verstorbenen, die ihm zu Ohren gekommen waren, zusammenstellte[140]). Es war keine bloße literarische Angelegenheit, sondern eine Bezeugung des Fortlebens und Fortwirkens des Heiligen. Es ist, als wollte er die Kanonisierung Anselms vorbereiten, die etliche Jahrhunderte später erfolgt ist — womit dann die Erhebung der geschichtlichen Persönlichkeit in die Region des Überirdischen, des Übernatürlichen abgeschlossen wurde, eine Erhebung, die dem ursprünglichen Sinn der autobiographischen Erzählungen entgegensteht und eher der hellenistisch-römischen Heroisierung großer Männer vergleichbar ist, die das Individuell-Menschliche verkürzt[141]).

2

In dem zweiten „Buch" der Biographie, das mit Abt Anselms Erhebung zum Nachfolger Lanfranks, des Beraters König Wilhelms des Eroberers, auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury beginnt, geht uns nur *eines* näher an: wie dieser Heilige, der das benediktinische Mönchtum in idealer Weise verkörperte, sich mit der kirchenpolitischen Aktivität abgefunden hat, der er sich nicht zu entziehen vermochte. Der Konflikt

---

140) Eadmer, Quaedam parva descriptio miraculorum gloriosi patris Anselmi Cantuariensis, a. a. O. S. 425-440.

141) Vgl. Band I, 199 f.

zwischen den zwei Seiten des kirchlichen Christentums, die man mit den antiken Begriffen der vita activa und contemplativa zu bezeichnen pflegt, tritt uns hier in einem neuen Stadium entgegen. Anselm wurde als Primas von England eine der Säulen der römisch-katholischen Hierarchie, die seit Papst Gregor VII. ihre hochmittelalterliche Form gewann, im Kampf um ihre Unabhängigkeit von der obersten weltlichen Gewalt und womöglich ihre Übermacht über dieselbe; aber seinem geistigen Habitus nach war er ein Fremdling in der politischen Welt, insofern vergleichbar — wenn wir um 200 Jahre vorgreifen dürfen — mit dem Engelspapst Coelestin V., der, gleichfalls ein Mönch, ja ein Eremit, sich als alter Mann bereitfand, das hohe Amt zu übernehmen, dem er nicht gewachsen war. Aber Coelestin hatte den Mut, zurückzutreten (1296), als er seine Unzulänglichkeit einsah. Anselm dagegen hat auf seinem Posten ausgehalten, 16 Jahre lang, bis zu seinem Tode. Nun war er freilich nicht wie der Papst nur Gott verantwortlich, d. h. bei seiner Entscheidung auf sich selbst gestellt, sondern er hatte den Papst — ihn allein — über sich, dem er zu Gehorsam verpflichtet war, und er fügte sich in dessen Entscheidung, als er seinen sehnlichen Wunsch aufgab, von dem Posten abberufen zu werden, auf dem infolge der Übermacht des Königs und der Verbannung, in die dieser ihn trieb, kein gedeihliches Wirken mehr für ihn möglich war. Aber in dieser abhängigen Lage hat er dann doch seinen Mann gestanden und die Rechtsansprüche der Papstkirche mit unnachgiebiger Festigkeit gegen den König und den ganzen Klerus des Landes vertreten; infolge dieser Standhaftigkeit wirkte er auch während seiner Verbannung, die zweimal drei Jahre dauerte, rein durch sein Dasein mit an der im Gang befindlichen Auseinandersetzung zwischen den normannischen Königen von England und der römischen Kurie, ein rechter Hierarch trotz der mönchischen Weltfremdheit.

Daß diese beiden gegensätzlichen Haltungen bei ihm zu beobachten waren, das überraschte bereits seine Zeitgenossen. Die englischen Bischöfe hatten dem König versichert, daß sie den unerwarteten Widerstand des Erzbischofs leicht würden brechen können, andernfalls würden sie ihm damit drohen, daß er wegen Landesverrats abgeurteilt werden sollte. Als ihnen weder das eine noch das andere gelang, und der König ihnen deshalb Vorwürfe machte, erklärte einer von ihnen: „Zuerst war alles, was er sagte, so matt und unbeholfen, daß man glauben mußte, er wäre in aller menschlichen Klugheit unerfahren und unwissend.“ Dann aber zeigte sich das Gegenteil[142]).

---

[142]) Eadmer, Historia Novorum, zum J. 1095, a. a. O. S. 62.

Wie er beides zu vereinen vermochte, darin besteht das Problem, das die Struktur dieser scharf ausgeprägten Persönlichkeit betrifft. Die Selbstbekenntnisse Anselms, die uns sein Biograph aufbewahrt hat, erlauben uns hier tiefer zu sehen. Es handelt sich dabei nicht bloß um den geläufigen Konflikt, der durch die antiken Begriffe der vita activa und contemplativa bestimmt war, sondern die neue hierarchische Ordnung des handelnden Lebens griff hier ein. Den alten Konflikt hatte Anselm, schon bevor er sich in dem England der normannischen Eroberer an die Spitze der Kirche gestellt fand, in den kleinen Verhältnissen seines Klosters durchlebt, und seine Bekenntnisse darüber werfen Licht auf die Haltung, die er später einnahm. Ein Dreißigjähriger erst, während seines Priorats in Bec, litt er unter den auf ihn eindringenden weltlichen Geschäften dermaßen, daß er den Erzbischof von Rouen inständig bat, ihn von der „unerträglichen Last" zu befreien, durch die er „die Ruhe des Gemütes verloren" hätte. Dieser aber gebot ihm, nicht nur auf seinem Posten auszuharren, sondern sich für ein höheres Amt, das er ihm prophezeite, bereit zu halten. Und zwar wies er seine Bitte zurück mit dem Warnspruch: „Entziehe dich nicht aus Sorge allein um dich selber dem Dienst an den andern[143])." Ohne diesen „Befehl" hätte er, wie er immer wieder erklärte, „niemals darein gewilligt, Abt zu werden" (c. 26). Aber auch jene Warnung wirkte in ihm nach. Es war ein weiser Spruch, der eine allgemeine Tragweite hat. Der katholische Prälat des Mittelalters sprach damit dieselbe Weisheit aus, die einst der altchinesische Moralist den Mystikern entgegenhielt, die sich mit ihrem Vollkommenheitsstreben in der Stille genugtaten: „Wer nur bedacht ist, sein eigenes Leben reinzuhalten, bringt die großen menschlichen Beziehungen in Unordnung[144])." Politisch gemeint, trifft dieser konfuzianische Spruch auch für die kleinen Gemeinwesen der Klöster zu.

Bei Anselm kam doch die Abwehr gegen die Geschäfte dieser Welt nicht lediglich aus der „selbstischen" Sorge um das Heil der eigenen Seele, sondern aus der Intensität seiner theologischen Denkarbeit, mit der er einem gemeinsamen Bedürfnis seiner Mönche entgegenkam und ein Werk zum Nutzen nicht bloß dieser kleinen Gemeinschaft vollbrachte. An dieser Arbeit hat er, wie wir noch hören werden, bis zum letzten Atemzug gehangen. Und um ihretwillen traf er nach seiner Wahl zum Abt eine Einrichtung, die ihm zu der nötigen Ruhe verhelfen sollte. Er übertrug die Verwaltung der Abtei einigen zuverlässigen Klosterbrüdern,

---

143) Vita I, 12: Noli . . . quaerere nec te a subvectione aliorum tui solius curam gerens velis retrahere. Vgl. I, 26: postposita salute communi se amare.

144) Vgl. Persönlichkeit S. 97.

während er selbst sich „auf die Kontemplation Gottes und die Erziehung, Ermahnung und Besserung der Mönche" beschränkte (c. 27). Zu der „Kontemplation" aber rechnete dabei die theologische Produktion. So zweckmäßig diese Einrichtung war, sie hatte doch ihre Nachteile für die klösterliche Wirtschaft, wie sein nicht allzu asketisch gesonnener Biograph berichtet. Für die zahlreichen Gäste, die kamen, war oft nicht so viel „leibliche Nahrung" da, wie Anselm es bei seiner Freigebigkeit gewünscht hätte, aber sein „guter Wille und sein freundlicher Blick ersetzte ihnen reichlich das Fehlende" (28). Und seine Mönche?

„Durch Gottes Vorsehung war für ihren Unterhalt derart gesorgt, daß ihnen nichts von dem, was zur Notdurft gehörte, abging, wenn sie auch sehr oft in die Lage kamen, daß zu fürchten war, am nächsten Tage würde ihnen alles fehlen. Und zuweilen lebten sie zwischen Etwas und So-gut-wie-Nichts derart, daß das Etwas kein Überfluß war und das So-gut-wie-Nichts sie nicht Mangel leiden ließ."

In solchen Lagen pflegte Abt Anselm die Kellermeister, Kämmerer, Sekretäre, die auf ihn mit ihren Nöten einstürmten, zu beruhigen: „Hoffet auf Gott!", und in der Tat kam in der größten Not regelmäßig Hilfe. Es ist dies ein typisches Wundermotiv in Heiligengeschichten. Seuse hat dergleichen aus der Zeit, wo er Prior in dem Konstanzer Kloster war, von sich selber erzählt. Von Anselms Biograph erfahren wir, welche Glückszufälle da in Betracht kamen: Schiffsladungen voll von Lebensmitteln aus den englischen Besitzungen des Klosters; ein reicher Mann, der „mit viel Geld kam, die Bruderschaft der Kirche aufzusuchen", oder ein der Welt Überdrüssiger kam und brachte sich und seine Habe dem Kloster dar.

In den unvergleichlich viel breiteren und schwierigeren Verhältnissen eines Primas von England gelang ihm keine so glückliche Lösung der Schwierigkeiten. Er selber hat sich über die Lage, in die er sich dort versetzt fand, in einer Ansprache geäußert, die er in der ersten Zeit seines Episkopats in dem vertrauten Kreise der Mönche von Christ Church in Canterbury hielt; da schilderte er die Schwierigkeiten nicht ohne Humor in der Form eines Gleichnisses, deren er sich so gern bediente:

„So wie der Uhu, wenn er bei seinen Jungen im Nest sitzt, sich wohlfühlt und froh ist, aber unter Raben, Krähen und andern Vögeln überfallen und zerfleischt wird und ganz elend daran ist: so geht es mir. Wenn ich bei euch bin, ist mir wohl, und das gibt mir in meinem Leben einen höchst willkommenen Trost. Aber wenn ich fern von euch unter Weltleuten weile, dann zerfleischen sie mich mit ihren vielerlei Streitigkeiten und quälen mich mit ihren weltlichen Geschäften, die ich nicht liebe. Da bin ich elend und fürchte zitternd, daß dieser Zustand mir einen ungeheueren Verlust für die Seele herbeiführt[145])."

Bei diesem Gedanken wechselte er den Ton und brach unter Tränen in den Klageruf Hiobs (19,21) aus:

„Aber ihr, bitte, erbarmt euch meiner, erbarmt euch meiner, wenigstens ihr, meine Freunde, weil die Hand des Herrn mich berührt hat."

[145]) Vita II, 8, a. a. O. S. 364, vgl. Müller S. 84.

Eadmer berichtet zu dieser Expektoration:

„Ich nehme Gott zum Zeugen, daß ich ihn oft habe beteuern hören, er wollte lieber in der Kongregation der Mönche wie ein Knabe mit den Knaben unter der Rute des Magisters beben, als im Hirtenamt an der Spitze ganz Britanniens zu stehen und bei der Zusammenkunft der Völker den erzbischöflichen Sitz innezuhaben."

Dabei spielte gewiß der Gegensatz zwischen ihm und dem Machtmenschen, der auf dem englischen Throne saß — König Wilhelm Rufus — eine wesentliche Rolle, wie er das den Bischöfen vorausgesagt hatte, die ihn drängten, die Leitung der verwaisten Kirche zu übernehmen: „Ihr wollt einen ungezähmten Stier und ein schwaches Lamm zusammenspannen[146])!" Aber was ihn nach seinem eigenen Bekenntnis am meisten quälte, war eben jene Sorge, unter den veränderten Verhältnissen sein Leben rein zu erhalten. Und da war anderes und mehr im Spiele, als die gewöhnliche mönchische Furcht vor den Folgen der Berührung mit der Welt draußen. Auch diese Gefahr stand ihm freilich vor Augen; er warnte seine Mönche davor als geistlicher Moralist. Davon zeugen seine Tischgespräche, von denen Eadmer, der mit dabei war, berichtet. In ihnen bildete ein Hauptthema die geradezu kasuistisch behandelte Frage, wie sich ein im Außendienst verwendeter Mönch von weltlichen Regungen, wie z. B. Gewinnsucht, freihalten müßte und könnte[147]). Das war in der Tat ein mittelalterliches Lebensproblem, und wir werden alsbald, in den Meditationen des Priors Guigo, sehen, wie tief das ging. Aber bei dem hl. Anselm kamen derartige Anfechtungen schwerlich in Betracht; bei ihm handelte es sich vielmehr um das radikalere Problem, auf das wir dann auch wieder in Guigos Meditationen stoßen werden: die christliche Gesinnung mitten im handelnden Leben zu betätigen. Daß wir über dieses höchst persönliche Anliegen Aufschluß bekommen durch Selbstbekenntnisse des Heiligen, verdanken wir dem Umstand, daß Anselms Verhalten gerade wegen seiner Christlichkeit der Kritik unterlag, und zwar nicht nur etwa von seiten seiner Feinde, sondern gerade seitens seiner Anhänger und Vertrauten, die, wie Eadmer es ausdrückt, „voreilig urteilten, er hätte lieber ein Mönch im abgeschlossenen Kloster als der Primas eines so großen Volkes sein sollen". Eadmer geht auf diese Kritik des näheren ein und wehrt sie mit den eigenen Worten des Erzbischofs ab, dem die Freunde in schöner Offenheit ihre Bedenken vorbrachten, so daß er sich dazu äußern konnte.

Es ist dies einer der sichtbarsten Vorzüge von Eadmers Biographie vor anderen derartigen Schriften, in denen, wie man allgemein festgestellt hat, „Kritik und Tadel fast völlig fehlt", wie sich das aus ihrer Herkunft von

[146]) Historia Novorum, i. J. 1093, a. a. O. S. 36.
[147]) Vita II, 11, S. 366-370.

der antiken Lobschrift erklärt[148]). Dieser Tradition entsprechend, hat Eadmer die Darstellung von Anselms Episkopat ebenso wie vordem die seiner Wirksamkeit als Prior und Abt mit dem Lobpreis seiner vorbildlichen Lebensführung eingeleitet, der darauf hinausläuft, daß er „auch als Primas von ganz England auf jede Weise in dem Streben erglänzte", das ihn seit seinem Eintritt in den Orden erfüllte, „den Schmuck aller Tugenden zu gewinnen[149])". Aber schon in diesem hochtönenden Abschnitt klingt das eigene Motiv an, daß er in dem „Sturm von Kränkungen", denen er ausgesetzt war, sich „in allem und gegen jedermann die Unschuld seines Gewissens bewahrte[150])". Und das, was hier positiv gefaßt ist, bildet dann den Ansatzpunkt der Kritik, die nach der Lobpreisung zu Worte kommt: er habe bei der Betätigung der christlichen Tugenden die erforderliche „Diskretion", die „unterschiedliche" Rücksicht auf die Personen und Verhältnisse, außer acht gelassen. Dieser Vorwurf richtet sich gegen seine übergroße Demut, Geduld und Enthaltsamkeit, die sich für den Primas eines so großen Volkes nicht schickte, und insbesondere gegen seine unangebrachte Milde (mansuetudo), die üble Folgen hatte:

„Viele, die er mit Kirchenstrafen hätte züchtigen müssen, verharrten, nachdem sie gemerkt hatten, wie sanftmütig er war, in ihren Schlechtigkeiten, als ob das nur in der Ordnung wäre."

Der Vorwurf erscheint schlagend, und das um so mehr, als die „Diskretion", die Anselm hier vermissen ließ, von ihm selber in der Regel zielbewußt ausgeübt wurde, wie ihm das nachgerühmt wurde, als von seiner liebenswürdigen Anpassungsfähigkeit die Rede war[151]). Aber da zeigt sich die Dialektik dieses ethischen Begriffs. Er schien der Weltklugheit Raum zu geben und entzieht doch gerade, wie der Heilige ihn faßte, dem Verstand der Verständigen den Boden. Nach der Wiedergabe jenes Vorwurfs fährt Eadmer fort:

„Aber wenn man seine Entschuldigung deswegen vernahm — denn er verachtete niemanden und verschmähte es keinem gegenüber, der ihn fragte, Rechenschaft abzulegen —, so erkannte man bald klar, daß er in diesen Dingen gar nicht anders handeln durfte noch konnte, sofern er unbeirrt die in Wahrheit zu beachtende Regel einhalten wollte[152])."

Wider alles Erwarten stoßen wir hier im hohen Mittelalter auf das protestantische: „Ich kann nicht anders!" Und diese Stimme des Gewissens erhebt sich, um die Zumutung abzuwehren, daß das eigene Verhal-

148) Vgl. Teuffel a. a. O. S. 102. 149) Vita II c. 8.
150) Ebenda S. 363: salva in omnibus et ad omnes innocentia conscientide.
151) Vgl. oben S. 238.
152) ib: Verum audita super iis excusatione sua, nam neminem spernebat, nemini rationem ad inquisita reddere contemnebat, mox liquido cognoscebatur ipsum aliter quam faciebat minime in talibus facere debere vel posse, dum se in regula verae discretionis vellet absque errore tenere.

ten nach den Forderungen der Zweckmäßigkeit oder allgemeiner: der praktischen Vernunft sich richten müßte, die die soziale Moral beherrschen. Aber wenn Anselm solchermaßen sein sittlich-religiöses Verhalten den praktischer denkenden Freunden gegenüber rückhaltlos rechtfertigte, so wollte er damit nicht das eigene Recht des Gewissens behaupten, sondern die unbedingte Sicherheit seiner Entscheidung beruhte auf der Festigkeit, mit der er sich in den Schranken der religiösen Norm hielt. So bleibt es auch hier dabei, daß der einzelne sich im Mittelalter in der Form eines Allgemeinen erkannte, nur daß in diesem Fall, wie wir es zu fassen suchten, das Allgemeine dem einzelnen zur zweiten Natur geworden war.

Nicht so klar ist, was es zu bedeuten hat, wenn der Biograph als nächsten Punkt heraushebt, daß Anselm „weltliche Geschäfte nicht mit Gleichmut auszuhalten vermochte". Wir hören hier über den Erzbischof zunächst dasselbe, was auch schon von dem Abt berichtet wurde[153]): daß er nur in besonderen Fällen, wo es unvermeidlich war, an den Verhandlungen, die zu den Verwaltungsgeschäften gehörten, teilnahm, und dann nicht als Sachwalter, sondern als Moralist, dem es darum zu tun war, daß in Streitfällen die guten Sitten gewahrt und Übervorteilung oder gar Betrug ausgeschlossen würden. Aber wir hören jetzt noch mehr: wenn Streit entstand und es ihm nicht gelang, die streitenden Parteien zu beschwichtigen, so entfernte er sich so schnell als möglich. „Denn sonst fiel er vor Ekel in Ohnmacht und wurde davon sogar schwer krank." Eadmer scheut sich nicht, hier von Schwäche, Hilflosigkeit, Kleinmut zu sprechen, und diese Vorwürfe wurden augenscheinlich auch wieder offen gegen den Erzbischof erhoben; denn wir erfahren, was er darauf antwortete:

„Wie sollte ich, der ich alle Liebe zu den weltlichen Dingen und alles Begehren danach mir schon längst aus dem Sinn geschlagen habe, noch Kraft und Sorgfalt für diese Streitigkeiten besitzen? Vielmehr werde ich — ich spreche die Wahrheit und lüge nicht — durch sie, wenn sie ungestüm und unabweisbar auf mich eindrängen, vom Schrecken geschüttelt wie ein Kind, dem ein grausiges Bild vor die Augen tritt."

Rührend, wie dieses Geständnis in seiner Aufrichtigkeit ist, will es uns doch scheinen, daß solche Sensibilität schlecht zu der erzbischöflichen Würde paßt; unser Befremden mildert sich indes, wenn wir anstatt der schwächlichen Flucht aus dem handelnden Leben das positive Moment in Betracht ziehen, das unausgesprochen ist: die angestrengte theologische Denkarbeit, die dieser Asket geleistet hat und für die der Lärm der Geschäfte begreiflicherweise etwas Entsetzliches war. Dieser charakteristische Zug kommt denn auch in Eadmers Bericht zum Vorschein; nach

153) Vita II, 13, vgl. I, 27.

der Schilderung jener „gewöhnlichen" Ohnmachtsanfälle des Erzbischofs fährt er fort:

„Durch diese Erfahrung belehrt, haben wir ihn oft, wenn es nottat, mitten aus der Menge fortgeführt, und wenn wir ihm dann eine Frage aus der Hl. Schrift vorlegten, war er auf der Stelle wie durch ein segensreiches Gegengift an Leib und Seele geheilt und wieder ganz hergestellt."

Er selbst zog die Konsequenz aus der schrecklichen Erfahrung und übertrug „aus diesen zwingenden Gründen" die Verwaltung des erzbischöflichen Hauswesens einem dafür geeigneten Mönch. Von dessen Entscheidung hing alles ab, und andere Anordnungen waren ungültig.

„Somit wieder in Sicherheit, konnte er sich mit aller Kraft den geistlichen Übungen und der Kontemplation widmen[154])."

In der Tat hat er damals, in den ersten Jahren seines Episkopats, Zeit und Kraft zur theologischen Produktion gefunden, und zwei von den Schriften, die er noch in England begann und dann in der Verbannung zu Ende führte, machten Epoche in der katholischen Theologie. In der einen behandelte er ein sowohl dogmatisch wie kirchenpolitisch aktuelles Problem, das des Ausganges des Hl. Geistes aus der Gottheit; ein Problem, um das sich damals der Streit zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche drehte. Auf dem Konzil zu Bari, wo die Streitfrage zur Verhandlung stand (1098), wurde Anselms Lösung, die er persönlich dort vortrug, zur Glaubenslehre erhoben. Die andere Schrift war das von uns schon erwähnte Hauptwerk, in dem er unter dem Titel: „Warum Gott Mensch geworden?" die sogenannte „Genugtuungstheorie" aufgestellt hat, die gleichfalls zur offiziellen Lehre der katholischen Kirche geworden ist[155]). In dem Vorwort zu diesem Werk erklärt er, daß er es in England „in großer Herzenstrübsal" begonnen und zu seinem Leidwesen nicht in der gehörigen Ruhe habe ausarbeiten können. Aus der Biographie ist zu ersehen (II, 14), welches diese unglückliche Lage war. Die Ruhe, die er sich durch Bestellung eines Hausmeiers hatte verschaffen wollen, war nicht von Dauer. Verschiedene „Trübsale und Nöte" traten ein, die dieselbe „unterbrachen und ihn zwangen, an anderes zu denken", nämlich nun doch wieder an die Geschäfte dieser Welt. Diese Gedanken nahmen ihm die innere Ruhe, aber nicht nur deshalb, weil ihm weltliche Geschäfte unerträglich waren, sondern weil es sich dabei um die Sache der Kirche handelte, und „das, was seiner Kirche in Zukunft zum Schaden gereichen könnte, vermochte er keineswegs mit ruhigem Gemüt hinzunehmen oder zu vernachlässigen".

---

154) Vita II, 13 vgl. Müller S. 95 f.

155) Vgl. Fr. Sal. Schmitt in seiner Ausgabe von Cur Deus homo (1956) S. IX.

Es handelt sich dabei um die zeitüblichen Nöte der Prälaten, die wir von Bischof Rather und von Erzbischof Adalbert her kennen und von denen wir in den zur kirchlichen Ortsgeschichte gehörigen Rechenschaftsberichten der Äbte und Bischöfe noch mehr werden zu hören bekommen: Zwistigkeiten mit den Feudalherren, die sich der Kirchengüter bemächtigten und die Klöster bedrückten, erzwungene Abgaben, und dazu die Untreue und Habgier der eigenen Lehnsleute und sonstigen Untergebenen. Aber während diese Angelegenheiten in den Tatenberichten der Prälaten den Stoff abgeben, an dem diese ihre Herrschereigenschaften zeigen konnten, erscheinen sie in Anselms Lebensgeschichte als das sprödeste Material, an dem er seine christliche Gesinnung betätigte und dabei als Regent versagte. An diesem Punkt setzte wiederum die Kritik seiner Vertrauten, insbesondere des Hausmeiers ein, diesmal gegen seine Gutgläubigkeit gerichtet: daß er sich von falschen, heuchlerischen Freunden, die ihre Rechnung für geleistete Dienste präsentierten oder Rechtsansprüche auf Kirchengut geltend machten, „allzu einfältig und unklug" belügen und betrügen ließ. Worauf er wie aus dem Himmel gefallen entgegnete:

„Was heißt das? sind sie nicht Christen? und Christen sollten um irgend eines Vorteils willen gegen ihren Eidschwur wissentlich lügen? mit nichten!"

Und als ihm erwidert wurde, er dürfte nicht von sich auf die andern schließen, bekannte er:

„Ich gestehe, lieber will ich mich täuschen lassen und von ihnen, obwohl sie böse sind, irriger Weise Gutes glauben, als daß ich mich selber dadurch täusche, daß ich denen Böses zutraue, von denen sich mir nicht sicher erwiesen hat, daß sie nicht gut sind."

Man sieht aus diesem Ausspruch, der schwerlich erst von dem Biographen so logisch zurechtgeformt ist, daß die Einfalt und Unklugheit, die seine besten Freunde ihm vorwarfen, wohl das spontane Fühlen und Verhalten, aber durchaus nicht dessen Ausdruck betraf, in dem sich vielmehr der Scholastiker verrät. Und was die Vertrauensseligkeit betrifft, die darin zum Ausdruck kommt, so ist Anselm davon abgekommen, da er dafür büßen mußte. Eadmer verlegt jene charakteristische Äußerung in den Anfang von Anselms Pontifikat und bemerkt dazu, daß er durch Schaden klug wurde, aber auch, daß der einmal angerichtete Schaden andauerte. Wir bekommen hier eine innerkirchliche Kritik der persönlichen religiösen Moral des Erzbischofs. Infolge seiner anfänglichen Gutgläubigkeit fühlten sich die falschen Freunde sicher und trieben es, statt sich zu bessern, immer schlimmer. Sie entzogen sich, wie der Kritiker hervorhebt, seinem Versuch, sie zu bessern, „indem sie sich mit spitzfindigen Reden wie mit Dornhecken dagegen schützten und behaupteten, sie hätten eine

derartige Besserung nicht nötig". Und er selber, der von Amts wegen zur sittlich-religiösen Erziehung der andern berufen war?

„Darauf bedacht, jeden Streit zu vermeiden, ließ er sie gehen, da er für sich selber befürchtete, er könnte die Grenzen der Diskretion überschreiten, wenn er ihren Handlungen allzu eifrig nachforschen würde[156])."

An seinem christlichen Verhalten gegenüber denen, die ihm Böses antaten, hielt er trotz dieser Ängstlichkeit fest, aber die Christlichkeit desselben reduzierte sich darauf, daß er „mehr über das ihnen, wie er voraussah, bevorstehende Verderben trauerte als über die vorübergehende Täuschung, die ihm widerfahren war". Und daß er ihr Verderben voraussah, das geschah im alttestamentarischen Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit: sie, die sich am Kirchengut vergriffen hatten, würden, so versicherte er, entweder selber oder jedenfalls im nächsten Geschlecht, wieder so arm werden wie zuvor oder von einer andern schweren Strafe ereilt werden. In eben diese Richtung aber, die mehr der Gesetzesfrömmigkeit als der christlichen Liebe entspricht, weist nun auch jene unverhohlene Ängstlichkeit, die uns bei dem Primas von England auf den ersten Blick befremdet. Die fromme oder „diskrete" Scheu, die er davor hatte, in Streitfällen so etwas wie eine gerichtliche Untersuchung einzuleiten, hatte diesen religiösen Grund. Nach jenem befremdlichen Passus, den wir anführten, fährt Eadmer fort (II, 15): „Denn er fürchtete nichts in der Welt so sehr wie sich zu versündigen." Und zum Zeugnis dafür führt er zwei Aussprüche des Erzbischofs an:

„Wenn auf der einen Seite die Schrecklichkeit der Sünde, auf der andern die Höllenpein körperhaft vor ihm stünde, und er einer von beiden verfallen müßte, würde er die Hölle der Sünde vorziehen."

Und dasselbe elementare Gefühl noch paradoxer ausgedrückt: „er würde lieber unschuldig und rein von Sünden in der Hölle als vom Sündenschmutz befleckt im Himmel sein." Er brach der Paradoxie indes die Spitze ab, indem er erläuterte: die Gerechten und Guten würden ja, auch wenn sie in der Hölle wären, von aller Qual verschont bleiben, und den Bösen würde auch im Himmel die Seligkeit versagt sein. So geht es hier nicht um den reinen Moralismus, der doch schon bei Rather auftauchte[157]) — das Gute tun um des Guten willen —, sondern um die Sündenangst, die etwas Elementares und reflektiert zugleich ist. Reflektiert und traditionsgebunden, sofern es sich nicht um den Lebensbegriff der Schuld handelt, die auch schuldlos sein kann, sondern um einen möglichen Verstoß gegen die göttlichen Gebote. Eadmer stellt diese Angst als

---

[156]) Vita II, 14, a. a. O. S. 374: sibi timens ne mensuram discretionis excederet, Müller übersetzt (S. 99 f.): „Besorgt, er möchte das rechte Maß überschreiten."

[157]) Vgl. Band II, S. 613.

das Grundmotiv von Anselms Verhalten im Leben hin, das ihn „ständig und nicht nur zeitweilig" bewegte. Er schließt damit die Beschreibung, die er vom Lebenswandel des Erzbischofs gibt:

„Deshalb war er immerfort mit großem Eifer bestrebt, jede Berührung mit Sünden zu vermeiden, und hielt mit aller Sorgfalt alles aus seinem Sinne fern, was ihnen eine Gelegenheit geben könnte, sich zu regen[158])."

Dieses spezifisch religiöse, mit der ganzen Schwere der alttestamentarischen Tradition beladene Grundmotiv muß man im Auge behalten, um jene schlichte, spontane Äußerung richtig einzuschätzen, mit der Anselm die Einrede der Weltklugheit gegen seine unbedingte, „indiskrete" Betätigung der christlichen Tugenden, der Milde und Herzensgüte, von sich wies: „Ich kann, ich darf nicht anders!" Durch schmerzliche Erfahrung darüber belehrt, daß die klugen Warner recht hatten, wußte er keinen andern Ausweg, als sich aus den Verhältnissen, die sein Seelenheil in Mitleidenschaft zu ziehen drohten, zurückzuziehen — und verstrickte sich eben dadurch in Schuld. Überließ er doch die, die ihn zum „Arzt und Berater ihrer Seele gewählt" hatten[159]), sich selbst und ihrem, wie er voraussah, sicheren Verderben, während die Kirche durch die fortgesetzten Umtriebe der Unverbesserlichen geschädigt wurde. Insofern trifft ihn jener konfuzianische Urteilsspruch gegen die, die nur bedacht sind, das eigene Leben rein zu halten. Aber obwohl er sich mit seiner Kirche identifizierte und mit den Sündern mitlitt, erweckte dies sein Versagen doch kein Schuldgefühl in ihm, wenn anders wir uns auf Eadmers Darstellung verlassen können. So wenig bedeutete das persönliche religiöse Leben, auf das er sich zurückzog, eine Verselbständigung der sittlichen Persönlichkeit in dem Sinne, daß der auf einen so hohen Posten Gestellte die Verantwortung für die Ordnung der Gemeinschaft auf sich nähme.

Damit rühren wir wiederum an die Schranke der mittelalterlichen Gestaltung der Persönlichkeit. Der Sachverhalt wird klar, wenn wir die andere Seite des Bildes auftun und sehen, wie dieser Heilige, in dessen Leben der Gegensatz von Aktion und Kontemplation so scharf ausgeprägt ist, doch sehr wohl zu entschiedenem Handeln fähig war: in dem Bereich der Kirchenpolitik, wo die verantwortliche Entscheidung nicht ihm selber oblag, sondern ihm von oben her, ja von der Spitze der Herrschaftsordnung her zukam, in der er seinen festen Stand hatte. Denn wenn er dem Papst unbedingt Folge leistete, so bedeutete das für ihn dasselbe wie: daß er „sich bestrebte, Gott in allem zu gefallen[160])", eine mit-

158) Vita II, 15, S. 375.

159) Ib. II, 1, S. 359: Anglorum regni principes qui eum animarum suarum medicum et advocatum elegerant.

160) Historia Novorum a. a. O. 131 f. (A. D. 1101).

telalterliche Ansicht, die auch der Papst zum Ausdruck brachte, wenn er dem König die Friedensbedingungen, auf denen er bestand, als den „Willen Gottes" hinstellte[161]). Diese Identifizierung von Gott und der römisch-katholischen Kirche ist in Anselms Auseinandersetzungen mit dem König und dessen klerikalem Anhang das A und O, wobei er sich der evangelischen Sprüche bediente: „Gebt, was des Cäsars ist, dem Cäsar, und was Gottes ist, Gott" (Matth. 12, 17), oder „Gehorchen muß man mehr Gott als den Menschen" (Act. 5, 28), oder in Anselms eigener Fassung: man habe ihn der Lästerung des Königs beschuldigt, „wenn er es wagte, in dessen Reich ohne dessen Erlaubnis irgend etwas Gott zuzuschreiben[162])."

So gehört zu dem Bild des weltfremden Asketen das des Hierarchen hinzu, das sich in Eadmers biographischem Werk ebenso scharf abzeichnet wie in dem zeitgeschichtlichen, nur daß es dort viel breiter ausgeführt ist. Als Primas von England in das weltgeschichtliche Geschehen hineingestellt, das während seiner Regierungszeit in der abendländischen Christenheit voranging: die Loslösung der geistlichen von der weltlichen Macht, ist Anselm dem Kampf nicht ausgewichen, wie er den vulgären Streitigkeiten auswich, hat vielmehr unbedenklich Partei ergriffen als Glied der Hierarchie, als das er die Sicherheit des Handelns in der Unterordnung fand, und ist nicht ohnmächtig zusammengebrochen, sondern fest geblieben, als mit dem König zusammen der ganze Klerus des Landes gegen ihn Stellung nahm; hier hat er als Parteigänger des Papstes den Mut, die Kraft und die Ausdauer bewiesen, die er in den partikularen Besitz-Angelegenheiten seiner Kirche nicht aufzubringen vermochte, wohl aber in seiner theologischen Denkarbeit aufgebracht hat: bei dieser bewegte er sich in derselben geistigen Welt wie bei dem Kampf für die „Freiheit" der Kirche, von der feststehenden Ordnung getragen und gebunden durch den Glauben ebenso wie durch den Gehorsam. Und so hat er hier mitten im Kampf auch den Gleichmut bewahrt, den er verlor, wenn er sich mit den weltlichen Geschäften des Alltags befassen mußte.

Eine Szene als Beispiel. Er hatte den König, der einen tiefen Haß gegen ihn gefaßt hatte, aufs äußerste gereizt durch die Hartnäckigkeit, mit der er darauf bestand, nach Rom zu gehen, um die Entscheidung des Papstes in dem Konflikt einzuholen,

„um der heiligen Christenheit willen, die ich in diesem Lande zu leiten unternommen habe, sowie um des Heiles meiner eigenen Seele willen, aber auch seiner (des Königs) Ehre wegen und zum Nutzen für ihn."

161) Ebenda S. 155, Papst Paschalis II. in einem Brief an König Heinrich I. v. J. 1103: opportunum rati sumus tibi praecepta et volutatem Dei validius inculcare.

162) Vita I, 16 und 20, S. 376 u. 380 u. a.

Als er ihm dann zum drittenmal damit kam, stellte der König ihn vor die Alternative, endgültig von seinem Vorhaben abzustehen oder England für immer zu verlassen. Anselm wählte die Verbannung. Und nun berichtet Eadmer weiter:

„Während der König und sein Gefolge von Zorn auf ihn erfüllt waren, trat er mit ruhiger Miene herein zu ihm, setzte sich wie gewöhnlich zu seiner Rechten nieder und sagte: ‚Herr, ich gehe, wie ich es mir vorgenommen habe. Aber zuvor will ich Euch meinen Segen geben, falls Ihr ihn nicht von Euch weist.' Als dieser antwortete, er wolle ihn nicht von sich weisen, segnete er den König, der sich dazu niederbeugte, mit der erhobenen Rechten, dann verließ er den Hof und begab sich nach Canterbury[163])."

Und mehr noch. Als Hierarch hat der Heilige nicht nur den Kampf um die Befreiung seiner Kirche von der herkömmlichen Oberherrschaft des Königs bis zu Ende durchgeführt, sondern er hat nach dem Ausgleich des Konflikts den Kampf um die Anerkennung der Vorrechte seines eigenen erzbischöflichen Stuhles vor dem andern, dem von York, aufgenommen. In Eadmers Geschichtswerk bildet dieser Kampf das mit chronikartiger Ausführlichkeit behandelte Schlußstück[164]). Da sehen wir Anselm auf den Spuren seines Vorgängers Lanfrank, der mit der Behauptung des Primats von Canterbury (mit Hilfe von gefälschten Urkunden) begonnen hatte, mit juristischen Mitteln, aber auch mit Kirchenstrafen gegen die „Rebellion" des Erzbischofs von York vorgehen. Auch den König rief er dabei zu Hilfe, aber bevor er noch zum Ziel gekommen war, ereilte ihn der Tod.

In der Biographie bekommen wir ein anderes Bild vom Ende seines Lebens. Statt des streitbaren Kirchenfürsten, der mitten im hierarchischen Rechtsstreit den letzten Atemzug tat, erscheint hier der religiöse Denker, den noch auf dem Sterbebett ein theologisches Problem in Atem hielt. Der versöhnliche Ausgang des Investitionsstreites ist dort nur kurz als Zeugnis für Anselms „Sieg" verzeichnet[165]), und seine fortgesetzte Arbeit an der Reform des weltlichen sowie des Ordens-Klerus, die in dem zeitgeschichtlichen Werk urkundlich belegt wird[166]), ist in der Biographie kaum erwähnt: so sehr schränkt sich in dieser der Blick auf das persönliche Leben ein. Mehr als von seinem Kirchenregiment hören wir wiederum von seiner täglichen Lebensführung, von dem Siechtum, das den ausgezehrten Körper des 75jährigen heimsuchte, aber auch von der Willenskraft, die er der Krankheit entgegensetzte: daß er sich in einer Sänfte von Ort zu Ort begab, als er es nicht mehr hoch zu Roß konnte, in einem

163) Vita II, 20, S. 380.
164) Historia Novorum in Anglia, Buch IV, a. a. O. S. 195—210.
165) Vita II, 62, a. a. O. S. 414.
166) Historia Novorum, z. B. das Protokoll des Konzils von London (1102) a. a. O. S. 141 ff.

Sessel sich zur Messe in die Kirche tragen ließ, als er zu schwach geworden war, um hinzugehen, und allgemein: „während die Körperkräfte allmählich versagten, blieb er geistig immer derselbe wie vordem" (65). Als es dann zum Sterben kam, und einer der Getreuen, die — Eadmer unter ihnen — ständig um ihn waren, zu ihm sagte, daß er an dem Tage, einem Palmsonntag, in den Frieden des Herrn eingehen würde, antwortete er (66):

„Wenn das Sein Wille ist, werde ich Seinem Willen gern gehorchen, jedoch wenn er mich lieber wenigstens so lange noch unter euch wollte weilen lassen, daß ich die Frage nach dem Ursprung der Seele lösen könnte, die ich in meinem Geiste hin und her wende, so würde ich das dankbar annehmen, da ich nicht weiß, ob nach meinem Hinscheiden jemand sie lösen wird."

Wenn die letzten Worte eines Sterbenden aus dem Grund der Seele kommen, so legt dieser letzte Wunsch des heiligen Mannes Zeugnis ab nicht nur von dem religiösen Denker, der er war, sondern auch von dem Bewußtsein, das er von seiner denkerischen Kraft besaß. Er traute es sich hiernach zu, ein wesentliches Problem zu lösen, von dem er bezweifelte, ob es ein anderer würde lösen können. Dieses Selbstgefühl entspricht nur dem zeitgenössischen Urteil über ihn, das wir aus dem Munde Eadmers hörten, wonach er „in die dunkelsten Fragen" der Theologie, „die bis zu seiner Zeit ungelöst waren, eindrang und sie enträtselte[167])". Dieser Anblick seiner Persönlichkeit ist für uns von besonderem Belang, da man an Anselms Namen den Neubeginn der Entwicklung der Philosophie im Abendland zu knüpfen pflegt, für die anfängliche philosophische Bewegung aber allgemein gilt, daß ihre Repräsentanten ein außerordentlich gesteigertes Selbstgefühl zeigen[168]). Reiht sich Anselm, dessen Stellung unter ihnen uns fraglich erscheint, nun doch in dieser Hinsicht an sie an? Ein vergleichender Blick auf die Selbstzeugnisse der Philosophen, die hier in Betracht kommen, mag zur Beantwortung der Frage dienen.

Bei diesen Zeugnissen aus der Frühzeit der Philosophie denkt man vor allem an den Ausspruch Heraklits: „So vieler Männer Worte ich gehört habe, keiner gelangte so weit, zu erkennen, daß..." — die Erkenntnis, der er sich rühmte, betrifft das ursprüngliche metaphysische Wissen, das Wissen vom absolut Unendlichen, von der Transzendenz des Immanenten[169]). Man mag auch, um der mittelalterlichen Theologie näher zu bleiben, an den indischen Anfang der Philosophie denken, wo Priesterdenker die Träger der geistigen Bewegung waren, wo es sich aber, wie bei den Griechen, um das metaphysische Wissen und um dessen Loslösung von

167) Vgl. oben S. 239.
168) Vgl. Band I, 77 ff.
169) Vgl. Fibel I², S. 347. 382.

den traditionellen religiösen Bindungen handelte. Dort erging auf den Redeturnieren, die den Streit der geheimen Lehren an die Öffentlichkeit brachten, an den maßgebenden Denker, den Meister der Upanishaden, die typische Frage: „Bist du denn unter uns der größte Brahmane[170])?" Man braucht, will mir scheinen, den Vergleich nur anzusetzen, um ihn abzuwehren. In der selbstbewußten Äußerung Anselms ist nichts von Wettstreit, von „Aristie", wie wir es nannten. Das deutet zunächst auf etwas Negatives hin: die Region der geistigen Freiheit, in der die Philosophie lebt und atmet, ist hier noch nicht aufgetan. Aber wichtiger ist uns das positive Moment des Unterschieds: das Verlangen nach Erkenntnis kreist hier nicht um das unaussagbare Wissen, das den überkommenen Begriff des persönlichen Gottes verdrängen möchte, sondern um einzelne, sozusagen sachliche Probleme, die sich innerhalb der feststehenden Glaubenswelt erhoben. Diese Hingabe des Denkers an die geistigen Sachen, an die zu leistenden Aufgaben entspricht mehr dem Persontypus des Gelehrten als des Philosophen oder, auf den Zusammenhang mit der im Werden begriffenen Philosophie hin angesehen, mehr ihrem Aufklärungszuge als ihrem metaphysischen Antrieb. Bezeichnet man die geistige Haltung, die der Theologie mit der Philosophie sowie mit dem Gelehrtentum gemeinsam ist, dem mittelalterlichen Sprachgebrauch folgend als „Kontemplation", so dürfte die Gottesgelehrtheit im spezifischen Sinne des Wortes die eigene, vorwärtsführende Richtung sein, die Anselm der vita contemplativa gegeben hat, vorwärtsführend, wie es — in anderer Weise — die damals auch schon im Gang begriffene spekulative Mystik war, im Gegensatz aber zu der herkömmlichen mönchischen, im Gebet konzentrierten Pflege dieser Lebensform. Diesen Gegensatz klarzustellen, der, so gering er scheinen mag, die Zeiten scheidet, dazu können uns die Selbstbekenntnisse von Anselms älterem Zeitgenossen, Abt Johannes von Fécamp, dienen, die aber auch um ihrer selbst willen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

[170]) Ebenda S. 191. 197. 239. 382.

DRITTES KAPITEL

Geistliches Leben im Konflikt zwischen Mönchtum und regimentalem Wirken
Die Lamentatio des Abtes Johannes von Fécamp

Abt Johannes von Fécamp (um 990 - 1078) hat keinen Namen von weltweitem Klang wie der hl. Anselm, der etwa 40 Jahre jünger war als er; aber die Benediktiner, die die seiner Zeit weit verbreiteten Schriften ihres Ordensgenossen in Druck gebracht haben[171]), weisen ihm einen hohen Rang an: er sei „der beträchtlichste geistliche Autor des Mittelalters vor dem hl. Bernhard[172])". Dieses Lob bezieht sich auf seine umfänglichen theologischen Lehrschriften und seine Pastoralbriefe, die im ganzen einen unpersönlichen, mehr erbaulichen Charakter haben. Ihnen steht die höchst persönlich gehaltene, verhältnismäßig kurze Schrift gegenüber, die erst unlängst ans Licht gekommen ist: seine „Klage der Sehnsucht nach der verlorenen Einsamkeit[173])". In dem Titel ist in subjektiver Weise das Lebensproblem formuliert, das in der innerkirchlichen Verbindung der vita activa mit der vita contemplativa enthalten war und seit alters immer wieder aufbrach, wie wir das zuletzt wieder bei Anselm gesehen haben. Abt Johannes war davon ähnlich wie dieser Heilige betroffen worden. Gleich ihm in früher Jugend von der klösterlichen Reformbewegung ergriffen und zwar gleichfalls in Oberitalien (er stammte aus Ravenna), wurde er von seinem Lehrer und Vorgesetzten, einem einflußreichen Führer der Bewegung (Wilhelm von Volpiano) erst in einem Kloster zu Dijon und dann als Prior in Fécamp eingesetzt (1017), wo er hernach (1028) zum Abt gewählt wurde. Diese Stellung brachte ihn in Relation zu der großen politischen Welt, zum normannischen und englischen sowohl wie zum französischen Hof, und sein Wirkungskreis erweiterte sich noch dadurch, daß ihm drei andere große Abteien in Form einer Kongregation unterstellt wurden. Anders als Anselm hat er sich dieser regimentalen Stellung nicht nur gewachsen gezeigt, sondern sie mit einer „aristokratischen Leichtigkeit" ausgefüllt, wie die Herausgeber es nennen, die ihn

---

171) Un maître de la vie spirituelle au XI[e] siècle, Jean de Fécamp, par Dom Jean Leclercq et J.-P. Bonnes, in Études de Théologie de l'Histoire de la spiritualité, éd. E. Gilson et A. Combes, vol. IX (1946), im Anschluß an die grundlegenden Arbeiten von Dom André Wilmart, vgl. ib. p. 31 f. Im folgenden mit Études IX angeführt.

172) Dom A. Wilmart in Auteurs spirituels et textes dévots du MA latin (1932) p. 127; mit Zustimmung angeführt in Études IX p. 9.

173) Lamentatio cujusdem monachi pro desiderio solitudinis amissae, Études IX p. 185-197. Vorher veröffentlicht in Revue Bénédictine 1942.

an Hand seiner Briefe als einen ebenso willensstarken Administrator wie gütigen Seelenführer[174]) schildern. Aber diese Seite seiner Persönlichkeit hat er nicht zur Darstellung gebracht, obwohl sich dafür in den Tatenberichten der Äbte ein damals vielfach begangener Weg darbot. Er hat im Gegenteil — und vielleicht gerade weil er so aktiv war — eine Schrift verfaßt, in der er zum Ausdruck brachte, wie sehr er unter dem weltlichen Getriebe litt und sich nach dem rein kontemplativen Leben zurücksehnte. Er führte damit das Motiv durch, das Papst Gregor der Große — 500 Jahre zuvor — angeschlagen hatte und das inzwischen augenscheinlich autoritative Geltung erlangt hatte, obwohl es schwerlich noch zeitgemäß war; wir erinnern uns an die Klage, die Magister Adam von Bremen darüber anstimmte, daß Erzbischof Adalbert nicht dem Beispiel „anderer großer Männer" gefolgt war, die „in der philosophischen Muße des Einsiedlerlebens" ihre Zuflucht suchten aus dem „Sturm der Zeit und dem Getümmel der Pfalz[175])". Traditionsgerecht, wie dieser Vorzug der vita contemplativa war, bleibt doch dabei die Frage offen, in welchem Sinne hier das klösterliche Lebensideal gefaßt ist. Die Frage erhebt sich von selbst, wenn man bedenkt, daß in jener Zeit neben der herkömmlichen Art von „Kontemplation", die im (vorgeschriebenen) Gebet, der frommen Lektüre und nicht zuletzt im Sündenspüren und der Pönitenz bestand, neue Wege sich öffneten, von denen der der Gelehrsamkeit und theologischen Denkarbeit uns von Anselm her vor Augen steht, während der andere, noch wesentlichere: die romanische Erneuerung der spekulativen Mystik, bisher noch im Hintergrund geblieben ist. Das Selbstzeugnis des Abtes wird uns eine Antwort auf die Frage geben.

Auf die Antwort, die wir zu erwarten haben, werden wir vorbereitet durch die Haltung, die er in seinen theologischen Lehrschriften eingenommen hat. Inhaltlich, d. h. auf den Lehrgehalt hin angesehen, zeigen diese — es sind fünf — das gewöhnliche Bild von derartigen Schriften aus dem früheren Mittelalter. Die Dogmen, die in ihnen allen gleichermaßen behandelt werden — die Trinität oder das Wesen Gottes, die Inkarnation Gottes oder die Erlösung, die jenseitige Seligkeit oder das himmlische Jerusalem; dazu kam später noch, zur Abwehr des Vorstoßes von Berengar von Tours, das Sakrament des Abendmahls — diese fraglos feststehenden Dogmen werden mit einem Mosaik von Stellen aus der Bibel und den Werken der Kirchenväter, oder allgemeiner ausgedrückt: aus der Offenbarung und der Tradition belegt. Dabei ist der Anschluß an Augustinus so eng, daß man eine dieser Schriften bis ins 20. Jahrhundert hinein dem

174) Études IX p. 19 f.
175) Vgl. oben Kap. I S. 203.

Kirchenvater selber zugeschrieben hat[176]). Abt Johannes erklärt denn auch ausdrücklich, daß er „nur das sage, was die Väter sagen": Dicta mea dicta sunt patrum[177]). So hörten wir es auch schon 100 Jahre zuvor von Rather[178]). Und die benediktinischen Herausgeber, die es beurteilen können, bestätigen das; sie erklären über diese ganze Gruppe seiner Schriften, die sämtlich nur „Derivate" seines Erstlingswerkes, der Confessio theologica (um 1025), seien: „Sie alle sind Florilegien[179])". Wir werden von dieser Art von Blütenlese eine Anschauung bekommen aus seiner „Lamentatio", die streckenweise gleichfalls aus solchen Stücken zusammengesetzt ist. Diese Sträuße von fertigen Blumen sind aber eingebettet in — oder, ohne Bild gesprochen: „die patristischen Textstücke sind verkittet durch"[180]) — ein Gebet, das sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, eine confessio laudis et peccati, wie sie in den Psalmen als Grundform des religiösen Aktes vorgebildet und von Augustin zur religiösen Kunstform seines großen, „Konfessionen" genannten Lebensbuches ausgestaltet worden war[181]). In der Tat hat Abt Johannes die zum Gebet gehörige, auf dem religiösen Lebensbezug des Ich zum Du beruhende Anrede an Gott, die er zur Form erbaulicher Darbietung der überlieferten Glaubenslehre wählte, aus Augustins „Konfessionen" entlehnt. Wir haben eine solche Entlehnung bisher nur in Abt Wiberts Autobiographie gefunden. Jetzt stoßen wir auf eine ähnliche Nachwirkung von Augustins Werk etliche Jahrzehnte zuvor in einer theologischen Schrift, und das ist bei der Bedeutung desselben für die Geschichte der Autobiographie von hohem Interesse. So werfen wir darauf zunächst einen Blick.

1

Ein jeder, der wie wir das Neue und Bedeutungsvolle von Augustins Konfessionen in dem autobiographischen Gehalt derselben sieht, wird, wenn nach der Wirkung des Werkes während des Mittelalters gefragt wird, nach Zeugnissen dafür im Bereich des autobiographischen Schrifttums suchen und muß dann wider Erwarten feststellen, wie spärlich solche Zeugnisse sind, obwohl das Werk im Mittelalter viel gelesen wurde[182]).

176) Meditationes August., MPL 40, 909-936.

177) Confessio theologica II, 5, Études IX, p. 121. 178) Vgl. Band II, S. 541.

179) Études IX p. 37. Die Conf. theologica dort p. 110-183.

180) Ebenda. 181) Vgl. Band I S. 596. 650.

182) Vgl. Band I, S. 680 f. II, S. 29 f. 482. — Auf die geringe Nachwirkung der „Konfessionen" (im Gegensatz zu der Visionsliteratur) machte schon v. Bezold (1893) aufmerksam. Und neuerdings wieder Paul Lehmann, Autobiographies (1953), S. 42 f. Abgesehen ist dabei von der Nachwirkung in der Confessio peccati, darüber z. B. Band II, S. 488 f.

Es war doch von vornherein klar, wenn man das geniale Werk als Ganzes vor Augen hatte, daß Augustins Intention sich nicht in der Darstellung der Geschichte des eigenen Lebens, oder genauer: des „inneren Menschen" erschöpfte, sondern darüber hinausreichte in theologischer Richtung, und die drei letzten von den 13 „Büchern" der Konfessionen, in denen er diese Intention durchführte und die von ihm errungene positivchristliche Glaubenslehre an Hand der Hl. Schrift, in einer weitstrahligen Auslegung des Schöpfungskapitels der Genesis entwickelte, konnten ebensogut als Krönung wie als Nachhut des kühnen autobiographischen Unternehmens gelten[183]). Daß im Mittelalter das erstere der Fall war, darauf wurden wir schon aufmerksam, als wir in einer repräsentativen Übersicht über die theologischen Lehrbücher, die aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammt, Augustins Konfessionen nur als eines unter den „unzählig vielen" Werken aufgeführt fanden, in denen der Kirchenvater „die Hl. Schrift ausgelegt" habe[184]). Jetzt aber treffen wir um die Mitte des 11. Jahrhunderts bei einem „Meister des geistlichen Lebens", als der uns Abt Johannes geschildert wird, auf theologische Lehrschriften, die nicht nur durch den Titel: Confessio[185]), sondern durch die Art der Darbietung der Glaubenslehre bis in den Stil und Rhythmus hinein sich als „bewußte Nachahmung des berühmten Vorbildes" erweisen[186]), in denen aber das autobiographische Anliegen völlig ausgeschieden ist. Von den gelehrten Interpreten wird geradezu erklärt, daß aus ihnen eine „geschichtslose Seele" spreche[187]), und zugleich werden wir darüber belehrt, daß wir hier eine bestimmte mittelalterliche Literaturgattung vor uns haben, deren „bewundernswertes Prototyp" Augustins Bekenntnisbuch und deren Charakteristikum die konsequent durchgeführte Form des Anrufs an Gott ist. Von dieser subjektiven Darbietungsform der mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit und universale Geltung auftretenden Glaubenslehre wird uns erklärt, daß sie „zum Wesen einer Ausdrucksweise gehört, die mit einer besonderen Geisteshaltung notwendig verbunden ist", nämlich der Kontemplation im christlichen Sinne des Wortes, die dahin zu definieren sei, daß „in ihr der geläuterte Intellekt im Genuß einer wenigstens teilweise aufgedeckten Wahrheit einen Vorgeschmack der Glückseligkeit bekommt[188])".

[183]) Vgl. Band I, S. 650. Dazu Ilse Freyer, Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen (1937) S. 193 ff. [184]) Vgl. Band II, S. 482 (Notker Balbulus).

[185]) Außer der Conf. theologica die spätere erweiterte Bearbeitung derselben (um 1050) in der Confessio fidei, MPL 101, 1027-1098. [186]) Études IX, 53 f.

[187]) Ebenda S. 55: Abstraction faite de sa nostalgie de la vie solitaire, Jean de Fécamp est une âme sans histoire.

[188]) Une contemplation „où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude". So E. Gilson, Introduction à l'étude de S. Augustin, 243 f., zitiert Études IX, p. 54.

Augustin selber hat in den Konfessionen, wo er auf die Kontemplation als Beispiel einer „guten" Richtung des Willens zu sprechen kommt, als Gegenstand derselben angegeben, „sich an der Lesung des Apostels erquicken, sich an besinnlichen Psalmen erfreuen, das Evangelium erläutern[189])", und in diesem Sinne dürfte das kontemplative Leben der Mönche wohl im allgemeinen zu fassen sein. Indes denken wir, wenn wir unsere Vorstellung von der katholischen Art der Kontemplation aus den „Konfessionen" schöpfen, doch vor allem an Augustins Schilderung des beglückenden Moments der geistigen Schau Gottes, zu der er sich nach neuplatonischer Methode erhoben hatte; diese rhapsodische Schilderung schloß (IX, 25):

„ . . . wenn das von Dauer wäre . . . und so das Leben ewig währte wie der *eine* Augenblick der Erkenntnis, dem wir nachseufzen: wäre das nicht: ‚Gehe ein in die Freude Deines Herrn'?"

„Deines Herrn", so sagte er mit dem Evangelisten (Matth. 25.21), nachdem er vordem von Gott in der dritten Person gesprochen hatte. In diesem Übergang, der sich unversehens einstellte, konnten wir beobachten, wie die neuplatonische Geistesschau sich in den positiv-religiösen Bezug zu dem persönlichen Gott verwandelte, so daß der Erkenntnisweg auslief in das harrende Heil: „Und wann? Dann, wenn wir alle auferstehen. . .[190])" Jetzt aber erfahren wir von den gelehrten Benediktinern, daß diese Form der Anrede an Gott nicht nur als „eine der authentischsten und spontansten Formen der christlichen Kontemplation" zu gelten habe, sondern auch die ursprüngliche Ausdrucksform der christlichen Theologie bildete, die aus dem religiösen Akt der Anbetung Gottes hervorging, „Theologie als ein Hymnus, ein Lobgesang, in dem man, von Gott inspiriert, zu ihm von ihm spricht[191])". Die Confessio theologica des Johannes von Fécamp reihe sich ein in diese altchristliche, insbesondere von den griechischen Kirchenvätern gepflegte Tradition, aus der heraus Augustin die Literaturgattung der „Konfessionen" gestaltet habe und die im katholischen Mittelalter in der Theologie bis zur Epoche Abälards vorherrschte, an dessen Namen die Begründung einer „wissenschaftlichen" Theologie in dem uns geläufigen Sinne des Wortes geknüpft ist.

Damit verändert sich das Bild, das man sich von dem Fortwirken von Augustins Werk während des Mittelalters zu machen pflegt. Wenn diese Wirkung so spärlich erschien, so lag das daran, daß wir an einer unrichtigen Stelle suchten: im autobiographischen Schrifttum statt im theologischen, wo uns eine eigene „augustinische Literaturgattung" unter dem

189) Aug. Conf. VIII, 10, 24. 190) Vgl. Band I, S. 674 f.
191) Études IX p. 77.

Titel: *Confessio* präsentiert wird. Angesichts dieses Tatbestandes aber wird es um so bedeutsamer, daß nun doch zu Beginn des 12. Jahrhunderts die augustinische Form von Abt Guibertus von Nogent für seine Autobiographie aufgenommen worden ist, die, soviel wir wissen, das erste mittelalterliche Beispiel einer regelrechten, mit Herkunft und Kindheit beginnenden Beschreibung des eigenen Lebens ist, und daß dabei mit der für die „Konfessionen" charakteristischen religiösen Haltung zugleich der wesentliche menschliche Lebensbezug, der Bezug von Mutter und Sohn, sich nach dem vorbildlichen Werk gestaltete. Es ist als ob wir hier auf einem schmalen Grat uns bewegten, der die Zeiten scheidet. Freilich zeigte sich bei dieser autobiographischen Verwendung der augustinischen Konfessionsform, daß dieselbe gar nicht mehr dazu geeignet war, den vollen Inhalt des von dem Autor gelebten Lebens zu fassen, sondern unter dem Andrang der realen Interessen dieses weltlich gesinnten Geistlichen zerbrach. Eine ähnliche Konstellation werden wir um die Mitte des Jahrhunderts bei dem englischen Zisterzienser-Abt Ailred von Rievaulx antreffen, der die Geschichte seiner Bekehrung nicht nur formal, sondern voller Verständnis der augustinischen nachgebildet hat und auch in den andern autobiographischen Partien seiner Schriften sich an das Vorbild der „Konfessionen" hielt, aber einen andern Gehalt: das diesseitige Glück der Seelenfreundschaft, hineingegeben hat[192]). Erst als die Geschichte des inneren Menschen auf den Wegen der Seele zu Gott wieder so intensiv durchlebt wurde, wie es in der mittelalterlichen Erneuerung der Mystik geschah, war die Zeit reif für ein kongeniales produktives Verständnis der Intentionen Augustins, bei dieser Neugestaltung der Autobiographie aber war nicht die Konfessionsform maßgebend, sondern der aus den Erfahrungen des religiösen Gemüts hervorgegangene Typus der Seelengeschichte.

In den theologischen Lehrschriften des Johannes von Fécamp, die sich durch die augustinische Form auszeichnen, glauben die sachkundigen Beurteiler, die dieselben als „charakteristisch für das geistige Leben des Hochmittelalters" hinstellen, das Heraufkommen der romanischen Mystik beobachten zu können[193]). In unsern Augen steht die Bekenntnisform mit ihrer ständigen Anrede an Gott im Widerspruch zu dem kompilatorischen Charakter dieser Florilegien, die als solche den Gegenpol zu der für die Mystik charakteristischen Unmittelbarkeit zu Gott bilden. Aber die traditionelle Gebetsform ist doch nicht bloß von außen an die zusammengelesenen Textstücke herangebracht, sondern der Autor hat in das

[192]) S. u. Abschnitt IV, Kap. II. S. 468 f.

[193]) Études IX, p. 81-93: La théologie mystique de J. de Fécamp.

fortlaufende Gebet die Zartheit und Innigkeit seines schlichten Gottesglaubens hineingelegt, und durch diese religiöse Stimmung schließen sich die Kompilationen zu einem Ganzen zusammen, das seine Einheit durch die „Sehnsucht nach der Einsamkeit der Kontemplation" besitzt[194]). Ist es, so möchten wir fragen, eben jene Sehnsucht, von der Augustin sprach, als er schilderte, wie er dem allzu flüchtigen Augenblick der platonischen Gottesschau „nachseufzte"? Mit dieser Frage gehen wir an die eigentümliche Schrift heran, in der dieser „geistliche Lebemeister" aus dem 11. Jahrhundert seiner Sehnsucht nach der Fülle des Göttlichen Ausdruck gegeben hat.

2

Diese als „Lamentatio" bezeichnete Schrift steht für sich da, in sich geschlossen, ohne Zweckbeziehung, absichtslos, wie ein Dichtwerk. Das Dichterische, das uns hier unvermutet berührt, liegt — um ein Wort Goethes zu gebrauchen — in dem vollen Gefühl des eigenen Zustandes und der Fähigkeit, es auszudrücken. Der Zustand ist der uns bekannte, der das typische mittelalterliche Lebensproblem in sich barg: ein echter Mönch, der sich auf einen regimentalen Posten gestellt findet und unter der Notwendigkeit des Wirkens in der Welt leidet. Wir wiesen auf die vorbildliche Formulierung dieses in der Regel still getragenen Leidens durch Papst Gregor den Großen hin[195]). Jetzt, wo uns dieses Problem als Thema einer selbständigen Schrift entgegentritt, mögen wir noch weiter zurückgreifen und an den Ausspruch von Plato selber erinnern, daß die Philosophen, die den Vorzug genießen, in der Betrachtung der göttlichen Ordnung der Dinge zu leben, niemals „aus freien Stücken sich zur praktischen Tätigkeit herablassen werden, da sie von dem Glauben erfüllt sind, schon bei Lebzeiten auf die Inseln der Seligen versetzt zu sein[196])." Abt Johannes, der ähnlich wie dann auch noch der hl. Anselm von einem einfachen, noch durch keinen Zweifel angerührten Jenseitsglauben erfüllt war, hat auch an dem traditionellen Vorzug der vita contemplativa unbedenklich, der veränderten Zeit zum Trotz, festgehalten, und die Aufrichtigkeit dieser Stellungnahme steht bei ihm — was sonst durchaus nicht immer der Fall ist — außer Frage. Er hat seine „Wehklage" kunstvoll ausgearbeitet, aber sich mit ihr nicht an einen andern Menschen gewandt, wie es bei solchen persönlichen Schriftstücken üblich war, sie in die Form eines (an einen vertrauten Freund gerichteten) Briefes

[194]) Ebenda p. 21. 23. 26 u. a.: sa nostalgie de la vie solitaire.
[195]) Vgl. Band II, S. 436 ff. [196]) Plato, Staat p. 519 f.

einzukleiden[197]). Es ist eine selbstgenugsame Komposition, die in drei Teile gegliedert ist; eine Art Elegie bildet den Eingang, es folgt ein meditativer Teil und das Ganze schließt mit einem Gebet.

Von einer Elegie in Prosa dürfen wir hier sprechen, obwohl das Gefühl sich nicht frei äußert, sondern ausströmend von vorgeformten Ausdrucksmitteln aufgefangen wird, vorgeformt, wie es der Zustand selber in der katholischen Tradition war. Manche Partien gerade in diesem ausgesprochen lyrisch gehaltenen[198]) Eingangsteil gleichen einem Cento, dieser „poetischen" Abart der Kompilationen, von denen wir schon andere Beispiele aus dieser Zeit bekamen[199]). In die Kunstform der Elegie gebracht, erhält der Konflikt zwischen der vita activa und der vita contemplativa, der das Thema der Komposition bildet, eine persönliche Wendung durch den Gegensatz des Einst und des Jetzt, der das gliedernde Motiv dieser dichterischen Form bildet. Dieses Motiv hatte eine reale Grundlage im Leben des Autors. Er war ehedem zu dem Genuß der klösterlichen Einsamkeit gelangt, aber aus dieser Idylle herausgerissen worden auf Wegen, die er im Dunkeln läßt oder vielmehr, über die er sich mit auffälliger Zwiespältigkeit äußert[200]). Im Rückblick auf diese Zeit hebt die „Wehklage" mit dem Lob der Einsamkeit wie eine Liebeselegie an:

„O du reine keusche Einsamkeit, Stätte des Friedens und der Stille, die du Wohlgefallen hast an dem Freunde Gottes, lang gesucht und schließlich gefunden, wer hat dich, meine Geliebte, mir genommen?"

Man kann hier beobachten, wie die Phantasie am Leitseil literarischer Reminiszenzen sich zu ihrem eigenen Weg und Ziel hinfindet. In den

---

197) Vgl. z. B. Band II, S. 325 (das Klagebüchlein des Eremiten Valerius) und in diesem Band Abälards Leidensgeschichte.

198) Vgl. die Analyse des „lyrisme" dieses ersten Teils in Études IX, p. 46 f. Dort wird auch der reflektierte Charakter dieser Lyrik hervorgehoben: „il représente un art plus intellectuel et moins sensuel que le nôtre, où les images, par leur valeur d'expression générale, tendent à se stéréotyper comme des concepts."

199) Vgl. Band II, S. 470 u. a. (s. v. cento).

200) In seiner Erstlingsschrift, der Conf. theologica (vor 1028; er war damals noch Prior) heißt es:

„Ich danke Dir, Gott, Du unermeßliche Güte, dafür, daß Du mich, der von Kindesbeinen an fast allen Lastern frönte, ‚gütig und geduldig zur Buße gedrängt' hast (Röm. 2, 4) und mich nicht mit meinen Sünden, Lastern, Verschuldungen und Unterlassungssünden hast verderben lassen."

In der Lamentatio dagegen (30) erklärt er, wie wir noch hören werden, und ähnlich in der Confessio fidei (MPL 101, 1097 B), daß er „die Stätte der Einsamkeit von der Wiege an" oder „Zeit seines Lebens" (ab ineunte aetate) geliebt habe. — Die Rede von der lasterhaften Kindheit mag sich aus dem Vorbild Augustins (vgl. Band I, 660 f.) erklären. Aber ein Widerspruch ist auch im Bericht über den Verlust der Einsamkeit. Nach der Darstellung der Hg., die sich auf eine Klosterchronik beziehen (Etudes p. 27), folgte er nur dem Befehl seines Vorgesetzten. Aber in einer Schlußbemerkung zu der Conf. fidei klagt er über Nachstellungen seiner Feinde, die ihm „eine Schlinge legten auf dem Weg, den ich wandelte". Dort klagt er sich freilich auch mit einer typischen Wendung der Scheinheiligkeit an, s. u. S. 280 f.

asketischen Episteln des hl. Hieronymus fand er den Anruf an die Wüste, in der die Eremiten „die Steine für den Bau des himmlischen Jerusalem bereiten", und die „ein Wohlgefallen hat" an diesen Gottesfreunden[201]). Zugleich glauben wir hier einen Nachklang der Melodie zu hören, zu der sich in Augustins Konfessionen der Anruf an Gott verdichtete:

„Spät hab ich dich geliebt / du Schönheit so alt und so neu / Spät hab ich dich geliebt . . .[202])."

Wie die Elegie weitergeht, greifen Töne aus dem Hohen Lied ein, das im Hochmittelalter zum Vehikel der religiösen Erotik werden sollte, hier aber noch in freierer Verwendung erscheint, noch nicht festgelegt auf die Symbolik der Gemahlschaft der Seele mit Christus, ihrem Bräutigam, sondern auf die in Person vorgestellte Einöde bezogen:

„Dich hielt ich einst ganz umschlungen mit meinen Armen, und mit froher Seele hingegeben hing ich an deinem reinen Kuß. Fort und fort genoß ich die Güter, die dein sind, und zog die Süßigkeit deiner Liebe allen Freuden vor.

Wer hat mich Elenden aus deiner Umarmung gerissen? Ach, meine Freundin, wie weit getrennt ich jetzt von deiner heiligen Gemeinschaft bin!"

Damit setzt die Klage über die traurige Gegenwart ein, und nunmehr häufen sich, wie zur Korrektur des freieren Gefühlsergusses, die Redewendungen aus den Psalmen, den Propheten, dem Buche Hiob derart, daß wir hier ein regelrechtes Cento vor uns zu haben glauben:

„Ich bin ‚fremd geworden meinen Brüdern', deinen Söhnen, ‚Feinde haben mich überfallen', ‚ich gehe gebückt', sie sind ‚über meinen Rücken gelaufen', die ‚Menge der übermächtigen Krieger' hat mich gefangen genommen und ‚an den Wassern Babylons niedergesetzt'. Ich ‚bin von meiner Ehre entblößt, und die Gnadenkrone ist mir vom Haupt genommen' . . .[203])."

Über die Klage hinaus, die sich dermaßen typisieren ließ, steigert sich der Ausdruck des Schmerzes zu einem eigenen Bild für das still getragene Leid: eine Witwe, die über ihren Gatten und ihre Söhne trauert, dem Ritus gemäß in der Asche hockend, trostlos, ohne Zuspruch. Und dann als Schlußakkord wieder ein biblisches Symbol: „Weinet, Himmel und Erde und alle Kreaturen, daß ‚die Jungfrau, die Tochter Zions, gefallen' ist[204])."

Wie in einer musikalischen Komposition folgt auf diese Entfaltung des elegischen Motivs (1-22) eine Wiederholung (23-46) und dann noch eine zweite (47-71) dieses Gefühlsablaufes mit wechselnden Bildern, wobei zu den Redefiguren aus der Bibel und der patristischen Tradition auch solche aus der klassischen römischen Dichtung, aus Vergil vor allem hin-

---

201) Hieronymus, ep. XIV, 10, 2: O heremus, familiari deo gaudens . . . Vgl. Études IX, p. 183 Anm. 202) Aug. Conf. X, 27, vgl. Band I, 678.

203) Die angeführten Stellen sind: Ps. 69, 9. Hiob 30, 14. Jes. 51, 23 und Ps. 38, 7. Jes. 29, 5. Ps. 137, 1. Hiob 11, 9.

204) Klagelieder Jeremiä passim und Amos 5, 2.

zukommen. Zugleich bringen diese weiteren zwei „Strophen", wie man die symmetrischen Absätze dieses lyrischen Teils auch nennen mag[205]), eine Variation mit autobiographischen Daten. Nachdem wir zu Beginn von dem Autor nur erfuhren, daß er die geliebte Einsamkeit „lange gesucht" hatte, heißt es jetzt (30-37):

„Als Knabe schon, ja von der Wiege und der frühesten Kindheit an habe ich dich geliebt, meine Seele war ganz erfüllt von der Liebe zu dir, Reichtümern und Ehren zog ich dich vor und allen Ruhm dieser Welt ‚hielt ich dir gegenüber für nichts'[206]).

Denn mit dir verbunden und unter deiner Obhut glaubte ich die Weisheit finden zu können, die nur in einer Zeit der Muße zu erlernen ist, wie geschrieben steht: ‚Hüte dich, mein Sohn, dich im Handeln zu zerstreuen!'[207])."

In dem Bild der Sehnsucht kommt jetzt auch das Positive, Lichtvolle zur Geltung (41-46):

„Die Liebe zu dir erfüllt mich; es glüht in mir das heftige Verlangen nach dir, die süße Erinnerung an dich ergötzt mich. Ich liebe es, liebe es, zu mir von dir zu reden, von dir zu hören, über dich zu schreiben, über dich mich auszusprechen, täglich von deinem Frieden, von deiner Ruhe zu lesen und das Gelesene oft zu überdenken, damit die Erinnerung an dich mir etwas Stille bringe in diesem tosenden Sturm."

Und auch das Bild der Kontemplation wird deutlicher. Er zeichnet die Einsiedelei nicht mehr mit Hieronymus als das Reich der Wüstenheiligen, sondern mit vergilschen Farben als eine idyllische Landschaft und fährt dann fort (55-63):

„Ich aber befand mich mitten in ihr und stimmte mit dem Psalter des Herzens, dem Psalter des Geistes mit aller Kraft den Lobgesang an auf den Schöpfer aller Dinge.

In das Himmelsgewölbe drang ich ein mit dem Geiste und war dem Herrn nahe mit meiner Sehnsucht. Ich saß schweigend allein und stand mit offenen Augen über dem, was mich in Gewahrsam hielt. Und da ich ‚mein Nest in der Höhe gemacht hatte wie der Adler' (Hiob, 39, 27), betrachtete ich vom Berggipfel aus ‚die Sonne der Gerechtigkeit' (Mal. 4, 2). Ich sah, wie es ‚mich hinzog, und lief' (Hohel. 1, 4) mit glühendem Verlangen.

Mühe und Arbeit gereichte mir zur Freude und am Lob Gottes erquickte ich mich wie am Mahle. Wie süß war mir dieser Trank und diese Speise!"

Man wird von dieser Beschreibung nicht sagen wollen, daß in ihr so etwas wie ein Erlebnis der unio mystica, von der Augustin in jenem Hymnus über die beseligende Gottesschau Kunde gab, nachklinge. Aber ein Wissen davon ist hier offenbar gegenwärtig, und wir gehen kaum fehl, wenn wir durch die alttestamentarischen Töne des Gotteslobes auch den platonischen des Eros hindurchhören, der den Strebenden emporzieht: sursum corda! Um so eindrucksvoller ist es, mit anzusehen, wie die Positivität des christlichen Glaubens sich gegenüber solchen antiken Gedankengängen durchsetzt. Die dritte „Strophe" schließt:

„Nachdem ich aber infolge meiner Sünden, die mich in Banden halten, herabgefallen bin in ‚das ebene Tal', scheidet mich der Schatten der Erde von dem so großen Licht."

205) So die Herausgeber, Études IX, 46.
206) Sap. VII, 8. 207) Eccl. XI, 10.

Unvermittelt, wie die Sündenqual hervorbricht, leitet dieses christliche Motiv hinüber zu dem zweiten Teil der Komposition (72-200), in dem der Autor die eigene Schuld, die den Verlust der „Geliebten" zur Folge hatte, zum Gegenstand der Reflexion macht. Auch dieser Teil ist in drei Abschnitte gegliedert, die aber nicht so symmetrisch gebaut sind wie die ersten drei „Strophen". Zunächst ändert sich die äußere Form. Die Kunstform der Anrede an die personifizierte Stätte der Sehnsucht geht in ein Selbstgespräch über und dieses wiederum in ein Sündenbekenntnis, das im Anruf an Gott seine natürliche Form hat. Das Thema bleibt dasselbe, aber die Gedanken kreisen jetzt, statt sehnsüchtig um das Bild des kontemplativen Lebens, vielmehr kritisch um den Gegenpol, das handelnde Leben in der Welt. Wieder gehen dabei antike und christliche Redefiguren miteinander zusammen; an das allgemeine, populär-philosophische Bild von dem „stürmisch bewegten Meer" der Welt[208]) schließt sich das verallgemeinerte Paulus-Wort: „außen Kämpfe, innen Furcht" (2 Kor. 7,5), und dazu gesellt sich der biblische Mythus von der Sintflut: da ragt kein sicherer Ort mehr auf, wo die Taube des Friedens Fuß fassen könnte. Und nun das Selbstgespräch:

„Unglücklicher, Unglückseliger, warum hast du, als du in Sicherheit warst und dich im Hafen befandest, das Tau des Schiffes vom Gestade gelöst? Warum hast du dich dem Wind und den Wellen anvertraut?

Kanntest du nicht das ‚Doppelgesicht'[209]) des unzuverlässigen Ozeans? . . . Wo bist du geboren, du törichtestes Menschenkind? wo erzogen und zur ‚Vollkraft des Geistes'[210]) gelangt? Hast du etwa dein Leben auf dem Lande, ‚unter den Kindern von törichten Leuten'[211]) verbracht? . . ."

„Ich ‚hörte es wohl, aber fürchtete mich'[212]) nicht. Weißt du nicht, daß man durch Erfahrung klüger wird als durch Wissenschaft?"

Damit ist das Stichwort gegeben, um zur Schilderung der eigenen gegenwärtigen Not zurückzukehren: in ihr hat der Autor „erfahren", was er vordem nur „gelernt" hatte; und so endet das Selbstgespräch mit der Mahnung (97):

„Laß mich, ich beschwöre dich, laß mich über die drohende Gefahr nachdenken!"

Ein Schiffbruch droht! „Wehe, was soll ich tun?. . ."

Und die Antwort auf den Notschrei? Er gewinnt sie aus dem Psalter. Wir können hier mitansehn, wie die uns aus dem Psalter geläufige reli-

---

208) Aus Boethius, Consol. philos. I, Prosa 3.

209) Ebenda II, Prosa 1: ambigui vultus, auf die fortuna bezogen.

210) Ebenda I, Prosa 2.

211) Hiob XXX, 8.

212) Die Redefigur: „Und er erfuhr das und fürchtete sich" kommt zweimal im AT vor: Jer. XXVI, 21 u. Habak. VI, 2. Im Text wird sie umgedreht.

giöse Grundbewegung — aus der Not zur Zuversicht — von dem schlicht Gläubigen realisiert wird. Der Passus lautet (108-115):

„Es zittert mein Herz und ‚mein Geist ist in mir geängstet'[213]). Ich Unglücklicher! Wo ist meine Hoffnung, die mich glauben ließ, ich würde einst mit heilem Schiff und unbeschädigter Ladung ans feste Ufer gelangen?

Guter Jesus, ich ‚werde nicht zu Schanden werden'; denn ich habe ‚auf dich meine Hoffnung gesetzt'. ‚Meine Seele traut auf dich, und unter dem Schatten deiner Flügel habe ich Zuflucht'[214]). Wer, der auf dich getraut hat, ist je verlassen worden? Du bist der allmächtige Gott, der Du niemals die zu verlassen pflegst, die auf Deine Barmherzigkeit vertrauen . . ."

Die Zuversicht bleibt unerschüttert. Sie äußert sich im Gebet um Errettung aus der Not, aber es bedarf dazu auch des Bekenntnisses der eigenen Schuld, das nun erfolgt (121-130):

„Ich habe Buße gezahlt und büßte nicht unverdient. Ich wäge das Böse, das ich getan habe; das was ich leide, ist nicht ebenso groß. Du bist gerecht, und richtig ist Dein Urteil.

Denn ich habe es verdient, so tief zu fallen und infolge meiner Hoffart, durch die ich Dich sehr erzürnt habe, solche Trübsal zu erleiden. Ich selber habe mir so große Übel verursacht. ‚Mein Fuß hat gestrauchelt'[215]) und ich ‚schweifte umher auf dem Wege meines Herzens'[216]) wie ein Pferd ohne Zügel.

Du, o Herr, hast mich ‚über gutes Land gesetzt'[217]) und mir ein ‚fruchtbares Erbe' gegeben. Wenn ich mit all meiner Kraft daran arbeiten und es bewahren würde, wahrlich, mir würde dies nicht zustoßen und ich würde solches Leid nicht zu erdulden haben."

Man sieht: das, was er an Selbstanklagen vorzubringen hat, sind wiederum nur unbestimmt-allgemeine Sündenbegriffe wie die Hoffart, mit biblischen Redewendungen belegt. Seine wirkliche Verschuldung — falls überhaupt eine solche vorlag — beläßt er im Dunkeln, wie das in Sündenbekenntnissen und Bekehrungsgeschichten seit alters üblich war. Aber wir können hier auch noch weiter sehen, wie tiefgreifend die typisierende Selbstauffassung ist, die sich in dem überreichen Aufwand von biblischen Redewendungen verrät. Wir bekommen hier ein lehrreiches Beispiel für die „typologische Interpretation" des Lebensgeschehens, von der ein Kenner erklärt hat, daß sie „das Lebenselement der christlichen mittelalterlichen Dichtung bildete[218])". Abrupt, für uns überraschend, aber augenscheinlich dem Autor selber so naheliegend, daß es keines Überganges bedurfte, bringt er im zweiten Abschnitt dieses reflektierenden Teils (131-159) die Geschichte von Dina, der Tochter des Erzvaters Jakob vor, von der im ersten Buch Mose erzählt wird, daß sie in Sichem von dem Sohn des Landesherrn verführt wurde: ein Schimpf, für den

213) Ps. 143, 4 vgl. Röm. 7, 24. 214) Ps. 31, 2. 57, 2.
215) Ps. 93, 18. 216) Jes. 57, 17. 217) Matth. 13, 5.

218) Vgl. Band II, S. 389. — Dort hätte noch angeführt werden sollen die originale Abhandlung von J. Schwietering, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in der Festschrift für Ehrismann (1925).

ihre Brüder furchtbare Rache nahmen. Und er schließt die Ausführungen, die er darüber macht, mit dem Geständnis:

„So oft ich diese Geschichte lese oder höre, denke ich angesichts ihrer typischen Bedeutung[219]) bestürzt hin und her über den Verlust meines Seelenheils und seufze vor Schmerz aus tiefem Herzen über meine Gefangenschaft."

Wir wundern uns, daß er, der soeben noch seiner Zuversicht auf Gottes Barmherzigkeit Ausdruck gab, an seinem Seelenheil verzweifeln möchte. Läßt er sich von dem biblischen „Typus" der leichtsinnigen Jungfrau, die der Verführung unterlag, derart fortziehen, daß er sich damit identifiziert? Aber wir dürfen nicht so fragen und nach einem konsequenten Fortgang des inneren Geschehens fahnden. Die Abschnitte, die aufeinander folgen, wollen nicht hinter-, sondern nebeneinander gesehen sein. Der dritte Abschnitt dieses Teils, der nunmehr anhebt (160), bringt noch einmal eine Schilderung der ihn quälenden und der ihn befreienden Gedanken, die er vordem in Form eines Selbstgesprächs vorbrachte und nunmehr auf einer höheren Ebene der Reflexion auseinanderlegt, hinblickend auf seine innere Bewegung und auf die konkrete Situation, in der er sich befindet.

„Oft gerate ich in heftigen Zorn über mich und schelte mit harten Worten meine törichte Unbeständigkeit, daß ich in übelstem Dünkel es wagte, die anmutigen, weltabgeschiedenen Stätten leichtfertig zu verlassen und mich in die Stadt unter die Menge zu begeben. Aber das allgegenwärtige Auge der göttlichen Gerechtigkeit ließ meine böse Verwegenheit nicht lange ungerächt bleiben. Denn bald nachdem ich aus dem Garten meiner Wonne vertrieben war, wie ich es meiner Sünden wegen nicht anders verdiente, geriet ich auf die hohe See, die ‚große Sturmflut war rings um mich', Übel ohne Zahl umgaben mich, der ‚Abgrund überdeckte mein Haupt'[220]) und ich sprach: ‚Wehe mir! in welche Tiefe bin ich gesunken!' . . ."

Jetzt ist die „hohe See" nicht mehr wie vordem das geläufige Bild für das Weltgetriebe, sondern bezeichnet die eigene Lage des Autors, und so macht er jetzt den Akt der Selbstbesinnung, den er in dieser Schrift bisher im Vollzuge vorgeführt hatte, zum Gegenstand der Reflexion. Wieder geht es um den Unterschied zwischen dem Wissen von der Welt, das man von bloßem Hörensagen hat, zu dem Lernen aus Erfahrung:

„Als ich durch die vielfachen Drangsale ein hinreichendes Verständnis dessen, was ich gehört hatte, bekommen hatte, wandte ich mich in mich selbst zurück und sah deutlich, von wo und wohin ich gefallen war. Ich lernte nämlich in meinen vielen Heimsuchungen, wie sehr ich an dem, was ich begonnen hatte, hätte festhalten müssen.

Während der Strafe, die ich erdulde, wende ich jedoch oft vor übergroßer Sehnsucht den Blick rückwärts und betrachte dann mit begeisterten Augen die Stätte meiner einstigen Freiheit.

Zu ihr strebe ich hin, nach ihr seufze ich und mühe mich mit aller Kraft, zu ihr zurückzugelangen; aber auf allen Seiten sind viele Hindernisse, die mir im Weg stehen . . ." (172-180).

---

219) Lamentatio 157: . . . toties salutis meae dispendium in ejus typica significatione turbatus sub mente revolvo. 220) Ps. 69, 3 und Jona 2, 6.

Man möchte erwarten, daß er jetzt über die vorliegende Schrift, die aus dieser Lage seines Lebens hervorgegangen ist, sich äußerte, so wie er vordem von dem Trost gesprochen hatte, den er darin fand, von der Stätte seines einstigen Glücks zu reden, zu hören, zu schreiben... Statt dessen fährt er in der Schilderung seines gegenwärtigen Elends fort und wiederholt das, was er in der ersten Strophe der Elegie in bildhafter Weise dargestellt hatte, in direkter Zeichnung bis zu der Steigerung hin, die dort durch das Bild von der trostlosen trauernden Witwe in ihrem stummen Schmerz gegeben war, ja noch darüber hinaus bis zum Ausbruch der Verzweiflung, also in jenem tiefen Zuge, der durch die Analogie mit dem biblischen Typus, mit Dinas Fall, angedeutet war (180-184):

„Ich schreie auf unter der Gewalt, die ich erleide, und niemand hört mich. Ich rufe, schwer gefesselt wie ich bin, und niemand bringt mir Armen Hilfe. Daher ist ‚meine Seele betrübt', und wenn ich sie trösten will und ihr das Wort des Psalmisten sage: ‚Was betrübst du dich? harre auf Gott' (Ps. 42, 6), dann vermag sie nicht es zu vernehmen."

Ein Zwiespalt im eigenen Innern! Der Gläubige, der an die Verheißung, die er sich vorsagt, nicht zu glauben vermag! In der Seelengeschichte, wie sie später in der mittelalterlichen Blütezeit der Mystik ausgebildet worden ist, bildet die Gottverlassenheit das schwerste Erlebnis, das die Krise im Lebensgang des Gott suchenden Menschen herbeiführt. Hat man das Gewicht dieses Zustandes vor Augen, so ist man gespannt darauf, wie dieser „Vorläufer Bernhards von Clairvaux" sich dazu verhielt. Sein Verhalten ist in der Tat charakteristisch: er fand sich damit traditionsgerecht und also ohne viel Aufhebens ab. Nach dem Zitat aus dem tiefsinnigen 42. Psalm geht die Schilderung folgendermaßen weiter:

„Es klagt aber meine Seele wie eine wegen ihrer Schuld ins Gefängnis geworfene Magd und stöhnt sich oft jene Worte des schwer heimgesuchten Hiob vor:

‚O daß ich wäre wie in den früheren Monden, in den Tagen, da Gott mich behütete, da seine Leuchte über meinem Haupte schien' . . ."

Er führt den Anfang des Hiob-Kapitels ausführlich in freier Wiedergabe an und noch ausführlicher das Ende[221]):

„Damals war mein Geist voller Freude, und nichts ahnend von dem künftigen Übel sang er: ‚Ich will in meinem Neste sterben und meiner Tage viel machen wie Sand. Meine Wurzel war aufgetan für das Wasser und über meinen Zweigen blieb der Tau. Meine Herrlichkeit wird sich immer erneuern und mein Bogen immer stärker werden in meiner Hand.' . . ."

So nimmt er das elegische Motiv jetzt wieder auf, in der reflektierten Form, in der es im Hiob zu finden war, und von daher kommt noch die Reflexion über die Selbsttäuschung hinzu, in der er sich in seiner glücklichen Jugend befand; er faßt zusammen:

---

221) Lamentatio 185-200; vgl. Hiob 29, 2-5; 11; 18-20.

„Dies und viel anderes derart über die beharrliche Beständigkeit überdachte ich in meinem Herzen und äußerte es auch zuweilen hoffend und harrend . . .[222])."

Und nun zeigt sich, wie ihm die biblischen Vorbilder und insbesondere jene positiv-religiöse Grundbewegung der Psalmen über die Klippe hinweghalfen. Er fährt, für unser Empfinden wiederum abrupt, mit einer noch freieren Kombination von Bibelstellen fort, um seine Ergebung in Gottes Willen auszusprechen (205-208):

„Aber Du, o Herr, der Du ‚die Wege der Menschen lenkst' (Ps. 40, 3) — ‚durch Dein Wohlgefallen hattest Du meine Burg stark gemacht, aber Du hast Dein Antlitz von mir gewandt und ich erschrak' (Ps. 30, 8). — Wie es Dir gefiel, so ist mit mir geschehen. ‚Dein Name sei gepriesen in Ewigkeit' (Hiob 1, 21)."

So geht die Selbstbesinnung unmerklich in ein Gebet über, und wie dieses sich entfaltet, bildet es den dritten und letzten Teil der Komposition. Es ist ein Glaubensbekenntnis — „Glaube" im Sinne des Vertrauens auf den barmherzigen Gott: Die Zuversicht, die erschüttert zu sein schien, steht jetzt wieder wie eine feste Burg da, festgestellt mit dogmatisch durchgeformten Sätzen, die er aus seiner theologischen Jugendschrift entnahm. Damit löst sich auch der Nexus von Schuld und Sühne — der Schuld, die, so viel wir sehen können, lediglich in der willfährigen Übernahme eines regimentalen Amtes bestand[223]), und der Sühne, als die er das Ertragen dieses weltlichen Getriebes empfand — dieser an sich dunkle Lebensnexus löst sich theologisch auf durch die Vorstellung von dem göttlichen Pädagogen (212-215):

„Wie es Dir gefiel, hast Du mein hartnäckiges Herz gedemütigt, ‚mich jagend wie eine Löwin' (Hiob 10, 16) wegen meines Hochmutes und hast mich durch meine Mühsal wie durch heilsame Disziplinen Weisheit gelehrt,"

— die Weisheit der Ergebung: eine sehr andere Weisheit als die, von der es zu Anfang hieß (c. 35), daß sie nur in der Muße, in tempore vacuitatis, erlernbar wäre. Und auch der Begriff der Kontemplation selber, durch den das Lebensideal bestimmt ist, zeigt jetzt ein positiv-religiöses Gesicht. Während wir vordem dabei an die platonische Schau der unsichtbaren Ordnung der Dinge und ihres göttlichen Grundes denken mochten, erscheint jetzt als das Gewichtigste an dem einsamen Leben die Pönitenz. „Ruhe und Trauer", quies et luctus, so lautet das charakteristische Begriffspaar (248). Damit kommt die altorientalische Tradition der Mönchsasketik zum Vorschein, die vollends offenbar wird, wenn das Gebet, das von dem Verlangen nach Rückkehr in die geliebte Einsamkeit getragen

222) Lamentatio 201-204: . . . sperans me certissime semel coepta ullo tempore relicturum. Mir scheint dieser Text nicht korrekt zu sein.

223) Deutlich wird das in dem Schlußgebet, Lamentatio 224-228: Redde mihi locum dilectae solitudinis . . . quem olim mihi dedisti propter bonitatem tuam et ego perdidi propter elationem et instabilitatem meam. Delicta juventutis meae et ignorantias ne memineris.

ist, sich in der flehentlichen Bitte um die „Gnadengabe der Tränen" sammelt (275-300). Er holt sich für die Rechtsbeständigkeit dieser Bitte nach bewährter Zitiermethode eine scheinbare Bestätigung aus den Psalmen[224]). Aber wir denken dabei an den syrischen Heiligen Ephraim, dem Gregor von Nyssa nachgerühmt hat, daß ihm das Weinen so natürlich gewesen wäre wie das Atmen[225]). Das Ganze schließt in diesem Sinne:

„Du, o Herr, ‚dessen Wollen Vollbringen ist', gewähre mir die Zerknirschung des Herzens und die Quelle der Tränen, wie Du sie den Vätern gegeben hast, denen ich auf ihren Fußspuren nachfolgen soll, damit ich über mich trauere mein ganzes Leben lang so wie sie ‚sich bejammert haben Tag und Nacht' " (290-293).

„Den Vätern nachfolgen" — noch eindeutiger sagt er es: „auf den Fußspuren der Mönche, die dein Wohlgefallen gefunden haben" (300). So fest stand das von Hieronymus den Gemütern eingeprägte Ideal der Heiligkeit, ehe die Nachfolge Christi zum Losungswort wurde[226]).

In dieses regelrecht geformte und nicht nur mit Bibelworten, sondern stellenweise auch liturgisch vergoldete Gebet sind nun aber auch wieder ähnlich wie in dem ersten Teil der Schrift, Stücke biographischer Art eingefügt. Von seiner tatsächlichen Bedrängnis, die in unsern Augen sehr wenig mit Gottverlassenheit zu tun hat, bekommen wir eine Vorstellung, wenn er betet (251-262):

„Erbarme dich meiner, wie du begonnen hast, befreie mich von dieser bösartigen Welt und laß nicht zu, daß ich, Dein Diener, gelegentlich in sie verstrickt werde.

Befreie, o Gott, Du ‚Befreier eines jeden, der auf Dich hofft', befreie, ich bitte Dich bei Deiner Gnade und Güte, befreie die Seele Deines Dieners von diesem Zank und Streit, von diesem Lärm der Geschäfte und dem vielen Getöse der Leute, die kommen und gehen, von all dieser vielen Weltlichkeit, unter der ich im Kloster, inmitten dieser Menge von Brüdern leide, wo ich täglich viel Anstoß gebe und nehme, und gewähre mir die einsame Abgeschiedenheit und geistliche Muße, die zu Deinem Dienste taugen; und auch ein reines Herz und einen jubilierenden Geist, damit es mir vergönnt sei, Dich vollkommen zu lieben und würdig zu loben in rechter Wonne während aller Tage meines Lebens."

Ein solches Gebet hätte nun wohl auch der hl. Anselm zum Himmel senden können. Aber vorangeht diesem Passus eine Selbstcharakteristik des Abtes, die uns überrascht (242-250):

„Du, mein Herr und Gott, hast mir gleichsam als ein natürliches, mir von dir in Leib und Seele gesenktes Gut eine jungfräuliche Scheu und ein leicht errötendes Gesicht ge-

---

224) Vgl. Lamentatio 279: Da mihi gratiam lacrimarum . . . ut „sint mihi lacrimae panis die ac nocte". So beruft er sich auf Ps. 42, 4 ohne Rücksicht auf die besondere Situation, auf die der Psalm bezogen ist.

225) Band I, 594 f.

226) Über die innige Betrachtung von Christi Heilstat in der Confessio theologica vgl. Études IX p. 85-88, wo zusammengefaßt wird: il s'attache moins à considérer la vie du Sauveur . . . que la Rédemption.

Charakteristisch scheint uns die Intensität zu sein, mit der er davon spricht, sich im Jenseits „am Anblick der Schönheit Christi zu sättigen", Conf. theol. III, 87. 179. 399. 440. 530. 818. 1245 u. a., vgl. a. a. O. p. 88, Anm. 4.

schenkt[227]). Daher ist mir jede weltliche Versammlung in der Seele zuwider. Ich schäme mich und es verdrießt mich, öffentlichen Zusammenkünften beizuwohnen, in die Stadt zu gehen, die Mächtigen aufzusuchen, Frauen zu sehen, inmitten der redseligen Menge zu sein und dergleichen vieles, was die Welt tut, zu erleiden. An Trauer und Ruhe allein habe ich meine Freude dank deiner Gnade . . ."

Das, was uns an diesem Selbstzeugnis wundert, ist nicht die Reihe der für die Weltflucht charakteristischen Züge; diese gehörten zu den geläufigen Forderungen des klösterlichen Lebens, und was die Weltflucht als solche betrifft, so gab es in dem Bekenntnis zu ihr kaum noch eine Steigerung nach dem Ausspruch Augustins in den „Konfessionen", den Abt Johannes denn auch anführt, wo die Welt als „dies sterbende Leben, dieser lebende Tod" gebrandmarkt ist[228]). Aber daß er sich derart über sich selbst äußert und damit sich als einen geborenen Mönch zeichnet, als ob ihm das Mönchtum alten Stils ursprünglich eigen war und nicht erst zur zweiten Natur zu werden brauchte, das wundert uns. Man möchte meinen, daß er dadurch seine fromme „Liebe zur Einsamkeit", die er „von der Wiege an" hegte, entheiligen wollte, wäre es nicht ein Gebet, in dem er von dieser seiner angeborenen Schüchternheit spricht und das in demselben Atem, in dem er Gott anfleht, ihn auch fürderhin vor der Verstrickung in die „Welt" zu bewahren. Es scheint, daß wir hier unversehens auf den irrationalen Punkt stoßen, an dem sich die innere Einheit dieser geistlichen Persönlichkeit auftut.

Wieder denken wir an Erzbischof Anselm, der antwortete: „Ich kann nicht anders!", als ihm seine geschäftstüchtigen Ratgeber die üblen Folgen seiner Güte und Nachsicht gegenüber den betrügerischen Weltleuten vorhielten[229]). Aber bei diesem Heiligen war es die ihm zur zweiten Natur gewordene christliche Gesinnung, die die immer gleichmäßige Gestalt seiner Persönlichkeit von innen zusammenhielt. Und weil dies eine so schlichte innere Jenseitigkeit war, sprach er nicht davon, es sei denn zur Abwehr von Vorwürfen. Bei Abt Johannes dagegen, der so viel über sich reflektiert, wird uns fraglich, ob diese Reflexionen aus seinem eigenen Innern kommen, so aufrichtig sie zweifellos sind und ohne Pose vorgebracht, im Unterschied zu Bischof Rathers Bekenntnissen. Daß er sich in seinen Beziehungen zur Welt eine „jungfräuliche Schamhaftigkeit" zuschreibt, während er seinen waghalsigen Sprung in diese Welt nicht nur aus seiner Jugendtorheit erklärt, sondern sich der Hoffart und Unbeständigkeit bezichtigt und anderseits die Kenner seines Lebenswerkes

227) Tu Domine Deus meus posuisti in moribus et in membris meis tamquam naturale bonum muneris tui virginalem verecundiam et multam in oculis meis erubescentiam.

228) Aug. Conf. I, 6. 7, zitiert von Johannes in Conf. theologica III, 203.

229) Vgl. oben S. 252.

ihn als einen „großen Administrator[230])" bezeichnen, das macht uns bedenklich.

Einen gewissen Aufschluß darüber gibt ein anderes Selbstzeugnis von ihm, das sich in einem von seinen Briefen findet, der wegen seiner ausgesprochen persönlichen Haltung mehr neben die Lamentatio als in die amtliche Korrespondenz des Abtes gehört. Es ist eine an einen ungenannten Freund geistlichen Standes gerichtete Epistel[231]), in der er wie ein frommer Eiferer seinem Zorn über den gegenwärtigen Sittenverfall Luft macht.

„Wehe, gefallen ist die Herrlichkeit der Kirchen und es ‚weidet der Wind' ihre Hirten . . . Klerus und Volk, Priester und Mönch ohne Unterschied . . . ‚alle sind abgewichen und allesamt unnütz geworden; da ist keiner, der Gutes täte' . . . Die Zeiten der Gefahr, die verkündet worden sind, sind gekommen . . .[232])."

Er schilt an Hand der biblischen Wendungen die um sich greifende Habsucht, Ambition, Unzucht, aber mit besonderer Schärfe geißelt er die Zustände in den Klöstern:

„Die heiligen Orte, die ein Hafen des Heils für die, die zu ihnen hinfliehen, sein sollten, sind zweifelsohne ein Meer der Verderbnis geworden. Die Äbte sind nicht weniger als die Bischöfe von weltlichem Zank in Anspruch genommen . . . Keiner von ihnen ist so gering, daß er sich, den kanonischen Bestimmungen gemäß, mit *einem* Kloster zufrieden gäbe. Als glücklich gilt und wird als Feudalherr gerühmt, wer, im Besitz vieler Abteien, ‚mit Rossen und Reisigen' durch die Landschaften und Königreiche streift . . ." (95-107).

Wir werden alsbald ähnliche Töne von Bernhard von Clairvaux hören, der sich gegenüber Abt Suger derart ausließ. Sein Vorläufer begnügte sich nicht mit der Scheltrede, er gibt positive Weisungen (115):

„Lies das Evangelium, und wenn du nicht Zeit hast, das ganze zu lesen, dann vor allem die Predigt des Herrn, die er auf dem Berge gehalten hat. Dort wirst du ganz gewiß finden, wie ein Kleriker leben soll."

Was aber ist in der Bergpredigt zu finden?

„Dort wirst du sonnenklar sehen, daß niemand die Welt und Gott, Reichtum und Tugend, Würden (dignitas) und Heiligkeit zugleich besitzen kann. Christus sagt: ‚Achtet auf euch selbst, daß eure Herzen nicht beschwert werden durch Berauschung und durch die Sorgen dieses Lebens' (Luc. 21, 34) . . ."

Eben diese Lehre, und sie allein, findet er auch in dem Johannes-Evangelium, das er über alles schätzte. Eine Reihe von einschlägigen Psalmversen beschließt er folgendermaßen:

„Aber weshalb so viele Lampen hinstellen, wo wir mit dem Finger auf die Sonne selbst hinzeigen können: ‚Wenn euch die Welt haßt, so bedenket, daß sie mich zuerst gehaßt hat. Wenn ihr von der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben' (Joh. 15, 18) . . ."

230) Études IX, p. 19.

231) Abgedruckt in Études IX, p. 199-204 unter dem Titel: Lettre „Tuae quidem" (dies die ersten Worte); auch dieses Dokument ist erst neuerdings ans Licht gekommen.

232) Ep. Tuae quidem V, 82 ff., mit Bezug auf Jerem. 22, 22 und Ps. 14, 3.

Und er erklärt nun auch geflissentlich, was mit der „Welt" gemeint ist:

„In der Schrift finden wir, daß ‚Welt' die genannt werden, die die Welt lieben. Wer aber verdient es mehr, ‚Welt' genannt zu werden, als Könige und Herzöge, Markgrafen und Grafen, fleischlich gesinnte Bischöfe und alle Personen, die vom Verlangen nach irdischen Gütern erfüllt sind. Denn wir sehen es mit an, daß mit Personen dieser Art Äbte Freundschaft schließen, und daß Mönche sich befleißigen, ihnen zu dienen, und obwohl es Menschen von schlimmster Lebensführung sind, Lüstlinge, Ehebrecher, Räuber, Mörder, Geizhälse, trunken und in alle Laster verstrickt, scheuen sich die Diener Gottes nicht, von ihnen mit gewechseltem Gewand Landgüter zu erbitten, Gelder anzunehmen und sie als allen Lobes würdig zu rühmen" (127-137).

Streng, wie diese Sittenpredigt ist, erscheint sie doch weniger aggressiv, weil Abt Johannes sich selber in die Kritik der Weltlichkeit einbezieht:

„Wir haben nur taube Ohren für das, was jener größte der Theologen ausruft: ‚Habt nicht lieb die Welt, und nicht was in der Welt ist! Wenn einer die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm' . . .[233])."

Dieser Sittenkritik hat er eine Selbstanklage vorangestellt, die beginnt:

„Schmerz quält mich, Teuerster, und ich vergehe vor Scham, weil ich nicht mit gleich großem Eifer das Ewige erstrebe, wie ich ‚die Söhne dieser Welt' das Eitle und Vergängliche erstreben sehe[234])."

Was er sich vorwirft, ist „Trägheit im Kampf" — dem Kampf gegen die Verlockungen des „Fleisches" und die Nachstellungen des Teufels. Es ist das alte Thema der Heiligenlegenden, das wir von dem Leben des hl. Antonius her in der Autobiographie des Eremiten Valerius und dann wieder in Rathers „Agonistikon" verfolgt haben[235]). Mit derselben Formel, die Rather gebrauchte, um mit der Selbstanklage seine entarteten Standesgenossen zu treffen[236]), hebt Abt Johannes an:

„Ich und meinesgleichen, ‚die da schlafen, sollen aufwachen', für uns ‚ist die Stunde da, aus dem Schlafe zu erwachen'. Wenn der Habgierige und Blinde aus der Mühe und Arbeit Nahrung zieht, durch Schmerz angespornt, durch Hindernisse gekräftigt wird und alles, was ihm in den Weg kommt, verschlingt, um seinen Rachen nur noch weiter aufzureißen, — scheint es dir dann recht zu sein, daß der arme Mönch sich mit dem bloßen Namen zufrieden gibt und mit gefalteten Händen, ohne seine Gedanken auf die ewigen Reichtümer zu lenken, ‚auf dem Boden sitzt'?[237])."

Von hier aus begreift man, was zunächst kaum zu verstehen ist, daß er sich selbst der Scheinheiligkeit bezichtigt hat und zwar in seinem späteren Alter, als sein Wirkungskreis sich durch die Kongregation verschiedener Abteien noch vergrößert hatte. In der neuen Bearbeitung seines theologischen Hauptwerkes, die er damals herausgab — einer Schrift, die ein solches Ansehen genoß, daß die deutsche Königin-Mutter Anna, die Witwe Heinrichs III., sich eine Abschrift von ihm erbat, die er ihr mit einem

233) Ebenda VII, 125-127, mit Bezug auf 1 Joh. 2, 15.
234) Ebenda III, 33-35, mit Bezug auf Luc. 16, 8.
235) Vgl. Band II, S. 319 f. 541 f.
236) Ebenda S. 610 u. a.
237) Ep. Tuae quidem III, 53-57, mit Bezug auf Ephes. 5, 14 und Röm. 13, 11.

seelsorgerischen Begleitbrief sandte[238]) — hat er den Satz an den Schluß gestellt: „Wehe mir Ärmsten, der ich den falschen Namen eines Mönchs führe, während ich nichts tue, was dieses Namens und Gewandes würdig ist[239])."

Es ist wieder eine Wendung, die uns an Rather erinnert[240]) und somit als geläufige Demutsbezeigung gelten mag. Von der „Lamentatio" aus gesehen, erscheint diese Äußerung kaum verständlich, da er sich dort gerade in dem sehnsüchtigen Verlangen nach den „ewigen Reichtümern" darstellte, das er bei den falschen Mönchen vermißte. Aber in dieser Elegie nahm er die „Hindernisse", die sich der Erfüllung seiner Sehnsucht entgegenstellten, zum Anlaß, um sich um so tiefer in diesen süßen Schmerz zu versenken, während er in dem Freundesbrief, wo er „sich und seinesgleichen" mit den Worten des Apostels zum Erwachen aufruft, einen andern Begriff von strebendem Bemühen im Sinne hat: der Schmerz sollte zum Ansporn werden und die Kraft für den Heilsweg erhöhen! In diesem Sinn fährt er in dem Brief mit der Selbstanklage fort:

„Während ich diese Worte an dich, ehrwürdiger Vater, schreibe und mich dabei mir selbst vor Augen stelle[241]), wächst mein Schmerz an und meine ganze Seele zittert vor Kummer. Wehe, in welch tiefem Tal der Schwäche liege ich! aus ihm, wie ich will, zu dem Berg der Tugenden emporzusteigen, das vermag ich nicht, mit eisernen Banden gefesselt."

Und noch kleinmütiger: die von Gott begnadeten „tapferen männlichen Kämpfer" — die „Athleten Gottes", wie die Heiligenlegende die Sieger in dem ewigen „Agon" nannte — sind wie „sehr, sehr schöne Pforten hoch auf den Höhen", und dem gegenüber gleicht er und die andern, die er aufruft, dem „tief unten liegenden, wertlosen Fußboden" — „wir erbärmlichen, trägen Sklaven der Welt, bei denen nichts von tapferen, guten Werken wahrzunehmen ist".

Diese Selbsterniedrigung diente ihm dann aber als Sprungbrett zu dem Angriff auf seine Zeitgenossen, auf die er unterschiedslos den Psalmvers (14, 4) anwendet: „Da ist keiner, der Gutes täte."

Wir wollen nicht sagen, daß diese Aggressivität unverträglich sei mit angeborener Schüchternheit. Das reformatorische Ethos des Eiferers vermöchte Berge zu versetzen. Aber so offensichtlich es ist, daß die Selbstanklagen nach einer herkömmlichen Art von Demutsbezeigungen geformt sind, so fraglich wird es uns, ob man in der Sehnsucht nach einsamer Kontemplation, die das Leitmotiv seiner Selbstdarstellung bildet, nicht nur einen Grundzug seiner erbaulichen Schriften, sondern auch die

238) Vgl. den Brief an Kaiserin Anna, Études IX p. 204, Z. 75 ff.
239) Confessio fidei, MPL 101, 1097 C. 240) Vgl. Band II, S. 578 f.
241) Epistel Tuae quidem, IV, 62 f.: dum pono me ante me . . .

bindenden Mitte der Persönlichkeit dieses „Meisters geistlichen Lebens" sehen darf. Die Bedenken werden spruchreif durch jenen persönlichen Brief. Denn in ihm wird dem Kultus der Einsamkeit gegenüber die Freundschaft, dieser wahrhaft menschliche Lebensbezug, gewürdigt. Der Brief beginnt:

„Im Vorgeschmack der Süßigkeit deiner Liebe ‚frohlockt mein Geist' über alles Maß im Namen des Herrn[242])."

Abt Johannes preist mit Ciceronischen Worten das Glück der Freundesliebe, die die Getrennten über alle Ferne hinweg vereint.

„Daher bist du überall bei mir, mit dir bespreche ich meine Sache und bei dir ruhe ich meinen ermüdeten Geist aus."

Und er schreibt ihm von seiner Hoffnung, daß

„Christus, der uns geistig verbunden hat, in seiner Güte uns auch recht bald körperlich vereine, damit wir durch das Licht seiner Gnade erleuchtet, einmütig und mit gleichem Verlangen seine Gebote durchforschen und ‚über sein heiliges Gesetz sinnen Tag und Nacht', frei von dem Lärm dieser Welt."

So gibt er hier das „kontemplative" Anliegen mit dem Psalmvers (Ps. 1,2) an, den wir — wiederum von Rather her[243]) — als die sprichwörtliche Formel für den Beruf des Geistlichen kennen.

Es sind nicht nur verschiedene Stimmungen, die hier je nach der Gelegenheit zu Worte kommen. Es ist, als sähe uns durch das gleichförmige bibelfeste Gitterwerk hindurch der „Gefangene" mit wechselndem Blick an. Das aber, was die verschiedenen Gesichter zusammenhält, ist — soweit wir zu urteilen vermögen — keine eigene Mitte der Person, sondern nur etwas Negatives: die Weltverachtung, die dem traditionellen Heiligenideal entsprach. Wobei uns besonders erregt, daß er in der Bergpredigt die Summe des Evangeliums fand, aber aus ihr nur die Mahnung zur Weltflucht entnahm, und daß er demgemäß von der Bergpredigt sagt: „Dort findest du, wie ein Kirchenmann (vir ecclesiasticus) leben soll" — als ob das Evangelium nur für den Klerus bestimmt wäre.

Diese jenseitige Gesinnung eines Prälaten, der im handelnden Leben seinen Mann stand, ist für uns ein Anreiz mehr, nach Zeugnissen für das Selbstgefühl mittelalterlicher Geistlicher auszuschauen, die in dieser Welt wirkten, ohne das „gute Werk", das da zu tun wäre, zu verleugnen.

---

242) Ebenda I, p. 199, mit Bezug auf Luc. 1, 46-47.

243) Vgl. Band II, S. 621.

DRITTER ABSCHNITT

Kirchliche Ortsgeschichte und Autobiographie
Das Selbstgefühl von Tatmenschen geistlichen Standes

Von der Frage nach der einheitlichen Auffassung des komplizierter gewordenen Lebens geleitet, wandten wir uns von den förmlichen Autobiographien, in denen eine solche zentrale Einheit nicht zu finden war, die aber auch nur von geistlichen Schriftstellern mittleren Maßes stammten, zu den anerkannten Höhepunkten mittelalterlicher Persönlichkeitsschilderung in der lateinischen Biographik hin, um einen Maßstab für das damals Mögliche zu gewinnen. Einen Richtpunkt für die in einer machtvollen Persönlichkeit gelegene Mitte der Lebensgestaltung erhielten wir indes weder durch das aus dem breiten kirchengeschichtlichen Rahmen heraustretende Bild des deutschen Erzbischofs und Reichstatthalters Adalbert von Bremen noch aus der intimen Heiligenbiographie des Erzbischofs und philosophierenden Theologen Anselm von Canterbury. Statt dessen wurden wir tiefer in die aktuellen Lebensprobleme hineingeführt, die einer zentralen personalen Einheitsbildung entgegenstanden.

Als ein solches dringliches Lebensproblem erwies sich vor allem das Verhältnis von Aktion und Kontemplation. Es gehört zu den mittelalterlichen Problemen, die durch die spätantik-christliche Tradition im voraus entschieden waren, aber entsprechend dem geschichtlichen Wandel der Dinge zu einer neuen und zwar persönlichen Entscheidung herausforderten. Bei Papst Gregor dem Großen (um 600), dem Begründer der Weltmacht der katholischen Kirche, haben wir bereits in diese Problematik hineingeblickt und gesehen, wie der unbedingte Vorrang des kontemplativen Lebens, an dem der zu weltgeschichtlich wirksamer Tat berufene Mann, der antiken, der platonischen Tradition entsprechend, festhielt und dem er vorbildlichen Ausdruck gegeben hat, bereits innerlich brüchig geworden war[1]). In der neuen Zeit, wo die mittelalterlichen Stätten der Kontemplation, die Klöster, aus abgeriegelten Einöden zu agrarischen Wirtschaftskörpern und zugleich, wie wir sahen, zu Mittelpunkten des geistigen Lebens geworden waren, machte sich die verwandelte Wirklichkeit auch im Selbstgefühl der Prälaten geltend. Die elegische Klage über die verlorene Einsamkeit, die wir von Abt Johannes von Fécamp vernahmen, mutete uns wie ein sentimentaler Abschiedsgruß an eine entschwindende Schönheit an. Und nun bietet sich uns auch eine Gruppe

[1]) Vgl. Band II, S. 435 ff.

von Selbstdarstellungen geistlicher Würdenträger dar, bei denen das traditionell Negierte positiv gefaßt und das Schwergewicht des Selbstgefühls auf die Betätigung in den weltlichen Aufgaben gelegt ist, ein Frohgefühl der erfolgreichen Tat, das dadurch gerechtfertigt ist, daß diese Aktivität sich als eine dem Geistlichen auferlegte „neue Art des Gottesdienstes" verstand, wie wir das schon aus dem Munde des hl. Anselm hörten[2]). Damit kommen wir unversehens in einen Bereich des autobiographischen Schrifttums, der zu dessen ältesten Domänen gehört, aber seit alters gerade nicht von Vertretern des geistlichen Standes, sondern von den Mächtigen dieser Welt okkupiert war und als Herrscher-Autobiographie oder allgemeiner: politische Autobiographie von uns seit den Zeiten der altorientalischen Despoten verfolgt worden ist. Im Mittelalter stehen wir vor der eigentümlichen Erscheinung, daß sich auf dieser Domäne der geistliche Stand angesiedelt hat, während sie von den weltlichen Größen so gut wie verlassen war.

Herrscher-Autobiographien sind uns aus dem katholischen Mittelalter — in Byzanz lagen die Verhältnisse anders, wie wir noch sehen werden[3]) — nur zwei bekannt: das in der Volkssprache geschriebene Tatenbuch des Königs Jakob I. von Aragon (um 1270), das, wie wir schon andeuteten, ein menschliches Dokument von epischer Kraft ist, und die lateinische Autobiographie des deutschen Kaisers Karl IV., die nur die Jugendgeschichte bis zum Regierungsantritt des Dreißigjährigen (1346) behandelt, aber den „modernen" politischen Verstand nicht weniger als die mittelalterliche Frömmigkeit des theologisch gebildeten Herrschers zeigt. Dazu kommt dann noch in weit späterer Zeit (um 1520) die romantisch-mittelalterliche Stilisierung des eigenen Lebens in den von Kaiser Maximilian, „dem letzten Ritter", hergestellten Poemen, die die Titel Teuerdank und Weiskunig tragen[4]). Aus dem relativ späten Auftreten dieser Werke in der mittelalterlichen Literatur ist indes nicht darauf zu schließen, daß den Herrschern damals das autobiographische Anliegen oder, allgemeiner gefaßt, die Sorge für die Reputation fernlag. Ein illustres Gegenbeispiel bietet sich in der Mitte des 12. Jahrhunderts dar.

Von einem Oheim des Hohenstaufenkaisers Friedrich Barbarossa, dem Bischof Otto von Freising (1114-1158), der in Paris zu Abälards Zeit studiert hatte, ehe er in den Orden Bernhards von Clairvaux eintrat, stammt ein Geschichtswerk, das als „die bedeutendste Leistung des Mittelalters auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie[5])" — wir möchten

[2]) Vgl. Abschnitt II, oben S. 257. [3]) Vgl. unten Abschnitt VI, Einleitung.
[4]) Vgl. Die Stilisierung des eigenen Lebens in dem Ruhmeswerk Kaiser Maximilians I., in Nachr. GGW, phil. hist. Kl. IV, 8 (1930).
[5]) Vgl. Überweg II, 241.

sagen: der Geschichts-Theologie — gilt. Wie der Titel dieses Werkes: „Chronik oder Geschichte von den zwei Staaten" anzeigt, ist es eine mittelalterliche Version von Augustins Konstruktion der Weltgeschichte als eines Kampfes zwischen dem Staat Gottes und dem Staat des Teufels. Unter diesem Aspekt, wonach die weltlichen Gewalten in unaufhaltsamem Verfall begriffen waren, hatte der junge Zisterzienser-Abt auch die gegenwärtige Zeit, bis zu der seine Weltchronik reichte, dargestellt (um 1145). Als der deutsche Kaiser, der in gleicher Jugend, mit 30 Jahren auf den Thron gekommen war (1152), von dem Werk seines Oheims erfuhr, ersuchte er ihn um Übersendung desselben. In dem Brief an den Kaiser, mit dem Bischof Otto die Sendung begleitete (um 1157), entschuldigte er sich bei ihm wegen jenes Aspekts: er habe das Werk „innerlich verbittert" in dem „Wirrsal der trüben Zeit" abgefaßt, die jetzt vorüber wäre, denn Friedrich habe „die trübe und regnerische Nacht in das erquickende Schauspiel eines heiteren Morgens verwandelt"; das Geschichtswerk, das er fertiggestellt habe, sei daher bereits veraltet. Und an Friedrichs Kanzler, Reinhold von Dassel, schrieb er, daß er ihn dringend bäte, bei der deutschen Wiedergabe der Stellen, an denen der Kaiser Anstoß nehmen könnte, mit Schonung und Wohlwollen zu verfahren. In seinem Brief an den kaiserlichen Neffen aber fügte er zu der Entschuldigung die Bitte hinzu, er möchte einen Bericht über seine Taten (durch seine Notare) aufzeichnen und ihm übersenden lassen, damit er die Feder aufs neue ansetzen könnte. Der Kaiser entsprach dem Wunsch, und so entstand auf Grund des autobiographischen Materials Ottos Werk über „die Taten des Imperators Friedrich", in dem er die damalige Gegenwart als die Morgendämmerung einer neuen Zeit dargestellt hat[6]).

Man darf daraufhin wohl sagen, daß es schwerlich an dem Mangel einer entsprechenden Intention lag, wenn die antike Tradition der politischen Autobiographie im katholischen Mittelalter so wenig Fortsetzung fand, sondern der Grund dürfte gewesen sein, daß den europäischen Herrschern (im Unterschied zu den byzantinischen) in der Regel die erforderliche literarische d. h. fremdsprachliche Bildung fehlte. Bei den Angehörigen des geistlichen Standes, die die lateinische Sprache beherrschten, entwickelte sich sozusagen von selbst, nämlich von unten auf, ein vergleichbares Schrifttum autobiographischer Art, das man als bodenständig bezeichnen kann, weil es an verschiedenen, mehr oder weniger eng umgrenzten Orten innerhalb der an Selbständigkeiten überreichen feudalistischen Hierarchie, in Klöstern, Abteien und Bischofssitzen aufkam.

[6]) Vgl. hierzu Karl Wilh. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden, II (1883), S. 247 f.

Den Boden für diese Entwicklung bereitete die Vegetation von Klosterchroniken, die während des Hochmittelalters in allen Ländern des europäischen Kulturkreises gedieh und durch die innerkirchliche Reformbewegung nicht behindert, sondern vielmehr gefördert wurde; denn durch den Widerstand der Reformer gegen die klösterliche Pflege der profanen literarischen Bildung wurden die nun einmal geweckten geistigen Kräfte auf die nächstliegenden Aufgaben zurückgedrängt, die sich aus dem Interesse an der Geschichte des eigenen Klosters oder Bistums ergaben, und so kam hier in der Epoche des geistigen „Aufschwungs" eine schriftstellerische Tätigkeit auf, von der man erklärt hat, daß sie

„an Intensität in der Bearbeitung eines engumgrenzten Themas auf Grund archivalischer Studien gewann, was sie an Weite des Gesichtskreises verlor, und die Werke hervorbrachte, denen zum ersten Mal in der mittelalterlichen Chronistik in gewisser Hinsicht ein wissenschaftlicher Charakter zugebilligt werden darf[7])."

Ein Beispiel gibt der Bericht des ersten Chronisten von Monte Cassino über die Aufgabe, die ihm von seinem Abt gestellt worden war; er sollte eine urkundliche Geschichte des Klosters und seiner Äbte seit dem Gründer, dem hl. Benedikt, geben und dabei vor allem die zahlreichen Erwerbungen an Gütern und Kirchen verzeichnen; dazu kam aber noch, daß er „die denkwürdigen Werke oder Taten (opera seu gesta) berühmter Männer des Klosters an der gegebenen Stelle kurz erwähnen" sollte[8]). Es bedurfte dann nur besonders günstiger Umstände, damit der Prälat, statt einen gelehrten Klosterbruder mit dem Schriftwerk zu beauftragen, selber die Feder in die Hand nahm.

Bodenständig und nicht lediglich durch literarische Traditionen, sondern jeweils durch die praktischen Belange der religiösen Gemeinschaft bestimmt, läßt sich diese Entwicklung einer eigenen mittelalterlichen Spielart der Autobiographie im Bereich der kirchlichen Ortsgeschichte in ihrem Gange verfolgen, der von kleinen vorliterarischen Anfängen aus zu pompösen Schaustücken des hierarchischen Selbstgefühls hinführte. Aber neben der Ausbreitung, die mit einer dekorativen Verflachung endete, läßt sich auch hin und wieder eine Vertiefung und Steigerung dieser autobiographischen Schriftstellerei beobachten, wobei die Persönlichkeit des Prälaten den Ausschlag gab. Zwei solche bedeutende Zeugnisse heben sich besonders heraus. Das eine hat einen mehr urkundlichen als literarischen Charakter und findet sich bereits in einem frühen Stadium der Entwicklung; es stammt von Bischof Bernward von Hildesheim und be-

---

[7]) Erich Caspar, Petrus Diaconus und die Cassinenser Fälschungen (1909) S. 200.

[8]) Leos Chronik von Monte Cassino, MGH SS VII, 575.

zieht sich auf das Werk, durch das der Name dieses deutschen Reichsfürsten für die Dauer mit seiner Bischofsstadt verknüpft ist, den im reinsten romanischen Stil vollbrachten Bau der Michaelskirche zu Hildesheim (1019). Das andere, weit spätere Zeugnis (um 1145) ist ein regelrechter Tatenbericht, der aber durch den Namen des Verfassers, Abt Suger von St. Denis, sowie durch die Tat, die im Mittelpunkt des Berichts steht — wiederum ein Bauwerk: die in gotischem Stil erbaute Kirche dieses vornehmsten Klosters von Frankreich — eine ungewöhnlich große Bedeutung besitzt. Wir überblicken zunächst die breite Entwicklung dieser mittelalterlichen Art von „weltlicher" Selbstdarstellung geistlicher Würdenträger, die sich durch mehrere Jahrhunderte hin verfolgen läßt, und verweilen dann auf jenen beiden Höhepunkten, die, durch anderthalb Jahrhunderte von einander getrennt, gleichermaßen sichtbarlich aus der Reihe emporragen durch den Bezug auf die monumentalen Bauwerke: das deutsche Meisterwerk romanischer Baukunst und das erste Wunderwerk französischer Gotik[8a]).

[8a]) Ein weiterer Höhepunkt würde wohl zu verzeichnen sein, wenn wir die Schrift besäßen, die Lanfranc als Erzbischof von Canterbury über „die Kirchengeschichte seiner Zeit" nach dem Zeugnis Eadmers abgefaßt hat. Eadmer bemerkt in seiner oben (S. 216) angeführten Historia novorum (a. a. O. S. 13) zu seinem Bericht über Anselms Vorgänger Lanfranc: Ipsemet de rebus ecclesiasticis, quae suo tempore gesta sunt, veracissimo et compendioso calamo rescripsit. Wahrscheinlich ist Lanfranc dabei auf den Konflikt eingegangen, in den er durch seine theokratische Richtung mit dem normannisch- englischen König geraten war wie dann auch sein Nachfolger Anselm, aber bei ihm war der Herrscher Wilhelm der Eroberer selbst. Von dieser Schrift, die man als eine „Autobiographie des kirchlichen Kämpfers" bezeichnet hat, fehlt indes jede weitere Spur, vgl. A. Brandl, Anfänge der Autobiographie in England, S.B. Preuß. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl. XXXV (1908) S. 729.

ERSTES KAPITEL

Die Tatenberichte geistlicher Würdenträger und die Stiftungsurkunde des Bischofs Bernward von Hildesheim

Wir sind im mittelalterlichen Verlauf unserer Geschichte schon mehrfach auf den eigentümlichen, durch einen im Leben geübten Brauch gegebenen Zusammenhang gestoßen, der sich hier auswirkt, wie das allgemein von den vorliterarischen Quellen der Autobiographie gilt. Als ein Beispiel für viele können die Aufzeichnungen gelten, die Bischof Thietmar von Merseburg (um 1000) im Heiligenkalender für seinen Nachfolger gemacht hat, um ihm „alles, was er während seiner Amtszeit erworben und eingerichtet" hatte, die kostbaren Reliquien sowohl wie den Besitz an Land und Leuten schriftlich hinterlegt kundzutun[9]). Dazu kamen die in Ichform gehaltenen Stücke eines Tatenberichts, die Thietmar mit Sündenbekenntnissen zusammen in die von ihm verfaßte Geschichte seines Bistums einfügte; da war zweierlei zu sehen: daß der gesunde Stolz auf die eigene Leistung trotz der geflissentlich geübten Pönitenz zu Worte kam, aber auch, daß diese Selbstdarstellung nicht rein aus dem Wunsch hervorging, die eigenen Taten, so wie er es von den zeitgeschichtlichen Ereignissen sagte, „einem unauslöschlichen Gedächtnis zu überliefern", sondern sie diente zugleich nach Art eines kirchenpolitischen Testaments dem praktischen Zweck, sich gegen eine Rechtsverletzung in dem Streit um die Grenzen des eigenen Sprengels zu verwahren[10]). Eine Darstellung seiner Verdienste um das eigene Bistum hatte schon etliche Jahrhunderte zuvor Gregor von Tours (um 600) in seiner Geschichte der Franken gegeben: am Schluß des zeitgeschichtlichen Teils dieses breit angelegten Werkes. Da verband sich mit der antiken literarischen Tradition, die es erlaubte, ein Verzeichnis der Schriften des Autors an den Schluß eines solchen Geschichtswerkes zu setzen, die neue spezifisch christliche oder vielmehr kirchliche Form der Bischofslisten, die auf die apostolische Tradition von Priesterweihe und Lehramt zurückging: als den bislang letzten in der langen Reihe der Bischöfe von Tours, 19 an Zahl, führte er sich vor, gleich den andern mit Namen — „Ich, Gregor von Tours..." —, Herkunft, Datum der Inthronisation und den gleichfalls nach feststehenden Rubriken eingetragenen Angaben über seine Leistungen: kirchliche Bauten, Stiftungen und sonstige Dotationen, und nicht zuletzt den Erwerb von Reliquien, der ihm geglückt war[11]). Dann

[9]) Vgl. Band II, S. 505. [10]) Ebenda S. 504 f. 508. [11]) Ebenda S. 371 f.

wieder um die Jahrtausendwende, eine Klosterchronik, die regelrecht nach den Regierungszeiten der einander folgenden Äbte gegliedert ist, aber gegen die Regel nicht von einem der gelehrten Mönche im Auftrag des Konvents, sondern von dem Abt verfaßt ist, woraus es sich natürlicherweise ergab, daß dieser zum Schluß auf sich selber — Abt Folkuin von Laubach (990) — zu sprechen kam[12]). An diesem autobiographischen Schlußstück, das vornehm objektiv in der dritten Person gehalten ist, war noch besonders bemerkenswert, daß Folkuin den Tatenbericht auf seine Bautätigkeit beschränkte, dabei aber neben den Nutzbauten, wie der Anlage einer Wasserleitung für das Refektorium, das Schmuckwerk hervorhob, das er mit der ausgesprochenen Absicht herstellen ließ, die Klosterkirche zur schönsten, die es gab, zu machen. Dieser ästhetischen Einstellung entsprach der Stolz, mit dem er seinen Namen in die zwei neuen Kirchenglocken eingraben ließ; aber trotzdem — oder vielleicht gerade deshalb — nahm er das religiöse Verdienst, das in solchen Leistungen enthalten war, nicht für sich selber in Anspruch, sondern gab seinem Bischof, in dessen „Dienst" er handelte, die Ehre. So selbstverständlich fügte sich dieser aus hochvornehmem Geschlecht stammende Prälat, der nur widerwillig in den geistlichen Stand eingetreten war, in die hierarchische Ordnung ein. Schließlich trat uns bei Abt Wibert von Nogent die Klosterchronik als eines der vielen Teilstücke entgegen, aus denen diese förmliche Autobiographie zusammengesetzt ist, und da kamen, dem Charakter dieses gleichfalls unfreiwilligen Geistlichen entsprechend, unverhohlen die recht erdhaften Personwerte zum Vorschein, nach denen er die Tüchtigkeit seiner Vorgänger bemaß: Tatkraft, Umsicht und Gewandtheit in der Führung der Geschäfte, in Rechtshändeln sowie im Umgang mit den Begüterten, die für Stiftungen in Betracht kamen, kurz die Weltklugheit und ihr Erfolg: Mehrung des Klostergutes an Ländereien und sonstigen Einkünften[13]).

Und nun traten auch — soviel ich sehe, seit eben der Zeit, in der die Autobiographie sich wieder als literarische Gattung konstituierte — Berichte von Bischöfen und Äbten über ihre Wirksamkeit äußerlich selbständig auf, die wie ein geistliches Gegenstück zu den uns von der Antike her bekannten Tatenberichten der weltlichen Regenten erscheinen.

1

Unter den mannigfaltigen Antrieben, die bei der Ausbildung dieser Spielart der Autobiographie wirksam waren, dürften die juristisch-praktischen, die auf eine Art testamentarischer Bestimmungen hinausliefen,

[12]) Ebenda S. 506 f. [13]) Vgl. oben Abschnitt I S. 146.

vielfach maßgebend gewesen sein. Jedenfalls bilden sie ein Hauptmotiv in den vorliterarischen Beispielen solcher Tatenberichte, die uns aus verschiedenen Gegenden der katholischen Welt mehr oder minder zufällig überkommen sind. So in einer der ältesten, als selbständiges Schriftstück vorhandenen Aufzeichnungen dieser Art, die uns in das England der normannischen Eroberung führt. Es stammt von Bischof Gyso von Somerset[14]), einem gebornen Lothringer, der von dem letzten angelsächsischen König, Edmund dem Bekenner, in das Amt eingesetzt worden war, das er bis zu seinem Tode bekleidete (1060-1088). Er hat diese Blätter als „Vorkost" für eine von ihm geplante vollständige Übersicht über den zu dem Bistum gehörigen Grundbesitz bezeichnet. Vermutlich wurde er zu diesem Plan durch das Domesdaybook angeregt, das großartige Unternehnehmen Wilhelms des Eroberers, sich durch eine offizielle Bestandsaufnahme einen Überblick über die landwirtschaftlichen Einkünfte des Reiches zu verschaffen. In dem vorliegenden Schriftstück, das Gyso für seinen Nachfolger aufgesetzt hat, gibt er als Zweck desselben an, die Gerechtsame des Bischofs und des Klerus von Somerset urkundlich festzustellen, um Übergriffe und Streit zu vermeiden. Diese Feststellung aber macht er in der Weise, daß er die Geschichte der Erwerbungen, die ihm gelungen waren, und, was eben so schwer wog, der fremden Eingriffe und Beraubungen seiner Kirche erzählt, die er rückgängig gemacht hat.

So beginnt er mit der Klage über den Raub der von seinem Vorgänger eingebrachten Güter, deren sich „Harold, ehemals Herzog der Westsachsen", schuldig gemacht hatte, und geht dann nach den normalen Angaben über seine Person — Name, Herkunft und Jahr und Tag sowie Ort der Ordination — dazu über, den elenden Zustand zu beschreiben, in dem er das Bistum vorfand: die 4 oder 5 Kleriker, die übriggeblieben waren, mußten, da kein Klostergebäude, geschweige denn ein Refektorium vorhanden war, „mitten unter dem Volk leben und unwürdigerweise betteln gehn". Diesem Elend abzuhelfen, war die Aufgabe, die er sofort in Angriff nahm. Auf seine Vorstellungen hin fanden sich König Edmund und die nicht weniger fromme Königin Edith zu einer Stiftung von Land und Leuten bereit, „um dafür ewigen Lohn zu gewinnen". Er selber ging energisch gegen einen Kirchenräuber vor, der sich eine zum Bistum gehörige Stadt angeeignet hatte, und schleuderte den Bannfluch gegen ihn, der seine Mahnungen nicht befolgt, sondern mit Waffengewalt Widerstand geleistet hatte.

---

[14]) Scriptum Gysonis, überliefert in der anonymen Historiola de primordiis episcopatus Somersetensis, published by Josef Hunter, Ecclesiastical Documents (London 1840) p. 15 ff.

„Auch den Herzog Harald gedachte ich mit dem Bannfluch zu treffen, nachdem ich ihn erst insgeheim, dann öffentlich wegen seiner Vergehen gegen die mir anvertraute Kirche ermahnt hatte, aber . . ."

Die geschichtlichen Ereignisse kamen ihm zuvor: der Tod des Königs, Haralds kurze Regentschaft, die Schlacht von Hastings, in der ihn „das göttliche Strafgericht ereilte." So blieb es dem normannischen Eroberer vorbehalten, das dem Bistum angetane Unrecht wieder gut zu machen; er tat das mit der Auflage, daß die Brüder „für sein ewiges Heil und für das seiner Vorgänger und Nachfolger beten sollten, wenn sie in der Kirche Gott das Opfer des Lobes darbrächten." Es folgen noch weitere Erwerbungen von Landgütern und Höfen, teils durch Kauf, teils durch Schenkungen, und die entsprechende Vergrößerung der Bruderschaft, die Bischof Gyso nun auch

„der Regel gemäß in kanonischem Gehorsam zu leben lehrte. Ich stellte für sie ein Kloster, ein Refektorium und ein Dormitorium her, sowie alles dazu erforderliche Zubehör, wie ich das von meinem Vaterland her kannte."

Der urkundliche Charakter des „Dekrets", wie er selbst das Schriftstück nennt, ist noch dadurch bekräftigt, daß der Verfasser jeden mit dem Bannfluch (anathema) bedroht, der die „von mir auf kanonischem Wege getroffene Einrichtung irgendwie verletzen oder etwas von den durch mich oder meine Vorgänger eingebrachten Besitzungen an sich reißen wollte." So unbedenklich, wie hier die Kirchenstrafe zu weltlichen Zwecken benutzt wird, so selbstverständlich — und daher unausgesprochen — ist anderseits der religiöse Sinn der weltlichen Wirksamkeit, die das Thema dieser Selbstdarstellung bildet. Zum Ausdruck kommt das nur in dem Schlußstück, wo der Bischof an jeden seiner Nachfolger die Mahnung richtet, das Kirchengut zu mehren, „auf daß er nach dem Hingang dieses Lebens zum Leben in der Glorie des Herrn die Frucht von Christus empfange". Und so geht auch die Drohung mit dem Fluch, mit der Bischof Gyso den Bestand seines Lebenswerkes sichern wollte, auf eine alte religiöse Tradition zurück, die zur Sicherung der Reinheit der Glaubenslehre ausgebildet worden war, wie wir das an einer früheren Stelle vermerkt haben[15]).

In einem andern Zeugnis dieser Art, das aus etwas späterer Zeit und von einem deutschen Prälaten stammt, kommt beides, die weltoffene Tatkraft und die religiöse Absicht noch stärker zum Ausdruck. Es stammt von Abt Marquard von Fulda[16]), der dieses Amt 15 Jahre lang (1150 bis 1165) bekleidete — er dankte ab, als Kaiser Friedrich Barossa in seinem

[15]) Vgl. Band II, 373 (Gregor von Tours).

[16]) Gesta Marquardi abbatis Fuldensis, abgedruckt in Fontes rerum Germanicarum, hg. v. Joh. Friedr. Böhmer, Bd. III (1853), S. 165-170.

Kampf gegen den Papst zu Zwangsmaßnahmen gegen dessen Anhänger griff (Reichstag zu Würzburg 1165; die verhängnisvollen „Würzburger Eide"), und lebte dann noch drei Jahre in Bamberg. Auf der Höhe seiner Wirksamkeit hat er das Schriftstück abgefaßt, das wie ein Sendschreiben anhebt:

„Im Namen der heiligen Dreieinigkeit. Ich, Marquard, durch Gottes Gnaden demütiger Diener der heiligen Kirche von Fulda, wünsche allen, welche Christo und mir getreu sind, Gnade und ewiges Heil in Christo."

In dieser Form, also nicht im Zusammenhang einer Klosterchronik, sondern in einer selbständigen Niederschrift (sie füllt 6 Seiten im Druck), legt er Rechenschaft über seine Amtsführung ab. Dem persönlichen Charakter des Schriftstücks entsprechend, beginnt er mit einer Vorbemerkung zur Abwehr des Verdachtes von Eigenlob:

„Ich weiß wohl, daß es nicht meine Sache ist, die eigene Person zu empfehlen, da geschrieben steht: ‚Dich lobe fremder Mund, nicht der deine.' Aber weil ich nach Gottes Befehl und Willen mit reinem Gewissen rede, möge man anhören, was ich vorbringe, mir nicht nur zur Empfehlung, sondern auch zur Verteidigung, damit nicht etwa die Neider meiner Werke nachteilig auslegen, was ich in guter Absicht getan habe, und damit sie mir nicht als Vergeudung zur Last legen, was ich, wie ihr mir glauben könnt, zur Verteidigung der mir anvertrauten Kirche ausgeführt."

Bei dem Tatenbericht, der nun folgt, geht er so wie vordem Bischof Gyso von der Notlage aus, in der er seine Kirche bei seinem Amtsantritt vorfand: sie war „durch Plünderung und Beraubung verödet und fast auf nichts heruntergebracht[17])". Er erläutert das dahin, daß

„in den ganzen Vorratskammern der Brüder oder des Abtes nichts war, wovon man den Brüdern einer so ehrwürdigen Genossenschaft den täglichen Lebensunterhalt geben konnte."

Man sieht, welche Ausnahme es war, wenn der hl. Anselm diesen Zustand, der in seinem Kloster zu Bec der Normalzustand war, unbekümmert, voller Gottvertrauen hinnahm[18]). Abt Marquard, dessen Kloster im Gegensatz zu dem Anselms ein altes, außerordentlich reich begütertes fürstliches Stift, ein Reichskloster war[19]), verbreitet sich über die Ursache der Notlage, und diese Darlegung sowie die der Maßnahmen, die er traf, um der Not abzuhelfen, hat den Rang eines kulturgeschichtlichen Dokuments. In seine „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" hat Gustav Freytag dies Schriftstück in extenso aufgenommen, weil es „mit

[17]) ib. S. 165: pene ad nihilum redactam ecclesiam. Hier kehrt dieselbe Wendung wieder, mit der Adam von Bremen den elenden Zustand des Bistums bezeichnete, für den er den Charakterwandel des Erzbischofs Adalbert verantwortlich machte, (vgl. oben S. 202) — ein Beweis mehr für die Fragwürdigkeit dieser Erklärung.

[18]) Vgl. oben S. 250.

[19]) In einem aus Marquards Zeit stammenden Verzeichnis werden als Lehensgüter des Klosters zu Fulda je 3000 Hufen in Sachsen, Thüringen und drei weiteren Provinzen angegeben, Fontes rerum German. a. a. O. III, 171.

wenig Worten in die gesellschaftlichen Zustände einführt", die in Deutschland unter den Hohenstaufen ebenso wie vordem unter den fränkischen Kaisern herrschten[20]). Als Hauptursache für die Notlage, die er beklagt, führt der Abt die Übergriffe des raublustigen Adels an: „Laien hatten alle Güter dieses Klosters in ihrer Hand; sie gaben ab, so viel sie wollten und behielten, was sie wollten." Insbesondere hat er dabei die Reichsfürsten im Auge: „Sie nahmen sich von den naheliegenden Kirchengütern, so viel ihnen gut schien, und behielten dies, als wäre es ihr Lehen, ohne daß ihnen jemand steuerte." Gegen die „ärmeren" unter den Feudalherren ergeht die Anklage, daß sie es wagten, „sich Rodungen und Dörfer in den Wäldern des hl. Bonifatius zu machen". Aus diesen Verhältnissen erklärt er es, daß seine Vorgänger, „wenn sie notgedrungen dem Königshof und der römischen Kurie dienen mußten", sich gezwungen sahen, Gefäße und Geräte des Gotteshauses zu verkaufen und die Schmucksachen der Kirche zu zertrümmern und zu zerstreuen". Man erinnert sich: von einer solchen Verschleuderung des Kirchenschatzes hörten wir schon in der Geschichte des Erzbischofs Adalbert von Bremen, aber Magister Adam stellte das als ein Sakrileg hin, für das den Sünder das göttliche Strafgericht ereilte[21]). Man sieht hier wiederum, wie tendenziös diese theologische Erklärung von Adalberts Schicksal war.

In dem Bericht des Fuldaer Abtes, der uns einen Einblick in die tatsächlichen Verhältnisse gibt, interessiert uns doch noch mehr, wie er sein eigenes Vorgehen in dieser typischen Situation darstellt.

„Als ich diese ganze Gefährdung und Einbuße der mir anvertrauten Kirche vor Hand und Augen hatte, überlegte ich bei mir, was zu tun wäre, zumal da mir viele Widerwärtigkeiten und Einsprüche erwuchsen, wenn ich jemandem das Handwerk legen oder sein Verhalten ändern wollte; also suchte ich zuerst bei Gott Rat und übergab mich ganz ihm, der in der Gefahr zu helfen pflegt. Und sogleich gewann ich Trost und eine solche innere Festigkeit, daß ich jegliches Ungemach für nichts erachtete, wenn ich nur im Kampf für das Haus Gottes damit vorankommen könnte, von den unverschämten Bösewichten die Güter zurückzufordern, zurückzubekommen und zurückzubehalten."

Es war kein geringes Unternehmen; er ließ sich sowohl vom Papst wie von seinem König dazu autorisieren. Und es ging auch nicht sanft zu.

„Ich habe sofort, weil der erste Zusammenstoß der schärfste ist, von der Feindseligkeit einiger Gegner großen Widerspruch erfahren, auch Totschlag der Meinigen, Augenausstechen und Blutvergießen. Aber um kurz zu sein, der allmächtige Gott, dem ich mich und all mein Eigen vertraute, hat den Meinen einen wunderbaren und unglaublichen Sieg über Gegner und Feinde der Kirche geschenkt, und vielen erschien es als etwas Großes, daß ein Mensch ohne Hilfe seines Geschlechtes, ein Ankömmling und Fremdling in diesem Lande, soviel zu Wege bringen konnte".

[20]) Gustav Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit Band I, Aus dem MA. Kap. VIII, Aus dem Volke. Um 1100. Freytags Übersetzung ist im folgenden meist benutzt.

[21]) Vgl. oben S. 210 und Studien III S. 260.

Anschaulich beschreibt er, wie er vorging, um die rechtmäßigen Besitzverhältnisse wieder herzustellen. Er mußte dabei mit Hand anlegen, da es in deutschen Landen nicht so etwas wie das Domesdaybook gab.

„Ich ging durch alle Dörfer und forschte angelegentlich und fand endlich nach Angabe getreuer Männer, wieviel überall weggenommen war. Dann ging ich allmählich die Einzelnen in dieser Sache an und forderte wenig von vielem zurück . . . So habe ich durch den Umgang der Gemeinden, welcher Landleite genannt wird, viele Hufen, Äcker und Wiesen, Waldmarken, Triften und Grenzzeichen ermittelt und zurückgefordert, die in alter Zeit widerrechtlich genommen waren; auch die Mühlen und Mühlstellen, die widerrechtlich vorenthalten wurden, auch Fischteiche und Gewässer und den Wasserlauf, der widerrechtlich von dem alten Bette abgeleitet war, habe ich zurückgefordert[22])."

Es folgt der andere Ruhmestitel: die Bauten. Aber er hatte von keinem Kirchenbau zu erzählen, sondern was das „Innenwerk" betrifft, so hören wir nur von Nutzbauten — einem neuen Dach für das Kloster, einer Wasserleitung, die bis zum Marktplatz von Fulda reichte, dann ein Glockenturm —, die Hauptsache aber, bei der er verweilt, sind die „Außengebäude", und da handelt es sich um Burgen und Befestigungen. Wie ein Feldherr hat Abt Marquard in der Umgegend von Fulda Umschau gehalten nach geeigneten Plänen zur Verteidigung.

„Ich dachte mir: hier ist eine Stelle für eine Burg. Wenn sie von einem Feinde der Kirche besetzt würde, könnte dieser uns alles Leid antun und nur mit großer Einbuße an Habe und Gefahr der Menschen herausgeworfen werden."

So baute er die Burg Biberstein in der Rhön und besetzte sie mit treuen Kriegern, die „schwuren, sich niemandem, selbst bei Todesgefahr, zu ergeben, außer zur Ehre des Klosters und Abtes". Eine andere Burg, die „ein Schlupfwinkel der Diebe und Räuber war", rühmt er sich mit seinen Dienstmannen „unter großer Gefahr und mit viel Kosten" eingenommen zu haben. Dazu kamen weitere Befestigungsanlagen, „sehr starke Mauern" um ganz Fulda, um dem Volk „sicheres Wohnen in Kriegsgefahr zu schaffen", sowie Bewaffnung der Städter, um sie „von der ungerechten Unterdrückung durch die Vögte zu befreien". Dieser ins einzelne gehende Abschnitt beginnt mit dem bezeichnenden Ausspruch:

„Nicht daß sich für Mönche etwas anderes ziemte als im Kloster zu wohnen und geistliche Kämpfe zu fechten, aber die Welt liegt im Argen und enthält sich des Schlechten nicht, wenn ihr nicht mit Gewalt widerstanden wird."

Und zum Schluß des Abschnitts erklärt er, daß er sich dieser vielen Mühe unterzogen habe, „um Gottes willen, zur Ehre des Ortes und zur Verteidigung der Seelen und Leiber". Man wird ihm das glauben dürfen, denn die Sorge für das leibliche Wohlergehen ging mit der um das Seelenheil einträchtig zusammen. Das zeigen die Bestimmungen über die Verwendung

---

[22]) Gesta etc., bei Böhmer a. a. O. S. 166 f. Freytag a. a. O. S. 367.

des von ihm zurückgewonnenen Kirchengutes, mit denen das Schriftstück nach Art einer Stiftungsurkunde schließt. Er fand, so erklärt er da, „daß er dem Herrgott und dem hl. Bonifatius keinen besseren Dienst leisten" könnte, als wenn er die neuen Einkünfte zum Unterhalt der Brüder verwendete, die schon so lange „Mangel an ihrer Mahlzeit litten", und führt die dazu bestimmten Abgaben der verschiedenen Höfe in Geld und Naturalien (Getreide und Käse) eine Seite lang auf. Dann folgt eine noch längere Liste von solchen Dotationen, die er „zur Vorsorge für sein Gedächtnis" ausgesetzt hat,

„damit die Brüder, wenn ich einmal dahinscheide, aus dem Ertrag meiner Mühen einen Trost gewinnen und umso lieber und ergebener und eifriger meine Seele dem Allmächtigen anempfehlen".

Das Gewicht, das auf diesem dispositiven Teil liegt[23]), zeigt sich darin, daß auf den anderthalb Seiten dreimal der feierliche Anfang eines Absatzes mit der Namensnennung wiederkehrt: „Ich, Marquard, der demütige Diener der heiligen Kirche von Fulda", während der streitbare Abt in seinem vorhergehenden Tatenbericht außer zu Beginn nur noch einmal, bei seinem stolzesten Bauwerk, derart anhebt: „Ich, Marquard, unternahm den Bau der Burg Biberstein..."

Persönliche Schriftstücke dieser Art sind gewiß sehr viel mehr abgefaßt worden als auf uns gekommen sind. Auf zwei, die aus späterer Zeit, aus dem ausgehenden 13. Jahrhundert stammen, sei noch hingewiesen, weil sie die Kontinuität derartiger Aufzeichnungen und zugleich die Variabilität des Typus beleuchten. Das eine ist ein kurzer Tatenbericht (kaum zwei Seiten im Druck) des Abtes Hermann von Nieder-Altaich, einem bayerischen Benediktiner-Kloster unweit von Passau an der Donau gelegen, ein loses Schriftstück, das er im Zusammenhang mit einem von ihm verfaßten Annalenwerk aufgesetzt hat[24]). Annalistisch ist auch der Bericht angelegt, den er diesem Werk am Abschluß desselben, am Ende seiner langen Amtszeit (1242-1273), beigelegt hat. Jahr für Jahr, mit geringen Unterbrechungen, sind da die von ihm errichteten Gebäude notiert, meist Nutzbauten: eine Wasserleitung, eine Mühle, ein Gästehaus, ein Pferdestall usw., aber auch Kapellen und Dekorationen, und dazu gelegentlich Landerwerb oder auch Vernichtung von Burgen oder Räubernestern. Ein trockenes Verzeichnis, ist die Niederschrift doch nicht ohne

[23]) Gustav Freytag hat in seiner Übersetzung diesen Teil fortgelassen und statt dessen ein polemisches Schlußstück angefügt, das gegen die Übergriffe der Großen des Reiches gerichtet ist, aber nicht zu dem Schriftstück des Abtes, sondern zu einem (vom Herausgeber Böhmer angefügten) Verzeichnis der Lehensgüter und der Vasallen Fuldas gehört, wodurch ein falscher Eindruck entsteht.

[24]) Hermanni Altahensis Annales, bei Böhmer, Fontes rer. Germ. II, 486 ff. — MGH SS XVI, 378 f.

literarischen Anspruch; sie hat einen kunstvollen Eingang. In einem einzigen, wohlgeformten, 28 Druckzeilen langen Satz bringt der gelehrte Abt alles zusammen vor, was ihn zur Abfassung der Klosterchronik antrieb: seine ehrenvolle Wahl, die Notlage, in der sich seine Kirche seit dem Bürgerkrieg und der „bejammernswerten Ermordung des Herrn Philipp, Königs der Römer, i. J. 1208" befand, und der Friede, der endlich in Bayern eintrat, nachdem „das Jammergeschrei der Witwen und Waisen, der Mönche und sonstigen Armen in Christo, all der durch Raub und Brand und Gefangenschaft in fremde Lande Vertriebenen die Ohren des Herrn Zebaoth erreicht hatte".

Das Bild eines geschäftstüchtigen Prälaten, das man aus seinen formlosen Aufzeichnungen gewinnt, wird in willkommner Weise ergänzt durch eine in der üblichen rhetorischen Form gehaltene Lobpreisung des Abtes, die sich am Schluß seines Annalen-Werkes findet und dort noch bei seinen Lebzeiten, also schwerlich ohne sein Wissen und Zutun (er dankte nur aus Altersgründen ab) eingetragen ist[25]). Da wird zunächst seine Bautätigkeit in hohem, klassischem Tone gerühmt: „Er könnte mit Cäsar Augustus sagen: ‚Ich fand eine Stadt aus Stein und hinterließ eine aus Marmor'." Daran schließt sich das Lob seiner Zuvorkommenheit, seiner Gastlichkeit, überhaupt seines liebenswürdigen Wesens, wofür es eine sehr andere, eine paulinische Formel gab, die wir vom hl. Anselm her kennen und auch sonst noch treffen werden: „Er wurde allen alles." Und dazu kommt noch, was man nach seinem Tatenbericht gar nicht erwartet, daß er sein Kloster „ebenso sehr im Geistlichen wie im Zeitlichen gefördert hat". Zu diesem Ruhmestitel erfahren wir, daß fünf von den unter seiner Leitung herangebildeten Mönchen zu Äbten in andern Klöstern gewählt worden sind — eine Nachricht, wie wir sie selten in dieser Art Literatur erhalten.

Das andere Dokument, das die Fortdauer der Motive und den Wechsel der Ausdrucksformen zeigt, stammt von einem nordfranzösischen Prälaten, Guillaume Le Maire, der um die Wende des 13. Jahrhunderts das Bistum von Angers in Anjou 26 Jahre lang (1290-1316) innehatte[26]). Dem vollendeten Hochmittelalter angehörig, gibt uns dieser umfangreiche Tatenbericht (es sind 50 Großfolioseiten im Druck) einen Vorblick auf die imponierenden Formen der aristokratisch-kirchlichen Lebensordnung, die in diesem Zeitalter ausgebildet worden sind. Hier stellt sich ein hoher geistlicher Würdenträger mit allem Pomp der Liturgie wie des

[25]) Vgl. Böhmer a. a. O. II S. XLIX, zu S. 525.

[26]) Guillaume Le Maire, Gesta ab ipso relata, ed. d'Achery, Specilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum quae in Galliae bibliothecis delituunt, Nova editio (Paris 1723), t. II p. 159-207 (in der vetus editio t. X, 142 f. u. XIII, 227 f.)

feudalistischen Zeremoniells dar, so daß man ein Bild von dem fürstlichen Aufwand der mittelalterlichen Adelskirche bekommt, und zugleich tritt die Persönlichkeit des Hierarchen hervor in der Handhabung der geistlichen Gerichtsbarkeit sowohl wie in dem streitbaren Festhalten an den „Freiheiten", d. h. den Privilegien des Klerus gegenüber dem übermächtig werdenden Nationalstaat. Mit der eigenen Person im Mittelpunkt und in Ichform abgefaßt, hat diese farbenprächtige Darstellung doch ein sachliches Aussehen insofern, als sie fast ganz aus Aktenstücken und zwar vornehmlich amtlichen Briefen zusammengesetzt ist. Die urkundliche Form der Biographie, als deren erstes Beispiel die Zusammenstellung der Briefe des hl. Bonifatius durch den nach Fulda verschlagenen Mönch Otloh von St. Emmeram gilt[27]), erscheint hier in vollendeter, sozusagen notariell ausgebildeter Form. In Angers bestand im Beginn des 13. Jahrhunderts eine blühende Rechtsschule; daraus dürfte sich manches an dieser auffallenden Form erklären.

Sie ist am schärfsten in dem ersten Teil der Schrift ausgeprägt, der, in 26 meist mit Überschriften versehene Kapitel eingeteilt, über 16 enggedruckte Großfolioseiten umfaßt, obwohl darin nur ein ganz kurzer Zeitraum behandelt ist: der Verlauf der Wahl Guillaumes zum Bischof vom Tode seines Vorgängers an, dessen „Großkaplan und ständiger Pönitentiar" er gewesen war, bis zu seiner Konsekration und der Vereidigung durch den Erzbischof von Tours, zu dessen Suffragan-Bischöfen er gehörte. Den großen Umfang brauchte er deshalb, weil er in seine an sich schon minutiöse Darstellung der äußeren Vorgänge die einschlägigen Schriftstücke eingefügt hat und zwar mit der ausdrücklichen Absicht, ein Beispiel für den regelrechten Ablauf der feierlichen Aktion zu geben. So gleich zu Beginn, wo er von seinem letzten Besuch bei dem alten, im Sterben liegenden Bischof auf dessen Herrensitz erzählt und im einzelnen berichtet, wie die letzte Ölung, die Einbalsamierung der Leiche, die Bekleidung derselben mit dem Ornat usw. vor sich ging, dann die Aufbahrung in der dortigen Kirche und die Überführung durch eine Prozession zu der Hauptkirche in Angers; das Schlußkapitel dieser Erzählung (I, 5), trägt die Überschrift:

„Bemerke hier die Art und Weise, wie ein Bischof begraben wird."

Und ebenso bei dem nächsten Akt die Überschrift (I, 7):

„Bemerke hier die Form des Schreibens, das von dem Kapitel von Angers an den König von Frankreich gerichtet wurde, die Erlaubnis zur Wahl einzuholen."

Wir werden, wenn wir auf die Entwicklung des literarischen Selbstgefühls bei den mittelalterlichen Hochschullehrern eingehen werden, von

[27]) S. oben S. 106.

den Formelbüchern hören, deren Zusammenstellung ein Hauptgeschäft der „neuen" Rhetoren war[28]), und in denen die typisierende Fassung persönlicher Briefe geläufig war, wie wir das schon bei Notker Balbulus sahen[29]). Bei dem kanonisch geschulten französischen Kirchenfürsten durfte sich aus dieser Tendenz die Absicht erklären, die er mit seinen Denkwürdigkeiten verfolgte: er hat sie „zum ewigen Gedächtnis der Nachkommenden" verfaßt, aber damit ist weder der Nachruhm noch die Sorge um das Seelenheil gemeint, sondern die kommenden Geschlechter sollten informiert werden

„über die alt-herkömmlichen Fakten, die bei dem Mangel von Schriftstücken und Registern infolge der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur in Vergessenheit geraten, so daß große Ungewißheiten und Schwierigkeiten, Irrungen und Streitigkeiten darüber entstehen[30])."

In der Tat ist diese Schrift ein kulturgeschichtliches Dokument, ähnlich wie das von dem Tatenbericht des Fuldaer Abtes Marquard gesagt wurde, aber in einem andern Sinne: nicht so sehr wegen der Tatsachen als im Hinblick auf die herkömmlichen Formen und Formalitäten, über die wir hier unterrichtet werden. Im Zuge der Überschriften, die wir anführten, geht es weiter im Kanzleistil. Auf das Schreiben an den König von Frankreich mit dem Gesuch um Lizenz für den Wahl-Akt folgt ein entsprechendes an den Erzbischof von Tours, ferner nach der Festsetzung des Tages der Wahl die schriftliche Einberufung der abwesenden Mitglieder des Kapitels; sodann eine Art Protokoll der Sitzung, in der die bisherige Korrespondenz verlesen wurde, und dann die Wahl des „vir venerabilis et discretus, Magister Guilelmus", vonstatten ging. Es folgen die Schreiben an die zuständigen Stellen um Bestätigung der Wahl und die Einladungen zur Feier der Konsekration des Neugewählten. Ein kurzes Zwischenstück mit dem Titel: „Was wir von dem Tage unserer Wahl und ihrer Bestätigung bis zu unserer Konsekration getan haben" (c. 10-19), führt mitten in die Amtsgeschäfte hinein. Dann aber kommt der Glanzpunkt des Ganzen: „Der Tag unserer Konsekration" (20-24).

Da wird dem Leser der regelrechte Ablauf des Zeremoniells vor Augen geführt, die verschiedenen Bestandteile desselben tagebuchartig durcheinander: sehr sorgsam das Äußerliche, vom Bad am Vorabend samt dem Haar- und Bartscheren bis zum Anlegen des Ornats, wozu dann hernach erst Ring und Stab und Mitra kamen; dazwischen der feierliche Gottesdienst in zwei Kirchen, aber auch gesellschaftliche Feiern, ein Festessen mit „allen Großen der Kirche", wobei insbesondere genannt werden: der Dekan, der Schatzmeister, der Archidiakon und der Scholasticus; dem

[28]) Vgl. unten Abschnitt VIII, Kapitel 1 (Boncompagno).
[29]) Vgl. Bd. II, S. 461. [30]) Gesta, Praefatio, Specilegium a. a. O. II p. 159.

gegenüber die Rolle der Nobilität, deren Vertreter als Lehnsträger der Kirche dem Bischof bestimmte Ehrendienste zu leisten hatten: ihm, der hoch zu Roß die Abtei verließ, den Weg durch die Volksmenge zu bahnen, ihn auf den Schultern zum Hochaltar zu tragen, oder auch beim Festmahl den Truchseß oder Mundschenk zu spielen. Da gab es eine kleine Szene. Der zu diesem Dienst verpflichtete Baron war außer Landes und hatte seinen elfjährigen Sohn als seinen Vertreter gesandt; das ließ der Bischof nicht gelten, sondern protestierte: es wäre eine „persönliche" Verpflichtung. Noch ein anderer Konfliktstoff taucht auf. Als die Prozession auf dem Wege von der außerhalb der Stadt gelegenen Abteikirche zu dem Dom von Angers am Stadttor anlangte, war dasselbe geschlossen, und man mußte etliche Zeit warten, bis der Archidiakon erschien und dem Bischof die eidliche Erklärung abnahm, daß sein Einzug in friedlicher Absicht geschähe. Dazu heißt es wiederum: „Bemerke hier den Eid des Bischofs beim Eintritt in die Stadt: ‚Willst du schwören, nicht von neuem die Lehnsherrschaft aufzurichten und die Rechte und Bräuche von Angers zu beachten?'"

Den Hauptteil der Schrift bildet ein Verwaltungsbericht des Bischofs, der den unpersönlichen Titel trägt: „Einige bemerkenswerte und denkwürdige Fakta, die zu unserer Zeit sich ereignet haben." Diese lange Kapitelreihe (27-50) ist indes keine bloße Chronik, sondern eher ein Auszug aus den Akten der bischöflichen Kanzlei. Schon vordem in dem Zwischenstück, das die Zeit bis zur Konsekration des Neugewählten behandelte, hatte er von seinen Amtshandlungen berichtet: Visitation von Klöstern und Stiften, Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit, insbesondere in Fällen von strafbarem Konkubinat und auch bürgerlichen, aber wegen „Inzest" verbotenen Ehen. Jetzt kommen wirtschaftliche und fiskalische Angelegenheiten hinzu, Brückenzoll, Jagdrecht u. dgl. und vor allem Beschwerden, die direkt an den König gerichtet sind, wegen unrechtmäßiger Besteuerung des Klerus und ständiger Übergriffe der „wie Tartaren hausenden Gerichtsbeamten und Seneschalle" des Grafen von Anjou. Wer diese Zeit kennt, weiß, daß diese Korrespondenz einen großen politischen Hintergrund hatte, da damals in Frankreich die Emanzipation der weltlichen von der geistlichen Gewalt begann durch den Kampf zwischen Philipp dem Schönen, dem ersten zielbewußten Verfechter der nationalpolitischen Unabhängigkeit, und Bonifaz VIII., dem letzten leidenschaftlich energischen Verfechter der mittelalterlichen Papsthoheit. Der Konflikt begann damit, daß beim Ausbruch des englisch-französischen Krieges (1295) der französische König (ebenso wie auch der englische) die Kirche und den Klerus zur Vermögens- und Einkommen-

steuer heranzog, um die Kriegskosten zu bestreiten, ein eigenmächtiges Vorgehen, das der Papst zunächst als Verstoß gegen das kanonische Recht zurückwies (1296), dann auf den starken politischen Gegendruck hin noch im selben Jahre genehmigte, aber danach auf der Höhe seiner Macht, seit dem Jubeljahr 1300, wiederum mit aller Kraft bekämpfte. Der dramatische Fortgang des Konflikts und seine tiefgreifenden Folgen sind bekannt. Aber den amtlichen Schriftstücken, die der Bischof von Angers in diesem Teil seines Tatenberichts (30-41) zusammengestellt hat — 15 Briefe an König Philipp aus den Jahren 1294-96, dazu ein Sendschreiben vom Jahre 1299 —, ist der weltgeschichtliche Zusammenhang, aus dem sie hervorgingen, kaum anzumerken; sie sind ohne Kommentar aufgereiht, als handle es sich um eine rein provinzielle Angelegenheit der Diözese von Tours, in deren Namen der Bischof die Beschwerden über „die ungebührlichen Neuerungen und die unsagbaren Unterdrückungen" dem König vorträgt. Man sieht zwar, daß er es wagte, ihm geistliche Vorhaltungen zu machen:

„Es frommt dem König und dem Königreich, Frieden zu halten mit seinen Untertanen . . . Der König sollte nach der Sitte seiner Ahnen in Demut Gott und der Kirche ergeben sein und sich davor hüten, ungerechte Kriege zumal gegen Christen anzufangen . . . Die demütigen und der Kirche ergebenen Fürsten erhöht Gott und macht sie glorreich im künftigen Leben[31])."

Und unter den Schriftstücken befindet sich ein öffentlicher Brief des Bischofs mit der Anschrift: „An alle, die dies sehen werden", in dem er wie in einem Pamphlet als Vorkämpfer für die „Freiheit" der Kirche auftritt und seine Kleriker zum Widerstand aufreizt:

„Während manche Kirchenmänner, furchtsam wie Hasen und blöde wie Hammel, durch ihren wahnwitzigen Unverstand den Nerv der kirchlichen Zucht zerreißen und es vorziehen, besagte Abgaben zu entrichten, statt für ihre Privilegien zu kämpfen und sie zu wahren — eine Nachgiebigkeit, die den ganzen Klerikerstand und die Freiheit der Kirche schädigt —, vermögen wir, denen es in Betreuung unseres Hirtenamtes obliegt, die Privilegien der Kirchen unserer Diözese und die Freiheit der Kirche zu verteidigen und zu schützen, dergleichen nicht ohne Gewissensbisse und Skrupel zu dulden."

Daran schließt sich die Aufforderung, die Steuereinnehmer, welche unzulässige Abgaben einforderten, zu exkommunizieren[32]). Auch eine Invektive gegen die weltliche Justiz hat er hier aufgenommen, unter dem Titel: „Ein guter Brief gegen die schlechten Richter, Gerichtsbeamten und ihre Satelitten"; sie sind „eine Schlangenbrut, die die Eingeweide der Kirche zernagt[33]". Aber wie diese politischen Dokumente hier ohne verbindende Worte, meist auch ohne Überschriften aufgereiht sind, stellen sie kein fortschreitendes Geschehen dar; andere Schriftstücke von

[31]) Gesta etc. c. XXXIV, Specilegium II, 183b u. c. XLII, ib. 19. 3.
[32]) ib. c. XXXII, p. 181a. [33]) ib. c. XXXVII u. XL, S. 186 u. 189.

rein innerkirchlichem Interesse sind dazwischen gestellt, und vor allem: sie hören vor dem Zeitpunkt auf, wo der Konflikt zur Entscheidung drängte, wo die Bulle mit der an König Philipp gerichteten Warnung: „Ausculta fili" (Mein Sohn, höre) in Paris verbrannt wurde (1302) und der Papst auf dem Konzil zu Rom mit dem berühmten Manifest der katholischen Hierarchie, der Bulle: „Unam sanctam" (ecclesiam) antwortete. Soviel wir sehen, hat der streitbare Bischof seinen Tatenbericht gerade da abgebrochen, wo er im Begriff stand, über das provinzielle Interesse hinaus eine geschichtliche Bedeutung zu gewinnen. So wie die Schrift ausläuft, legt sie wie zum Spott auf ihre traditionsstolze und juristisch-formale Haltung Zeugnis ab von dem Zustand der Auflösung, in dem sich diese hierarchische Ordnung der europäischen Gesellschaft befand. Das ist durchaus anders bei den Selbstzeugnissen des Bischofs Bernward von Hildesheim und des Abtes Suger von St. Denis, die uns zu Höhenlagen der mittelalterlichen Katholizität zurückführen.

2

Mit der Erscheinung des Bischofs Bernward von Hildesheim finden wir uns noch einmal in die Ausgangslage der Entwicklung versetzt, die wir hier verfolgen, in die Lage um die Jahrtausendwende. Der Erzieher von König Otto III. und dann dessen Freund und Berater, gehörte der aus einem sächsischen Grafengeschlecht stammende Prälat zu den Paladinen des Deutschen Reiches, wie ein halbes Jahrhundert später Erzbischof Adalbert von Bremen, von dem er, auf die Individualität hin angesehen, recht verschieden war. Denn sein Wahlspruch war, wie uns berichtet wird: „Nichts zu sehr!", der von der frühgriechischen Lebensweisheit geprägte Spruch[34]) für das edle Maß und die Harmonie, jenes ethische Ideal einer aristokratischen Gesellschaft, das Adalbert mit seinem ungestümen Willen zur Größe beiseiteschob. Aber *etwas Großes* zu vollbringen, das Dauer hat, darauf war auch Bernward gerichtet. An seinen Namen ist, wir bemerkten es schon, der Bau der St. Michaelskirche in Hildesheim geknüpft, des deutschen Denkmals jenes ersten spezifisch mittelalterlichen, d. h. von der spätantik-christlichen Tradition sich loslösenden Stils, den man den romanischen zu nennen gewohnt ist und der dem noch immer streng in sich geschlossenen Raum des Gotteshauses eine vollendete harmonische Gliederung verlieh. Als ein Förderer der sakralen Kunst, der seine Bischofsstadt zur ersten Kunststadt im nord-

[34]) Der solonische Spruch: Ne quid nimis, war dem MA vermittelt durch eine Komödie des Terenz (Andria I, 1, 34).

deutschen Tiefland gemacht hat, der aber auch selbst mit Hand anzulegen verstand, vom Kunsthandwerk bis zur Planung des monumentalen Bauwerks, hat er einen besonderen Ruhm unter den deutschen Reichsfürsten des Mittelalters. Und das die Zeiten überdauernde Bauwerk, an das sein Name für uns geknüpft ist, hat ihm selber nun auch Anlaß gegeben, sein Selbstgefühl zu gesammeltem Ausdruck zu bringen. Er wählte dazu den großen, feierlichen Moment, in dem er, an 60 Jahre alt, die Stiftung vollzog, mit der er all sein Hab und Gut für das von ihm errichtete Gotteshaus hingab (1019). In die Stiftungsurkunde fügte er einen mit schriftstellerischer Kunst abgefaßten Rückblick auf sein Leben ein, von dem man hat sagen können, daß er „den bedeutendsten Äußerungen mittelalterlicher Geistigkeit anzureihen" sei[35]).

Eine Urkunde, die mit Datum und Namensunterschrift — außer Bernwards Namen dem von 57 Zeugen — versehen ist und als Urkunde zu einer Menge von geschäftlichen Dokumenten gehört, die sich auf die ungewöhnlich große Stiftung beziehen[36]), fügt sich dieses Schriftstück anderseits, als ein menschliches Dokument, in die Reihe der Tatenberichte ein, um die es uns zu tun ist. Dieser Zusammenhang ist von außen dadurch angezeigt, daß die Urkunde wegen ihrer Bedeutung für die letzten Ziele des Bischofs in dessen Biographie aufgenommen worden ist, die selber eine Art Tatenbericht ist; denn sie ist bei seinen Lebzeiten und mit seinem Wissen und Willen von einem ihm geistig nahestehenden Kleriker, Thangmar, seinem Lehrer in der Theologie sowohl wie in der literarischen oder, wie man damals sagte, philosophischen Bildung, abgefaßt worden[37]), und sie entspricht auch inhaltlich den von uns betrachteten Tatenberichten geistlicher Würdenträger. Denn Thangmar, der im Vorwort zu der Biographie versichert: „In allen Bestrebungen seines Lebens konnte nichts meiner Kenntnis entgehen, das ich nicht vollständig gewußt hätte", hatte keine Geheimnisse zu verraten, sondern rühmt an diesem „Priester Gottes", wie er den Bischof nennt, zweierlei: daß er in allem Maß hielt und seine Amtspflichten mit peinlicher Gewissenhaftigkeit erfüllte, in einem streng nach den Vorschriften des Kanons eingeteilten Tageslauf[38]), und daß er ein vortrefflicher Gutsverwalter war, womit zusammengeht, daß er „nach göttlicher Eingebung" Burgen zur

---

[35]) W. von den Steinen, Bernward von Hildesheim über sich selbst, DA XII (1956) S. 337. Nach dieser ausgezeichneten neuen Edition ist die Urkunde im folgenden zitiert; auch die Übersetzung habe ich (hie und da mit geringfügigen Änderungen) übernommen.

[36]) Vgl. Beseler u. Roggenkamp, Die Michaeliskirche in Hildesheim (1954) S. 21.

[37]) Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis, MGH SS IV, 754-782, Vorwort.

[38]) Ebenda c. 5, dazu R. Teuffel a. a. O. S. 100.

Abwehr der Räuber (in diesem Falle: der nordischen Seeräuber) baute und seine Residenzstadt mit starken Mauern befestigte, wie das andere Prälaten auch, z. B. Abt Marquard von Fulda, als einen Ruhmestitel verzeichneten, und darüber hinaus: daß er mit seinem König in Wehr und Waffen zu Felde zog, wie wir das auch schon von Bischof Thietmar und Erzbischof Adalbert hörten. In seiner rhetorischen Sprache malt sein Biograph das folgendermaßen aus:

„Der wachsame Hirt der göttlichen Herde stellte sich nach dem Vorbild seines Herrn Jesus Christus den Feinden der Kirche entgegen, aufjauchzend wie ein tapferer Riese beim Betreten der Bahn" (Ps. 19, 6).

Und beides, das Priestertum und der höfische Königsdienst zusammengefaßt an Hand des Evangeliums:

„Nach des Herrn Gebot gab der ehrwürdige Bischof Bernward getreulich Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers war[39])."

Mit diesem zeitgenössischen Bild zusammengehalten, das im Blick auf den Idealtypus des deutschen Kirchenfürsten jener Tage gezeichnet ist, hebt sich das Selbstzeugnis Bernwards, das in jener Urkunde vor uns liegt, wie ein Relief aus seinem Untergrund heraus. Es ist nur ein kurzes Schriftstück, kaum vier Seiten im Druck, und ein Viertel davon nimmt der praktisch wichtigste Teil der Urkunde (21-23) ein, die Aufzählung der Besitztümer, aus denen die Stiftung bestand, viele Zeilen lang, obwohl nur die Kategorien der Sachen genannt werden: Ländereien und Herrengüter und Wälder und Wiesen sowohl wie Reliquien und Bücher und Gold und Silber. Von diesem seinem gesamten Besitz heißt es, daß er ihn, um den Mönchen des von ihm gegründeten Klosters ein rein ihrer religiösen Aufgabe gewidmetes Leben zu ermöglichen, „Gott und seinen Heiligen übergab", zum Heil seiner Seele sowie der seiner Nachfolger und nicht zuletzt seines Königs und des Erzbischofs, deren Zustimmung und Schutz für eine so umfassende Stiftung erforderlich war. Aber von diesem „dispositiven" Teil, der einem Testament im Sinne des bürgerlichen Rechts vergleichbar ist, hebt sich der vorangehende Text schon formal durch die poetische Fassung (es ist Reimprosa) ab, und dieser festlichen Form entspricht der gedankenschwere Inhalt. Er verleiht der Urkunde den Charakter eines religiösen Testaments in dem weiten Sinne des Wortes, in dem man bei Staatsmännern von ihrem politischen Testament zu reden pflegt. Wir sind hier in einer glücklichen Lage, da neuerdings einer

[39]) Vita Bernwardi, 7 u. 41. Auch der unförmlich ausgewachsene Körper der Biographie (c. 11-19, 28-36, 43), der — wahrscheinlich zunächst als eine kirchenpolitische Apologie entstanden, — den Streit mit dem Erzbischof von Mainz um die Oberhoheit über Gandersheim behandelt, erinnert an eine entsprechende Partie in Thietmars Chronik, vgl. Band II, S. 505.

der besten Kenner jener Zeit, Wolfram von den Steinen, sich des nicht genug beachteten Textes angenommen und ihn Satz für Satz interpretiert hat[40]). So schließt sich uns hier die mittelalterliche Welt an der scheinbar äußerlichen Stelle, wo vornehmlich Taten, facta oder gesta, im Blick stehen, von innen auf; damit zugleich aber werden für uns die Probleme sichtbar, die in der religiösen Deutung des Selbstgefühls dieses im handelnden Leben stehenden Kirchenfürsten enthalten sind.

Die Urkunde beginnt mit einer allgemeinen Betrachtung theologischer Art, die uns wie ein Glaubensbekenntnis anmutet und insofern kein ungewöhnlicher Beginn von Schriften im Mittelalter ist (1), in diesem Fall auch noch besonders angebracht erscheint, wo das Schriftstück in einer solchen Versammlung von kirchlichen Würdenträgern, die es mit unterzeichnet haben, verlesen wurde. Um so mehr fällt dann die undogmatische Fassung dieses Bekenntnisses auf, die ihm einen persönlichen Charakter verleiht. Der Beginn lautet:

„Jedes Geschöpf, das den Namen ‚Mensch' trägt, ist von seinem Schöpfer so eingerichtet, daß es nach der natürlichen Ordnung der Dinge seinem Schöpfer mehr als dem Geschaffenen dient."

Auf diesem „festen Verhältnis" beruht es, so fährt er fort (2), daß der Mensch, der auf den „bunten Gebrauch der Dinge" angewiesen ist, doch als das „mit Vernunft begabte Lebewesen", das er ist, „immer wieder auf den Pfad seiner Bestimmung zurückgeführt wird".

In eigener Weise formuliert, tritt uns in diesen Sätzen ein Grundgedanke der im Mittelalter verbreiteten Glaubenslehre entgegen, in dem der alttestamentarische Mythos von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild mit der altgriechischen Konzeption der Vernunft als unserm göttlichen Besitztum zusammentraf. Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir hier in lehrhaft objektiver Form denselben Gedanken hingestellt finden, den Augustin im Eingang seiner „Konfessionen" in Form der Anrede an Gott als das Grundmotiv seines Lebensbuches ausgesprochen hatte: „Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir." Objektiv, als ein feststehendes Verhältnis gefaßt, erscheint dieser religiöse Grundbezug von Gott und Mensch hier noch mehr als bei Augustin im antiken, im platonischen Licht, und das wird vollends deutlich in den Sätzen, mit denen Bernward die Eingangsbetrachtung beschließt (3-5):

„Aber jeder bindet sich, je mehr ihn ein Trank vom Göttlichen zurechtbrachte, umso göttlicher in allen Dingen an Gott; und das kann nur geschehen, wo Gottes starke Hand ihn zu sich heranzieht: wo dann die schirmende göttliche Barmherzigkeit sich einem Jeden, der nach ihrer Gnade strebt, zubildet und sich ihm angestaltet."

---

40) v. d. Steinen, a. a. O. S. 345-362.

Unter dem Schleier der christlichen Vorstellung von dem persönlichen Gott und seiner Barmherzigkeit zeichnet sich hier kaum verkennbar die von Plato erfaßte Bewegung des Eros ab, der die Seele zu ihrem göttlichen Ursprung zurückstreben läßt, wie das Niedere vom Höheren angezogen wird, dem es sich angestalten möchte. Wir werden dieser platonischen Konzeption alsbald in einem geistlichen Tagebuch von ungewöhnlicher Innigkeit, in den Meditationen des Kartäuserpriors Guigo begegnen (um 1115), denen gleichfalls die antike Anschauung von der Vernunft als dem göttlichen Band, das die Welt im Innern zusammenhält, zugrunde lag[41]). Hier, bei Bernward, stoßen wir bereits ein Jahrhundert zuvor auf eine Spur dieser philosophischen Tradition, die, wie wir es ansehen, dem christlichen Begriff der Liebe entgegenstand, die in ihrer göttlichen Fülle, nach unten geneigt, sich verschenkt. So lebendig war damals schon diese Tradition geworden, daß Bernward ihr mit eigenen Worten Ausdruck zu geben vermochte. Aber auch hier wieder ist, wie die Eingangsbetrachtung weitergeht, zu sehen, daß die antiken und die christlichen Traditionen, deren Unterschied uns vor Augen liegt, der mittelalterlichen Gemengelage[42]) entsprechend, ungeschieden ineinander übergingen.

Der Fortgang ist dadurch gegeben, daß Bernward das religiöse Grundverhältnis, von dem er ausging, daß der Mensch zu Gott hin geschaffen oder, wie er es ausdrückte, „von Natur zum Dienste Gottes bestimmt ist", durch das Beispiel geschichtlicher Persönlichkeiten zu veranschaulichen sucht, diese Beispiele aber entnimmt er ausschließlich dem Alten Testament, und dabei verschiebt sich ihm — nicht zufällig, sondern, wie wir alsbald sehen werden, von dem ihn selbst angehenden Ziel der Betrachtung aus — die Frage, auf die er in der Bibel die „göttliche Antwort" suchte. Denn jetzt stellt er — nach einem kurzen Blick auf Adam, der gesündigt hat und dafür seine Strafe, die Vertreibung aus dem Paradies, erhielt — eine Reihe von Persönlichkeiten zusammen, die schwerlich als Repräsentanten des Typus Mensch oder, wie er sich ausdrückte, des „Mensch" genannten, mit der Vernunft begabten Geschöpfes gelten können: Abraham, Moses, David und Salomo und dazwischen den Propheten Elias. Es ist schwer zu sagen, weshalb sich gerade ihm diese untereinander so verschiedenen Gestalten aus der Geschichte des Alten Bundes als vorbildlich heraushoben[43]), aber klar ist gerade wegen ihrer augenfälli-

41) Vgl. Abschnitt IV, Kap. 1, unten S. 400 ff.
42) Vgl. Band II, S. 40.
43) Das was sie auszeichnet, ist bei Abraham der Glaube im Sinne des Vertrauens auf Gott, bei Moses die Gesetzgebung, bei Elias das reine Wunder, bei David die Kriegstaten, bei Salomo der Tempelbau, vgl. jedoch dazu v. d. Steinen a. a. O. S. 348 f.

gen Verschiedenheit, daß sie sich ihm unter einem allgemeinen Gesichtspunkt zusammenreihten, zwar nicht als Zeugen für das gesamtmenschliche Grundverhältnis von Seele und Gott, aber als Richtpunkte für die Höhe, zu der begnadete Menschen auf Grund dieses religiösen Bezuges sich zu erheben vermögen oder vielmehr: zu der Gott die zu ihm Emporstrebenden zu erheben gewillt sein mag. Denn Gottes unergründlicher Wille, das Geheimnis seiner Gnade und nicht nur seine Lohn- und Strafgerechtigkeit steht hier im Blick, etwas Irrationales gegenüber dem antiken Glauben an das vinculum rationis, das Vernunftband des Kosmos. Ausdrücklich hebt Bernward dies hervor; er unterbricht die Aufzählung der biblischen Heroen mitten im Zuge, bei dem erstaunlichsten Faktum: daß der Prophet Elias, dem Tode entronnen, „auf feurigem Wagen entrückt" wurde bis zum Jüngsten Gericht (8):

„Unsere Vernunft überschreitet die Kraft des Gedankens und käme zu keinem Ende, wenn sie über diese und ihresgleichen noch weiter ausgreifen wollte."

Und in diesem Sinne faßt er dann die Glaubenslehre zusammen, die durch die biblischen Beispiele veranschaulicht werden soll (10):

„Ihnen allen hat Gott das Geheimnis des ihren Taten entsprechenden Verdienstes offenbar gemacht, derart daß sie im Zeitlichen allen andern immerdar nach Verdienst und Werk ungleich, in der Ewigkeit aber den Engeln gleich sein sollten."

Uns ist diese Formulierung, die der Interpret, dem wir hier folgen, mit Recht als einen „ungemeinen Satz" bezeichnet hat[44]), besonders wichtig, weil darin Bernwards eigenes Anliegen mit ausgesprochen ist: Taten zu vollbringen, die vor Gott als Verdienst gelten möchten, und dies nun nicht lediglich um des jenseitigen Lohnes willen, sondern in dem Bewußtsein, sich dadurch auch schon in diesem Leben vor den andern hervorzutun. Daß dies sein Anliegen war, kommt zu selbständiger Aussprache in dem folgenden persönlich gehaltenen Abschnitt, zu dem die ganze vorangehende Betrachtung als Einleitung dient. Nach jenem zusammenfassenden Satz fährt Bernward, der sich jetzt, jetzt erst, mit Namen und Amt nennt, folgendermaßen fort (11):

„Dies bedenkend, habe ich, Bernward, Bischof durch Gottes Vorwahl, nicht durch mein Verdienst, lange Zeit erwogen, durch welche Baukunst (architectura) von Verdiensten und um welchen Preis, den ich zahlen mochte, ich mir den Himmel erkaufen könnte . . ."

Wir halten ein, da es nach diesen Worten so scheint, als ob hier nur wieder das gewöhnliche Motiv für fromme Stiftungen, die Hoffnung auf himmlischen Lohn, maßgebend wäre, so daß die ganze gedankenschwere Eingangsbetrachtung sich als eine bloße Fassade herausstellte. Aber die persönliche Aussage geht weiter, ohne Unterbrechung auch nur durch einen

44) v. d. Steinen, S. 349.

Punkt, und wird zum Selbstbekenntnis, das, schrittweise sich entfaltend, aus jenen Betrachtungen Kraft und Form zieht:

„Als ich noch gelehrter Schreiber am Hofe und der Lehrer und Erz-Archivar Kaiser Ottos III. seligen Angedenkens war, wurde ich von der göttlichen Gnade berührt; vor dem Übermaß meiner Sünden erschauernd, begehrte ich nach der göttlichen Gnade und ließ meine Gedanken hin und her schweifen, wie ich wohl der ewigen Barmherzigkeit genugtun und ein Heilmittel für meine Seele gewinnen könnte."

Hier wird offensichtlich, daß er das aufrüttelnde religiöse Erlebnis, das er in seine Jugend (seine zwanziger Jahre) verlegt, im Sinne jener zweiseitigen Bewegung des zu Gott hinstrebenden Menschen und der göttlichen Gnade interpretiert, die den Strebenden berührt und zu sich emporzieht. Das „Erschauern[45])" vor der Sünde, das den hl. Anselm in ständiger Furcht vor der Berührung mit den Angelegenheiten dieser Welt hielt, ist hier in die platonisch-christliche Bewegung des Sursum corda hineingezogen und, wie treffend gesagt worden ist, zu einem „Sporn aufwärts[46])" geworden.

Aber auch das andere, das auf die alttestamentarische Tradition des Christentums zurückgehende Motiv der Eingangsbetrachtung, das die wunderbaren, in Gottes unausdenkbarer Gnadenfülle gründenden Taten geschichtlicher Persönlichkeiten betrifft, kommt jetzt zum Austrag im Selbstbekenntnis. Es ist eines der mehrdeutigen religiösen Motive, die tiefsinnig, aber auch trivial gefaßt werden können. Trivial mutet es uns an, wenn Thangmar, Bernwards Biograph, sich über die Absicht seiner biographischen Schrift — einer regelrechten Lobschrift — dahin äußert, daß er „die wunderbaren Fügungen der göttlichen Vorsehung, die die menschliche Vernunft weder klar erkennen noch geziemend bewundern kann", durch die „preiswürdigen Taten des denkwürdigen Mannes" veranschaulichen wollte[47]). Über die Haltung Bernwards selber zu diesem Ruhmeswerk berichtet er, daß dieser, als er ihm „bei einer günstigen Gelegenheit" seine Absicht eröffnete, eine Schrift über seine Taten zusammenzustellen, sich zunächst abweisend verhielt und das nicht nur aus Gründen der Demut, sondern als Aristokrat, der „in allen Dingen Prah-

45) Hinter diesem starken Ausdruck möchte man ein Bekehrungs-Erlebnis vermuten. Indes ist uns eine ähnliche Wendung auch bei Anselm begegnet (s. oben Abschnitt II, S. 257) und selbst Abt Suger von St. Denis spricht an seiner markanten Stelle (De administratione etc., Schluß) von der enormitas scelerum meorum, s. u. S. 385.

Bei Bernward handelt es sich wahrscheinlich um den Einfluß der cluniazensischen Reformbewegung, der daraus hervorgeht, daß B. eine Wallfahrt nach Tours zum Grabe des hl. Martin, des Schutzheiligen der Mönche, gelobt und das Gelübde bei Gelegenheit (nach dem flandrischen Feldzug von 1007, den er mitmachte) eingelöst hat. Vgl. Vita, c. 41 und dazu Hauck III, 445.

46) v. d. Steinen a. a. O. S. 353.

47) Vita Bernwardi, Vorrede.

lerei und die Gunst der Menge wie tödliches Gift vermied[48])". Er besann sich eines andern erst, als sein alter Lehrer ihm Bibelstellen vorwies, nach denen es für die von Gott Begnadeten geboten wäre, nicht nur „die Werke Gottes zu enthüllen" (Tob. 12, 7), sondern zum Lobe Gottes sein eigenes Licht vor den Menschen leuchten zu lassen[49]). Jetzt spricht Bernward selbst zu uns, und wir sind gespannt zu erfahren, ob er den als evangelisch betrachteten Spruch sich zu eigen machte. Er tat das wohl, aber in sehr anderer Weise als sein Biograph. Nach der Beschreibung jenes Aktes der Einkehr, durch den in ihm in jungen Jahren das Verlangen nach dem Heil der Seele geweckt wurde, fährt er scheinbar naiv fort (12-13), als wüßte er, der Bischof, nicht, worauf es bei dem frommen Werk ankommt:

„Aber bei der Geringfügigkeit meiner damaligen Stellung befürchtete ich, daß ich das, was ich mir vornähme, was auch immer es wäre, überhaupt nicht anfangen oder niemals würde vollenden können. Jedoch der heilige Vorsatz glühte in mir, so daß mir heiß und immer heißer zumute wurde[50]), wenn auch meine Glücksumstände in jener Zeit es nicht zuließen, den Anfang mit etwas zu machen."

Auf den ersten Blick verwundert uns die religiöse Naivität, mit der Bernward es so darstellt, als ob er das Verlangen, vor Gott dem Barmherzigen „genugzutun", das ihn seit jener Einkehr in sich selbst erfüllte, nicht habe ins Werk setzen können, so lange er nicht über die Mittel und Wege verfügte. Es verrät sich in dieser Darstellung, daß noch etwas anderes als das spezifisch religiöse Verlangen dabei im Spiele war: der Drang, etwas Großes hinzustellen, das sich vor Gott wie vor der Welt sehen lassen könnte[51]). Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der ihm diese eigene Richtung seiner Kraft mit der christlichen Forderung verschmolz, die auf das Sündenbewußtsein gegründet ist, spricht für die Aufrichtigkeit des Selbstzeugnisses. Auf eben diesen jugendlichen Schaffensdrang werden wir hingewiesen, wenn er von der inneren Glut spricht, die immer heißer wurde, je länger ihn das Gefühl der Weglosigkeit hemmte. Auch dies ist

---

[48]) Ebenda: „Weil ich es nun als eine Verwegenheit erkannte, so etwas ohne sein Wissen zu unternehmen, ging ich ihn, nachdem ich lange gezögert, öffentlich mit ihm darüber zu reden, endlich bei günstiger Gelegenheit damit an. Zuerst widerstand er mir mit der Kraft seines Ansehens, denn in allen Dingen vermied er Prahlerei . . . Endlich, da ich ihm öfter vorstellte, es sei eine schwere Sünde, gute Werke zu verheimlichen, . . . gab er nach und überließ meinem Gutdünken, was ich zusammenstellen wollte."

[49]) Ebenda. Mit der Stelle aus dem Buche Tobias nimmt Thangmar zusammen Mat. 5, 16, mißverstanden als: „Euer Licht leuchte vor den Menschen." — Dazu eine arabische Analogie: von den islamischen Autobiographen wird das Selbstlob in der Regel damit gerechtfertigt, daß es im Koran heißt: ‚und was die Wohltat deines Herrn betrifft, so erzähle'. Vgl. F. Rosenthal, Die arabische Autobiographie, S. 32 f. u. 36 f. (s. u. Abschnitt VII, Kap. 1).

[50]) Bernwards Dotationsurkunde, § 18: Animus tamen magis ac magis ardore sancti propositi desudabat . . .

[51]) Vgl. hierzu v. d. Steinen a. a. O. S. 355 f.

eine ungemeine Aussage. Wenn nach dem Worte Augustins des Menschen Herz ruhelos ist, bis es Ruhe findet in Gott, so bekennt dieser mittelalterliche Geistliche, daß die innere Unruhe auch blieb, nachdem er sich zu seinem Gott zurückgefunden hatte, ja jetzt erst recht in ihm arbeitete, bis er Ruhe fand in der Ausführung des Gott geweihten Werkes. So möchte man erwarten, daß hier das Gefühl der eigenen Kraft sich frei zu regen begänne. Aber die religiöse Bindung bleibt so fest wie zuvor; sie wechselt nur sozusagen ihren Ort und rückt von der unmittelbaren Beziehung der Seele zu Gott, die Augustin im Sinne hatte, fort in das mittelbare Verhältnis, das durch die Stellung der Person in der von Gott herrührenden Ordnung der Dinge bestimmt war. Denn aus dem Glauben an göttliche Vorherbestimmung alles Geschehens und insbesondere an die Unverbrüchlichkeit der katholischen Ordnung des geistigen Lebens[52]) möchten wir es verstehen daß Bernward die von ihm ersehnte, aber bislang — trotz seines reichen Besitzes und seiner einflußreichen Stellung am Kaiserhof — ihm verschlossene Möglichkeit, „Gott genugzutun", mit einem Schlage geöffnet fand, als die Wahl zum Bischof auf ihn fiel (i. J. 993). Er sah in dieser Wahl, die er in feierlicher Form, mit unverhohlener Freude, ohne die üblichen Abwehrbewegungen, beschreibt (14 bis 15), eine Begnadung, die auf Gottes „Vorwahl" beruhte, wie das der allgemeinen Ansicht in diesem Zeitalter des Glaubens entsprach. Noch einen stärkeren Ausdruck hat er dem Glauben an die Gnadenwahl in einer früheren Urkunde (v. J. 996) gegeben, in der er wenige Jahre nach seiner Bischofsweihe die von ihm geplante große Stiftung in die Wege leitete[53]). Dort griff er, um die ihm zuteil gewordene Gnade auszudrücken, zu einem Psalm (112), der nicht selten zur Bekundung der Demut bei solchem Anlaß verwandt wurde[54]): wo Gott gepriesen wird als der Gnadenreiche, der trotz seiner Erhabenheit „auf das Niedrige sieht, den Geringen aufrichtet aus dem Staube und den Armen erhöht aus dem Kot". Er steigerte die Selbsterniedrigung noch, indem er mit einer spezifisch mittelalterlichen Redefigur erklärte[55]), daß er „aus der Abscheulichkeit des Kotes und der Dürftigkeit der Armut" durch Gottes Güte zu dem hohen Amt gelangt wäre. Er, der hochbegüterte Adelssproß, sprach so im Hin-

[52]) Eine entfernte Analogie dürfte in der altchinesischen (konfuzianischen) Anschauung zu finden sein, nach der die Persönlichkeit trotz der ihr zuerkannten moralischen Würde nicht als eine selbständige tätige Kraft galt, sondern „daß der einzelne über sich hinaus wirken könne, das hängt von der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit seiner Lebensführung und von der im voraus vorhandenen Ordnung ab". Vgl. Persönlichkeit (1911) S. 105 ff.

[53]) Das sogenannte Testament des 35jährigen, vgl. dazu v. d. Steinen a. a. O. S. 335.

[54]) So z. B. auch von Suger sowie von Probst Hermann von Scheda, s. u. S. 325 Anm.

[55]) Über diesen „hierarchischen Genetiv" v. d. Steinen S. 339.

blick auf die Vergehen seiner Jugend, die er als „abscheulichen Dünkel" (arrogantia) kennzeichnete[56]). In der 20 Jahre später abgefaßten endgültigen Stiftungsurkunde, in der er das Vorhaben wiederum an das Sündengefühl anknüpfte, das ihn in seiner Jugend ergriffen hatte, reiht er das kirchenpolitische Ereignis, als das man seine Wahl ansehen möchte, dem Zweck des Dokumentes entsprechend auch wieder in jenen biographischen Zusammenhang ein (16):

„Auf den Bischofsthron von Hildesheim erhoben, wollte ich das, was ich lange in meinem Geist geplant hatte, ins Werk setzen und vollführen".

Und den Vorsatz selber gibt er nunmehr folgendermaßen an:

„Ich wollte es als meinen Ehrentitel einem seligen Andenken überliefern[57]), daß ich Kirchen gebaut und die Pflichten der Gottesdiener darin geordnet habe, daß ich all mein Vermögen für den Herrn auf Zins legte, der ‚mein Anteil und Erbgut' sein soll."

Damit greift er wiederum auf die biblische Grundlage seines Selbstgefühls zurück, aber nun nicht zur Demutsbezeugung im Sinne jenes vielzitierten Psalmes, sondern als der zum Handeln geborene Aristokrat, der schon in der Eingangsbetrachtung der Urkunde neben dem Theologen zu Worte kam. Dort hob sich von der theologischen Besinnung auf den wesentlichen Bezug von Seele und Gott, die von der platonisch-christlichen Tradition getragen war, der Blick auf die großen geschichtlichen Persönlichkeiten des Alten Bundes ab, an denen das überrationale Verhältnis von verdienstlicher Tat und göttlicher Gnade zur Anschauung kam. Jetzt, wo der Stifter auf seine eigene Tat zu sprechen kam, zeigt es sich, welche Tragweite für sein Selbstgefühl jener von der biblischen Geschichte genährte Glaube hatte, daß den Begnadeten nicht nur der jenseitige Lohn winke, sondern es ihnen zukomme, es auch in dieser Welt allen andern zuvorzutun. Die durch diesen Glauben in Gang gebrachte Bewegung hat der feinfühlige Interpret wohl bemerkt, wenn er erklärt, daß

„im Vorschreiten der Urkunde der Eindruck entsteht, als ob Bernward unbewußt, mit unbefangenem Stolze sich selber den großen Gestalten angliederte, mit denen er im Geiste verkehrt. Die natürlich-aristokratische Gesinnung des altsächsischen Edelings und ottonischen Reichsfürsten wird ihm von der Bibel her transsubstanziiert, das heißt aber auch in einem gewandelten Sinne bestätigt[58])."

So wird hier das Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte greifbar, die am mittelalterlichen Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins beteiligt waren. Aber dabei stellen sich nun auch die Probleme heraus, die die

---

[56]) Den in dem Psalm auf die zitierten Verse über die Erhebung des Armen durch Gott folgenden Vers, daß er „ihn setze neben die Fürsten", läßt Bernward seiner adligen Herkunft entsprechend fort, während Suger ein besonderes Gewicht darauf legte, ebenso wie er seine niedrige Abkunft geflissentlich betonte.

[57]) volebam . . . beatae memoriae tradere titulum nominis mei ecclesias struisse . . .

[58]) W. v. d. Steinen a. a. O. S. 350.

Eigenart dieses zeitgebundenen Bewußtseins betreffen. Dreierlei kommt dabei in Betracht und tritt klar hervor, wenn wir dieses Selbstzeugnis von anderen vergleichbaren abheben.

Zunächst das Ruhmesmotiv, an das man natürlicherweise denkt, wenn der Bischof von dem „Ehrentitel" (titulus nominis mei) spricht, den er mit seinem Namen für die Dauer verknüpft wissen wollte. Zwar gilt von ihm nicht, was dem Erzbischof Adalbert von Bremen nachgesagt wurde, daß er „überall ein Denkmal seines Namens hinterlassen wollte[59])", aber mit dem „seligen Andenken" (beata memoria), auf das er hofft, ist doch nicht nur der Ritus gemeint, um deswillen die frommen Stiftungen in der Regel geschahen: daß die Nutznießer der Stiftung den Namen des Verstorbenen gleich dem der Klosterheiligen in ihre Gebete aufnähmen; sondern sein ausdrücklicher Wunsch war, im Gedächtnis der kommenden Geschlechter fortzuleben als der Erbauer von St. Michael und der Gründer des zugehörigen Klosters, also sich ein Fortleben in dieser zeitlichen Welt zu sichern[60]) — eine Zwischenstufe zwischen dem personengebundenen Nachruhm und dem Ruf, in dem eine aristokratische Gesellschaft den Rang ihrer Mitglieder feststellte.

Bedeutsamer als dieser etwas subtile Unterschied ist es, daß es sich hier nicht um eine der üblichen frommen Stiftungen für das Heil der Seele handelt, sondern daß Bernward all sein Hab und Gut — und nicht nur das von ihm erworbene, sondern auch das von ihm ererbte, wobei man an den reichen Grundbesitz eines mittelalterlichen Adelsgeschlechts denken muß — für die Stiftung hingab. Denn diese Entscheidung bedeutete, daß es ihm gegenüber allen zeitlichen Gütern darum zu tun war, einen absoluten Wert zu realisieren. Und so hat man nicht ohne Grund an den reichen Jüngling des Evangeliums erinnert[61]), der alles Seinige und die Seinen aufgab, um Christus zu folgen. Aber gerade wenn man das evangelische Vorbild im Sinne hat, das im Mittelalter durch das aus dem Orient überkommene Mönchtum sozusagen institutionell verfestigt war, zeichnet sich, will uns scheinen, die recht andere Haltung ab, die der deutsche Kirchenfürst einnahm, um dieses christliche Lebensideal zu verwirklichen — anders nicht nur als einst Antonius von Antiochia, der durch das evangelische Wort von dem reichen Jüngling aufgeschreckt und in die Wüste getrieben wurde, oder als Franziskus von Assisi, dessen Zeit noch

59) Vgl. Abschnitt II oben S. 186.

60) Vgl. v. d. Steinen a. a. O. S. 356: zwar nicht Nachruhm, aber ein Gedächtnis „immerhin auf der Erde".

61) Ebenda S. 354 ff. v. d. Steinen sucht zu zeigen, daß Bernwards Stiftung als eine zeitgeschichtlich (durch die wirtschaftlichen Verhältnisse den Mangel einer freien Verkehrswirtschaft) bedingte Abart der an das evangelische Vorbild des reichen Jünglings geknüpften Nachfolge Christi zu fassen sei.

nicht gekommen war, sondern auch als der hl. Anselm, der, wie wir sahen, den Mönchsstand vorzog, als er vor die Wahl gestellt war, sein fürstliches väterliches Erbe zu freier Ausübung der Caritas zu verwenden. Für Bernward bedeutete, wenn wir recht sehen, die Hingabe aller zeitlichen Habe, durch die er sein höchstes geistiges Trachten der Erfüllung entgegenführte, zugleich eine Aktion, mit der er seinem Lebenswerk zeitliche Dauer verleihen wollte, wie die rechtsgültige Urkunde es gleich einem Testament möglich machte, den eigenen Willen über den Tod hinaus wirksam zu erhalten.

Bernward selbst drückte sich wiederum alttestamentarisch aus, wenn er von Gott dem Herrn sagte, daß er allein sein „Anteil und Erbgut" sein sollte. Es sind die im 4. Buche Mose (18,20) verzeichneten Worte Gottes bei der Einsetzung Aarons zum Hohepriester, wo der Herr diesem und seinem Geschlecht einzig und allein sich selber unter Ausschluß jedes sonstigen Besitzes zu eigen gab (d. h. den Priestern einen bestimmten Teil der Opfergaben zum alleinigen Unterhalt zuwies, im Unterschied zu den Leviten, denen die Zehnten zufallen sollten). Zu dieser biblischen Formel für die Unmittelbarkeit zu Gott, die den Priester auszeichnet, griff Bischof Bernward, um den religiösen Akt zu bezeichnen, für den sein Biograph (c. 46) die trivialere, aber gewiß nicht weniger charakteristische Wendung gebraucht, daß „der Bischof Christus zu seinem Erben erwählte". Ob so oder so gefaßt, es war die verdienstvolle Tat, die ihn dazu befugte, sich jenen Heiligen oder Heroen aus der biblischen Geschichte anzureihen. Aber die Fassung, die er in dem Selbstzeugnis wählte, wirft doch eben dadurch, daß sie an den biblischen Begriff von der Würde des Priestertums anknüpft, auch auf die selbstbewußte Einreihung der eigenen Person Licht zurück.

Der springende Punkt wird greifbar, wenn wir ein anderes Selbstzeugnis daneben halten, das, von einer geschichtlichen Persönlichkeit hohen Ranges stammend, uns schon einmal im frühen Mittelalter auf eine solche Höhe der Betrachtung führte, wo der Geistliche sein eigenes Wesen an dem des Priestertums maß. Wir denken an Papst Gregor den Großen, der gleichfalls erhabene Gestalten aus der Bibel: Moses und den Erzvater Jakob aufrief, um das Ideal, das ihm vorschwebte, zu veranschaulichen, der aber mit ihnen den Apostel Paulus, ja den Heiland zusammennahm. Ihm, dem in strenger Askese lebenden Mönch, der den Grund für die spätere Weltherrschaft der römisch-katholischen Kirche gelegt hat, war es um die zwei Seiten des geistlichen Lebens zu tun, die durch die Verbindung von Kontemplation und Aktion von innen geeint wurden und diese Einheit gewinnen konnten, weil die Kontemplation sowohl wie die Aktion um den

Brennpunkt der Liebe kreisten, „die sich wunderbar in die Höhe erhebt, wenn sie sich mitleidvoll dem Elend des Nächsten zuwendet[62])". Bischof Bernward dagegen, der zu der Zeit der Vormacht des deutschen Kaisertums lebte, an 200 Jahre vor der Aufrichtung der römischen Hierarchie, fand sich herkömmlicherweise wie die andern Kirchenfürsten des Reiches im Dienste des Königs, seines Lehnsherrn. Unter diesen Umständen stellte sich für ihn das Verhältnis von Aktion und Kontemplation sehr anders dar als jenem gewaltig vorgreifenden Statthalter Christi, obwohl es auch ihm um die Verwirklichung der christlichen Lebensform zu tun war. Er hielt an der Trennung jener beiden gegensätzlichen Richtungen des Lebens fest und ging dabei, was den wesentlichen religiösen Bezug des Menschen betrifft, im Sinne der Antike von der Vernunft als dem höchsten Besitztum aus, das die mit ihr begabte Kreatur zu Gott emporstreben läßt; das christliche vinculum fidei et amoris blieb dabei außer Betracht. Dementsprechend erkannte er dem Mönchtum, obwohl selber kein Mönch, sondern Weltgeistlicher, aber von der klösterlichen Reformbewegung berührt, die Aufgabe zu, die seit alters ein Privileg dieses Standes bildete: jenen Grundbezug der menschlichen zu der göttlichen Vernunft durch den in der Kontemplation gipfelnden Gottesdienst wie kein anderer Stand sonst, ja — in mittelalterlicher Sicht — für die andern Stände, in Vertretung derselben zu verwirklichen. In der Urkunde hat er diesen Sinn seiner Stiftung klar ausgesprochen (17):

„Einmütig mit getreuen Anhängern Christi und ermutigt von ihnen, begann ich Gott eine neue Kirche zu erbauen und habe damit zum Lobe und Ruhm des Herrn sowohl meinen Vorsatz so, wie ich gelobt hatte, erfüllt, als auch für das heilige christliche Leben durch Heranziehung von gottgeliebten Brüdern[63]) Sorge getragen."

Und noch genauer (20):

„An diesem Ort, der Gott und dem hl. Kreuz und der ewigen Jungfrau Maria und dem hl. Erzengel Michael geweiht ist, setzte ich Personen aus dem Mönchsstande ein, die ich in dem Sinne vereinigte, daß sie ebenso wie ihnen nach der Mönchsregel alles weltliche Tun und Treiben fremd ist, so auch von jeder Behinderung durch weltlichen Dienst (für das Kloster) frei sein sollten."

Um das ganze Gewicht dieser Bestimmung zu fühlen, muß man wissen, daß zu ihr Mut gehörte; denn von dem Sachsenlande, aus dem Bernward stammte und in dem er auf den Bischofsthron erhoben wurde, gab es damals Klöster nur erst für Frauen; er mußte die Insassen für seine Stiftung aus dem Westen, aus Köln herbeiziehen und war bei seiner Neuerung von vornherein auf den begreiflichen Widerstand der Adelsgesellschaft ge-

---

[62]) Vgl. Band II, S. 440 f.

[63]) Dotatio 17, 9: Dei dilecti fratres: Mönche als Gottesfreunde.

stoßen, der er angehörte[64]). Aus Bernwards Darstellung des endlichen Gelingens seines Werkes geht aber noch etwas anderes hervor. Zwischen den beiden von seiner Klostergründung handelnden Absätzen, die wir zusammen anführten (17 und 20), ist ein längerer Passus eingeschaltet, der inhaltlich sowohl wie formal auffällt, da der Bischof hier wie nirgends sonst in der Urkunde bei einer anscheinend kleinpersönlichen Angelegenheit verweilt: daß er, als der Bauplan endlich (an 20 Jahre nach seiner Inthronisation) feststand, erkrankte und 5 Jahre lang an der Krankheit litt. Man möchte meinen, daß er diesen Zwischenfall deshalb erwähnte, um eine Verzögerung des Baues zu erklären, aber das Gegenteil trifft zu. Durch die Erkrankung wurde er davor bewahrt, „das begonnene Werk hinauszuschieben", da sie ihn hinderte, gemäß seiner Verpflichtung als Reichsbischof an Heerfahrten teilzunehmen oder, wie er es abschätzig ausdrückt, „in der Welt herumzuschweifen" (terrena vagatio). Auch hierin sah er, wie in seiner Wahl zum Bischof, eine Fügung Gottes, und hebt das ganz besonders emphatisch heraus (19):

„Dieweil nichts auf Erden ohne Grund geschieht, hat der Herr mich mit seiner Rute gezüchtigt, ohne mich dem Tode zu übergeben, damit, wie ich, auf den Herrn vertrauend, glaube, nicht durch meine Abwesenheit eine Unterbrechung in dem Werk meiner Hoffnung einträte."

Eine normale Bekundung der Frömmigkeit, zeigt diese Auslegung des Übels doch nicht nur das Selbstverständliche, daß er Gott die Ehre gab, sondern augenscheinlich war sich der Bischof, wenn er seine tatsächlichen Lebensumstände in ihrer Faktizität, d. h. unverkürzt in Betracht zog, nicht dessen sicher, daß er es aus eigener Kraft vermocht hätte, das Werk, für das er alles, was er besaß, hinzugeben entschlossen war, allen Hemmnissen zum Trotz zu vollbringen. So möchten wir es verstehen, daß er sich hier — und nur an dieser Stelle der Urkunde — unmittelbar zum Dankanruf an Gott erhebt[65]). Aber wenn wir diese emphatische Bewegung bemerken, so wird uns nur noch deutlicher, daß hier ungeschieden zusammengeht, was wir zu scheiden geneigt sind: das Selbstgefühl, das nach Verwirklichung des eigenen höchsten Trachtens im angemessenen Werk verlangt, und das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, um den Ausdruck Schleiermachers für das religiöse Grundverhältnis zu gebrauchen.

Der aktive willensstarke Zug der Persönlichkeit, der hier zu verschwinden scheint, taucht am Schluß der Urkunde mit nicht geringerer Em-

[64]) Vgl. v. d. Steinen a. a. O. S. 336.

[65]) Dotatio 18, 5: . . . gloria tibi Christe! . . . In demselben Sinne erklärt Thangmar (vita c. 52) in bezug auf Bernwards Erkrankung: „Der ist offenbar von Gott geliebt, der dessen würdig befunden wird, während er ein solches Werk betreibt, durch himmlische Züchtigung geläutert zu werden."

phase wieder auf. Die Urkunde schließt damit, daß Bernward jeden, der seine Stiftung in künftigen Zeiten schmälern oder sich an ihr vergreifen wollte, mit dem Bannspruch bedroht. Das taten andere Stifter auch, wir kennen diese Schlußformel aus den Tatenberichten, von denen aus wir an diese religiöse Urkunde herantreten. Aber bei ihr, die mit dem Vorbild der Nachfolge Christi in der Selbsthingabe vergleichbar schien, wirkt es noch schneidender, wenn der Wille, den dauernden Bestand des endlich vollbrachten Werkes zu sichern, sich in dieser Weise äußert:

„Der schwerste Fluch soll ihn treffen, jedes Segens soll er ermangeln und, solchermaßen ‚ausgeschieden' aus dem Himmel und der Erde, das Los des Judas teilen und derer„ die da sagen: ‚Wir wollen die Häuser Gottes einnehmen'[66])."

[66]) Dotatio 22, S. 344, mit Bezug auf Ps. 82, 13.

ZWEITES KAPITEL

Die Darstellung der eigenen Persönlichkeit in den Schriften des Abtes Suger von St. Denis

Die Selbstzeugnisse des Abtes Suger von St. Denis, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts dieses vornehmste, vom königlichen Hof bevorzugte, nach dem legendären Apostel von Gallien benannte Kloster Frankreichs leitete (1122-1151), bezeichnen den andern Höhepunkt, auf dem die mittelalterliche Werkheiligkeit und das mit ihr verbundene Bewußtsein der Persönlichkeit in der Darstellung der eigenen Taten zu literarischem Ausdruck kam. Diese Zeugnisse, die uns in die Nähe von Paris, dem Herzen des Landes, führen, schließen sich an die Stiftungsurkunde des Bischofs Bernward von Hildesheim trotz des Abstandes von über 100 Jahren insofern unmittelbar an, als auch in ihnen das Selbstgefühl der Persönlichkeit zuhöchst an die Vollendung eines sakralen Bauwerkes — der Abteikirche von St. Denis, eines der frühesten und berühmtesten Münster gotischen Stils — geknüpft ist. Und um dieses Bauwerkes willen hat sich ihnen, ähnlich wie der Hildesheimer Urkunde, das wissenschaftliche Interesse mit besonderer Intensität zugewandt. Wir besitzen von einem ausgezeichneten Kunsthistoriker, der ein Kenner der Gotik ist, ein Buch über Suger[67]), in dem dessen Schriften, soweit sie sich auf den Bau der Abteikirche beziehen, zusammengestellt und so gründlich interpretiert sind, daß man nur aufnehmen kann, was dort vorgelegt ist. Und es ist für uns eine schöne Bestätigung, daß das Bild des großen Mannes, das dort rein durch Vertiefung in die kunstgeschichtliche Materie gewonnen ist, sich ungezwungen in den uns angehenden Zusammenhang der mittelalterlichen Gestaltung der Persönlichkeit einfügt. Indes müssen wir eben wegen dieses Zusammenhanges es versuchen, uns von den Selbstzeugnissen aus den Weg, sozusagen einen immanenten Weg, zum Erfassen dieser Persönlichkeit zu bahnen. Und die ganze geschichtliche Erscheinung des Mannes ist bedeutend genug, um einen solchen Versuch zu lohnen.

In Frankreich geboren (um 1081), erzogen und emporgestiegen, dem Lande, das damals zur führenden kulturellen und bald auch politischen Macht in der europäischen Christenheit wurde, gehört Abt Suger, der aus kleinen Verhältnissen stammend, mit zehn Jahren als Oblat in das feudale

[67]) Abbot Suger, On the abbey church of St. Denis and its art treasures, edited, translated and annotated by Erwin Panofsky (Princeton 1946, [2]1948). — Vordem insbes. E. Gall, Die gotische Baukunst in Frankreich und Deutschland I (1926).

Kloster kam, zu der Reihe der mittelalterlichen Kirchenfürsten, die katholische Geistliche und nationale Staatsmänner zugleich waren. Wie in Deutschland Bischof Bernward von Hildesheim und dann Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen hat er zwei Königen gedient: dem einen, Ludwig dem Dicken (1106 bis 1137), dem er schon in der Kindheit, auf der Klosterschule zu St. Denis, nahe getreten war, als Freund und Gefährte; dem andern, Ludwig VII., als väterlicher Berater und während der Jahre von dessen Kreuzzug (1147—1149) an des Königs Stelle als Regent von Frankreich. Die Selbstdarstellungen, die wir von ihm haben, sind vor der Zeit seiner Regentschaft verfaßt. So gehört diese große Zeit seines selbständigen staatsmännischen Wirkens, das ihm den altrömischen Ehrentitel „Vater des Vaterlandes" eingetragen hat, nicht zu den von ihm selbst behandelten Ruhmestiteln. Es stimmt das zu einer gewissen Verschwiegenheit, die in seinen Schriften in der Regel, wenn er auf Angelegenheiten der großen Politik zu sprechen kommt, zu bemerken ist, was seinen eigenen Anteil an diesen Aktionen betrifft. Aber die entsprechende Seite seines Wesens kommt doch auch in seinen Selbstzeugnissen zum Vorschein. Diese betreffen nicht nur den nächsten Umkreis seines Wirkens, der in seiner Abtei lag, sondern auch seine weltliche, sowohl wirtschaftliche wie diplomatische, ja sogar militärisch-politische Tätigkeit. Denn trotz seines Mönchstandes hatte er schon in jungen Jahren, in der Zeit vor seiner Wahl zum Abt, sich in der großen politischen Welt bewegt[68]). So kommen hier die beiden uns so verschieden dünkenden Richtungen des Lebens, die im Mittelalter nicht selten in geistlicher Personalunion verbunden waren, auch einmal beide, und nicht bloß wie in der Regel die eine oder die andere, in persönlicher Sicht zur Darstellung, frei-

[68]) Über die biographischen und politischen Daten unterrichtet das (aus einer Preisaufgabe der Berliner philos. Fakultät hervorgegangene) Buch von O. Cartellieri, Abt Suger von Saint-Denis, 1081-1151, in: Historische Studien XI (1898), sowie das Werk von Luchaire, Louis VI, Annales de sa vie et de son règne (Paris 1890).

Danach kam Suger in seinem 14. Jahr, also 4 Jahre nach der Oblation in St. Denis, auf die Schule in der nahegelegenen Priorei St. Denis de l'Estrée. Er selbst verlegt in die 10 Jahre, die er dort verbrachte (1094?-1104), die „vielen Verfehlungen" seiner Jugend, (s. u. das Testament v. J. 1137). Es folgte eine zweite, aber nur kurze Schulzeit, wahrscheinlich in Saint-Bénoit-sur-Loire. Im Frühjahr 1106 nach St. Denis zurückgekehrt, wurde er sogleich von seinem Abt mit dessen Vertretung auf einer Synode (zu Soissons, Mai oder Juni 1106) betraut sowie alsbald vom König „in die Angelegenheiten der Krone eingeführt". Seit Papst Paschalis II. sich in seinem Konflikt mit Kaiser Heinrich V. nach Frankreich gewandt hatte (1107), wurde Suger regelmäßig als Geschäftsträger der Krone bei der römischen Kurie verwendet. Im selben Jahre wurde der erst 26jährige von seinem Abt als Propst (praepositus) auf einen vorgeschobenen Posten gestellt, in Berneuil an der normannischen Küste, wo er sich in den Gerichtsverhandlungen gegen die Ansprüche des englischen Königs bewährte, und dann in gleicher Eigenschaft 2 Jahre später (1109) nach Toury an der Loire (nahe Chartres) gesandt, wo er die Kriegserlebnisse hatte, von denen er selber erzählt hat, s. u. S. 96 f. Vgl. dazu insbes. Cartellieri, S. 4 f., 71 f. und die Quellenangaben in den Regesten, S. 127 ff.

lich auch noch nicht zu einer förmlichen Autobiographie vereint, sondern jede für sich, und die eine wie die andere innerhalb eines die Person umgreifenden Zusammenhanges, dem sich das eigene Wirken einordnete.

1

Suger war kein Schriftsteller, sondern ein Mann der Tat. Er war bald 60 Jahre alt, als er seine erste Schrift veröffentlichte: eine Biographie seines geliebten, ihm durch den Tod entrissenen Königs Ludwigs des Dicken[69]), dem er mit dieser Schrift „ein Denkmal dauernder als Erz" setzen wollte, wie er mit dem berühmten Wort des Horaz sagt. In diesem Ruhmeswerk fand er Gelegenheit, auch von seinen eigenen Taten aus früherer Zeit zu berichten. In dem herkömmlichen rhetorischen Stil der mit literarischem Anspruch auftretenden Geschichtsschreibung, aber mit nicht allzu gelenker Feder geschrieben, handelt die umfangreiche Schrift vornehmlich von den Kriegstaten des Prinzen und späterhin Königs Ludwig in seinem Kampf gegen die großen Feudalherren des Landes, die sich der Krone widersetzten und dabei mit dem aus der Normandie stammenden König Heinrich I. von England gemeinsame Sache machten. Suger konnte von diesen Fehden zumeist als Augenzeuge berichten, da er infolge seines Vertrauensverhältnisses zu dem Prinzen, aber auch im Interesse seines Klosters, dessen weit verstreuter reicher Landbesitz den Übergriffen der weltlichen Grundherren ausgesetzt war, vielfach persönlich an den Geschehnissen teilgenommen hatte. Und er erzählte gern von dem, was er erlebt und getan hatte. Wir erfahren das durch einen seiner jüngeren Mönche, der seine Erinnerungen an ihn, den damals bereits Ergrauten, zusammengestellt hat[70]). Da bekommen wir eine Schilderung von der täglichen Lebensweise des berühmten Mannes, von seiner auffallend kleinen Statur sowie von seiner Mäßigkeit im Essen, Trinken und Schlafen, der er es zu danken hatte, daß ihm „der dicke Bauch und die fetten Backen, vom Herzen zu schweigen", fehlten, die sich fast bei allen andern nach der Priesterweihe einzustellen pflegten; und beim Bericht über die Lektüre, die er nach dem gemeinsamen Essen trieb, mit besonderer Vorliebe für die Geschichtsschreiber, heißt es dann:

„Er erzählte aber, ein höchst liebenswürdiger Mensch, wie er war, manchmal bis in die Nacht hinein von seinen Taten oder denen anderer tapferer Männer, die er mit angesehen oder von denen er gehört hatte[71])."

[69]) Vita (oder mit Sugers eigener Bezeichnung: Gesta) Ludovici Grossi regis, in: Oeuvres complètes de Suger, ed. par A. Lecoy de la Marche, Paris 1867, p. 5-149, s. auch die Ausgabe (mit französ. Übers.) in den Classiques de l'histoire de France, Bd. XI. Suger, Vie de Louis VI le Gros, éd. H. Laquet (Paris 1929).

[70]) Sugerii vita von Frater Willelmus, Oeuvres a. a. O., p. 376 ff.

[71]) Ebenda S. 389, cf. 386.

Hier haben wir ein weiteres Beispiel dafür, daß die Autobiographie auch im Mittelalter im natürlichen Lebensverkehr spontan aufkam, wie wir schon von Bischof Anselm von Canterbury hörten, daß er es im Alter liebte, Geschichten aus seiner Jugend zu erzählen und deshalb als besonders umgänglich galt. Aber Abt Suger hatte recht andere Dinge von sich zu berichten, nach den autobiographischen Partien zu schließen, die er in seine Darstellung der Heldentaten seines Königs eingefügt hat.

Er erzählt z. B., wie er als junger Mönch (an 30 Jahre alt) von seinem Abt als Probst (d. h. als Wirtschaftsbeamter) in Toury-en-Bauce, einer wichtigen, aber unbefestigten Siedlung an der großen Straße von Paris nach Orléans, eingesetzt (1109), auf diesem gefährlichen Posten seinen Mann gestanden und die scheinbar aussichtslose Situation — die Siedlung, die zu den einträglichsten Besitzungen der Abtei gehört hatte, wurde infolge der Raubzüge eines benachbarten Burgherren von den Reisenden gemieden und drohte zu veröden — gerettet hat. Nach vergeblichen Versuchen, dem Burgherren, der „gieriger als ein Wolf die Ländereien verschlang", das Handwerk zu legen, brachte er, der junge Probst, die hochmögenden Bischöfe und Äbte, die in der Gegend gleichfalls Grundbesitz hatten und unter den Gewalttaten des „Tyrannen" litten, zu einem gemeinsamen Vorgehen auf dem Rechtswege zusammen; sie trugen dem König als dem „erlauchten Verteidiger der Kirche" ihre Beschwerden vor und hatten Erfolg damit. Der Burgherr wurde vor das Hofgericht geladen, und als er nicht erschien, ging König Ludwig, der „Burgenstürmer", mit Waffengewalt gegen ihn vor. Es war ein langwieriger Kampf, der aber schließlich zur Unterwerfung des Rebellen führte. Suger fiel dabei zunächst die Aufgabe zu, die Siedlung gegen die drohenden Überfälle des Feindes zu schützen. Er führte diese militärische Aufgabe, wie er erklärt, „mit Gottes Hilfe, gestützt auf eine Mannschaft von Rittern und Fußvolk, eine Zeitlang gut durch", bis der König selber mit einem großen Heerbann zu ihm stieß[72]).

Die kriegerischen Operationen, denen er bei dieser und mancher andern Gelegenheit beigewohnt hatte, Kämpfe und Belagerungen, aber auch Unterhandlungen mit dem Feinde, zu denen er besonders geschickt war, schildert er mit der Sachkenntnis eines Mannes, der den Krieg aus der Erfahrung kennt und das auch gern zeigt, aber er verwendet dabei mit gleicher Freude auch Glanzlichter epischen Stils aus dem Schatz von klassischen Reminiszenzen, den er sich aus dem Rhetorik-Unterricht bewahrt hatte. An dies beides, die literarische Tradition und den offenen Blick des Weltgeistlichen für die gewalttätige Wirklichkeit, mag man denken, wenn

[72]) Gesta Ludovici Grossi, c. XVIII—XX, Oeuvres a. a. O. S. 72 ff.

man sich wundert, daß er, der ein repräsentatives Buch zur Geschichte seiner Zeit schrieb, die Rache als das Hauptmotiv der Heldentaten des Königs hinstellte, den er — im Sinne des alten mittelalterlichen Kaisergedankens — als Stellvertreter Gottes auf Erden, somit als den Hüter von Recht und Gerechtigkeit ansah[73]) und demgemäß, wie es sich für den katholischen Geistlichen schickte, als Schirmherrn der Kirche und der Witwen und Waisen ebenso wie als Hort des Friedens verherrlicht. Eine ähnliche Mischung von heidnischen und christlichen Gefühlen trat uns 100 Jahre zuvor bei dem sächsischen Bischof Thietmar hin und wieder entgegen[74]); aber in Abt Sugers Königsbuch ist fast auf jeder zweiten Seite von gerechter, gottgefälliger Rache die Rede. Von König Ludwig heißt es zusammenfassend, daß er „es nicht ertrug, es ungerächt zu lassen, wenn irgendwo in seinem Reich etwas der königlichen Majestät Abträgliches geschah"; aber auch der Papst handelt aus diesem Motiv, wenn er den Gegenpapst, der in seine Gewalt geraten war, mit Schimpf und Schande einkerkert[75]). Und was die Christlichkeit betrifft, so ist dafür ein Ausspruch Sugers charakteristisch, mit dem er ein besonders trauriges Kapitel, die Revolte des Prinzen Philip, eines jüngeren Bruders des Königs, einleitet:

„Weil die Treue etwas Seltenes geworden ist, kommt es so, daß häufiger Gutes mit Bösem als Böses mit Gutem vergolten wird. Das eine ist göttlich, das andere weder göttlich noch menschlich, aber es geschieht[76])."

Solche resigniert-weltklugen Worte bekamen wir indes in dieser Zeit auch schon von einem andern tatkräftigen Abt zu hören[77]), so daß hier mehr der Personentypus als eine individuelle Besonderheit zutage tritt. Aber aus Sugers Darstellung der militärisch-politischen Aktionen gegen den Feudal-Adel des Landes ist noch mehr und anderes zu ersehen: er hat mit ihnen und den anschließenden Verhandlungen die nationale Einigung Frankreichs in die Wege geleitet. Hinter diesen Vorgang treten in seiner Sicht die weltgeschichtlichen Begebenheiten, die er miterlebte, zurück: diese berührt er nur im Zusammenhang der kirchlichen Angelegenheiten, bei denen er ebenso wie bei den kriegerischen eine Rolle spielte, von dem

---

[73]) Vgl. dazu Cartellieri a. a. O. S. 114 f., 122. Dort ist Rankes Charakteristik von Suger angeführt, in der es heißt (Französ. Gesch. I[1], S. 32 f.): „Er hatte sich in dem Studium des alten kaiserlichen Rechtes, das in den Klöstern nicht verabsäumt wurde, mit der Idee des eigentümlichen Berufes der höchsten Gewalt durchdrungen und ein lebendiges Bewußtsein von Recht und Gerechtigkeit, ihrer Verbindung mit der Macht, und von der Pflicht des Königtums, das Recht zu handhaben, in sich ausgebildet."

[74]) Vgl. Band II, S. 503.

[75]) Gesta Ludovici a. a. O., z. B. S. 66, 71, 75, 77, 84, 88, 93, 95, 106, 108, 131, 140 u. a.

[76]) Ebenda c. XVII, S. 66.

[77]) Abt Marquard von Fulda (1150-1165), s. oben S. 294.

König mit diplomatischen Missionen bei der Kurie betraut. In diesem Zusammenhang macht er seinem Haß gegen den deutschen Kaiser Luft, der die Kehrseite seiner nationalen Bestrebungen war; er sagt von Heinrich V. geradezu, daß er „aller Menschlichkeit bar war[78])". Mit solchen antideutschen Äußerungen stand er freilich nicht allein da; wir erinnern uns an Abt Wibert von Nogent, der etliche Jahrzehnte zuvor, gelegentlich seiner Darstellung des ersten Kreuzzuges, oder, um den Titel zu nennen, der „Taten Gottes durch die Franken", dem anwachsenden französischen Nationalstolz in ähnlicher Weise Ausdruck gab[79]). Suger erklärt gleichfalls ausdrücklich, daß es ihm „nur um die Taten der Franken" zu tun sei, und bricht mit dieser Erklärung den Gang der Erzählung ab, wo er in die allgemeine Zeitgeschichte sich auszubreiten neigte[80]). Aber er, der seinen Ruhm nicht zuletzt als Wegbereiter der nationalen Einheit Frankreichs hat, besaß nun auch ein Bewußtsein von dieser seiner staatsmännischen Leistung, und das kommt in einem der späteren Kapitel (27) seines Königsbuches in charakteristischer Weise zum Ausdruck.

Das Kapitel handelt von dem „Sieg", den Ludwig, wie Suger es darstellt, im Jahre 1124 über den deutschen Kaiser davontrug, obwohl es zu keinem Kriege gekommen war, sondern nur die Gefahr einer deutschen Invasion bestand. Damals erwies sich das französische Nationalbewußtsein als eine politische Macht, und diesen Erfolg, der vornehmlich Sugers versöhnlicher Innenpolitik zu danken war, schreibt er zwar nicht sich selber, wohl aber ausdrücklich und unbedingt dem hl. Dionysius zu, dem er diente und dessen magische Kraft, die aufsässigen Magnaten unter dem Banner der Nation zusammenzuscharen, er bei diesem Anlaß ins Spiel setzte. Es sind eindrucksvolle Szenen, die er in episch-objektiver Weise vor Augen führt. König Ludwig hatte erfahren, daß Kaiser Heinrich, nachdem durch das Wormser Konkordat (1022) nun auch in Deutschland der seit einem halben Jahrhundert währende Investiturstreit durch ein Kompromiß mit dem Papst (Kalixt II.) beigelegt worden war, einen Angriff auf Frankreich vorbereitete. Und wie verhielt er sich in dieser gefährlichen Lage? Nur mit ein paar Worten hören wir, daß er „kühn entschlossen die Nobilität zum Kriegsrat und Heeresaufgebot zusammenrief", dann heißt es weiter:

„Da er von dem hl. Dionysius aus zahlreichen Berichten und aus eigener Erfahrung wußte, daß er der besondere, nächst Gott vorzüglichste Schutz- und Schirmherr des

[78]) Gesta c. IX, S. 31 und c. X, S. 40 f. Henricus Imperator, vir affectus paterni et totius humanitatis expers. Ähnlich von den deutschen Fürsten: magis ad terrendum quam ad ratiocinandum missi videbantur, ebd. S. 34. In demselben Sinne bezeichnet er aber auch einen aufrührerischen französischen Grafen als einen Unmenschen: homo non homo, quia non rationalis sed pecoralis, etc., c. XIX, S. 80.

[79]) Vgl. oben S. 114 [80]) Gesta Ludovici etc. c. 9 a. a. O. S. 41.

Reiches war, eilte er zu ihm und drängt von ganzem Herzen mit Bitten und Gaben auf ihn ein, daß er wie gewohnt das Reich verteidigen, ihn selber erhalten und den Feinden Widerstand leisten möge."

Suger war damals schon seit zwei Jahren Abt des Klosters, das sich rühmen durfte, die Gebeine des Dionysius zu beherbergen, der nach dem Bericht der Apostelgeschichte von Paulus in Athen zum Christentum bekehrt worden war. Indem er diese Reliquien mit der Person des Heiligen identifiziert, fährt Suger in der Erzählung fort:

„Da das Privileg besteht, daß der wunderbare selige Verteidiger, wenn ein anderes Reich das der Franken anzugreifen wagte, selber mitsamt seinen Gefährten auf seinem Altar, gleichsam um die Verteidigung auszuüben, ausgelegt wird, so geschieht das in Gegenwart des Königs ebenso ruhmvoll wie voller Frömmigkeit."

Und nun der große Akt:

„Der König aber nimmt von dem Altar das Banner, das zu der Grafschaft Vexin gehört, durch die er ein Vasall der Kirche ist, weihevoll gleichsam von seinem Herrn in Empfang, entfaltet es vorsorglich ein wenig zum Schutz gegen die Feinde und fordert machtvoll ganz Frankreich auf, sich dahinter zusammenzuscharen."

Suger erwähnt nicht, daß er, der als Abt die Stelle des Heiligen vertrat, selber es war, aus dessen Hand, wie urkundlich bezeugt ist[81]), der König „in Gegenwart der Optimaten" das Banner empfing, das als die Oriflamme berühmt und zum Sinnbild der nationalen Einheit Frankreichs wurde. Er erwähnt auch nicht, daß König Ludwig ihn bei dieser Gelegenheit vor dem versammelten Kapitel sowie in der zugehörigen Urkunde förmlich als seinen „treuen Freund und Ratgeber" bezeichnet hat. Aber während er solchermaßen seine Person hinter der religiösen Handlung zurücktreten läßt, identifiziert er sich, wie die Erzählung weitergeht, stolz mit den zum Abwehrkampf bereiten Heerscharen. In der ersten Person Pluralis fortfahrend, schildert er zwei Seiten lang die in Reims „von allen Seiten zusammenkommende Menge von Rittern und Fußvolk", die so groß war, daß sie „wie Heuschrecken die Erdoberfläche nicht nur entlang des Flußlaufes, sondern die Berge und die Ebene zu bedecken schienen". Als gehörte er selber mit zu den Heerführern, gibt er die Größe der Aufgebote aus den verschiedenen Landesteilen an, darunter das des Grafen Thibaut von Blois, der „auf den Ruf Franziens" (ex adjuratione Franciae) gekommen war, obwohl er, ein Neffe des englischen Königs, mit König Ludwig wegen der Normandie in Fehde lag, und nicht zuletzt „das zahlreiche, der Krone ergebene Heer des seligen Dionysius", dem der König seine eigene Person anzuvertrauen beschloß. Die martialischen Töne steigern sich zu chauvinistischen. Suger berichtet von einem Kriegsrat, in dem zwei Parteien miteinander wetteiferten: die einen wollten den Präventivkrieg in das Land der „Teutonen" vorantragen, das „nach dem

[81]) Vgl. A. Lecoy in seinen Bemerkungen zu der Stelle, a. a. O. S. 442 ff.

Königsrecht der Franken ihnen, die es oft unterjocht haben, botmäßig sein" sollte; die andern rieten, die Invasion des Feindes abzuwarten, um ihn dann um so sicherer „niederzumetzeln, unbarmherzig wie gegen Sarazenen, und die Körper der Barbaren unbeerdigt den Wölfen und Raben zu ewiger Schmach auszusetzen", eine Grausamkeit, die, wie Suger hinzufügt, „durch die Verteidigung des eigenen Landes gerechtfertigt" wäre.

Zum Schluß noch einmal eine Szene in St. Denis. In der Freude des Sieges (der darin bestand, daß der deutsche Kaiser angesichts der französischen Mobilmachung die geplante Invasion aufgab), begab sich König Ludwig zu dem Schutzheiligen Frankreichs, um ihm seine Dankbarkeit durch Schenkungen an das Kloster und Privilegien zu erweisen. Suger berichtet jetzt, daß die silbernen Schreine mit den Reliquien der Heiligen während der ganzen Zwischenzeit auf dem Hauptaltar ausgestellt geblieben waren und daß er einen ständigen, Tag und Nacht ununterbrochenen Gottesdienst für sie eingerichtet hatte, wozu „die vielen Gebete der herbeiströmenden frommen Volksmenge und der Klosterfrauen für das Heil des Heeres" kamen; aber der Höhepunkt ist, daß „der König selber seine Schutzherren auf seinem Nacken unter einer Flut von Tränen pietätvoll zu ihrer Ruhestätte zurücktrug".

Dann noch ein besonderes Zeichen der religiösen Magie: der deutsche Kaiser starb im folgenden Jahre; Sugers Kommentar dazu lautet:

„So bewahrheitet sich die Sentenz der Alten, daß kein Widersacher des Königreiches oder der Kirche, sei er vornehm oder nicht, um dessentwillen die Körper der Heiligen emporgeholt würden, sein Leben noch länger als ein Jahr fristen würde."

Schließlich zum Ausklang mit dieser Bekundung primitiven Glaubens zusammen noch einmal die des Patriotismus im vollen Sinne der gloire:

„Nichts Glänzenderes hat Frankreich in unseren Tagen vollbracht — von weit zurückliegenden Zeiten abgesehen — und nichts hat den Ruhm seiner Macht, wo alle seine Glieder kraftvoll vereint waren, ruhmvoller in aller Welt verbreitet . . .[82])."

So enthüllt sich hier, wo Suger sich als jungen Abt mit seinem König zusammen im Glanz der ersten großen Erfolge seiner Staatskunst vor Augen hat, aber in der Darstellung seine eigene Person geflissentlich zurücktreten läßt, vor unsern Augen seine Persönlichkeit nur um so deutlicher. Jedoch nicht ganz, sondern nur von einer Seite her, der andere gegenüberstanden, wie das auch schon in dieser seiner Erstlingsschrift sicht-

[82]) Mit Bezug auf den gleichzeitigen Rückzug des deutschen Kaisers und des englischen Königs Heinrich I. aus der Normandie, Gesta Ludovici etc. c. XVII a. a. O. S. 121: Quo facto nostrorum modernitate, nec multorum temporum antiquitate, nihil clarius Francia fecit, aut potentiae suae gloriam, viribus membrorum suorum adunatis, gloriosius propalavit, quam cum uno eodemque termino de imperatore romano et rege anglico, licet absens, triumphavit.

bar wird. Denn vor dem nationalistischen Kapitel, das wir heraushoben, findet sich in derselben ein echtes Stück Autobiographie, in dem er seine Erwählung zum Abt von St. Denis behandelt, und dabei kommt anderes und Tieferes zum Vorschein.

Auf die literarische Form hin angesehen, ist dieses Stück eine bloße Digression, die von dem Autor auch als solche gekennzeichnet ist[83]). Sie ergab sich ihm beim Bericht über die diplomatischen Missionen bei der römischen Kurie, die zu einem politischen Erfolge führten, von dem er selber nicht spricht: es gelang ihm, freundschaftliche Beziehungen zur Kurie herzustellen, nachdem der lange Streit erst kurz vor dem Tode des vorigen Königs durch ein Konkordat beendigt worden war (1106). Von seinen wiederholten Romfahrten gewann eine zufällig eine besondere Bedeutung für ihn: zu der Zeit, als er am Hofe von Papst Kalixt II. mit Verhandlungen beschäftigt war, starb Abt Adam von St. Denis und der Konvent wählte ihn, den Abwesenden, zu dessen Nachfolger (1119). Chronikartig verzeichnet, gab diese Begebenheit ihm einen Anlaß, in der historischen Darstellung einzuhalten und auf die ihn persönlich betreffende Wendung der Dinge in einer längeren Abschweifung einzugehen.

Dieser autobiographische Einschub beginnt novellenhaft. Auf der Heimreise hatte er in einer italienischen Stadt mit seinen Begleitern in einer Pilgrimherberge übernachtet und sich nach der Frühmette, der Matutin, schon in Reisekleidern, noch einmal hingelegt, um die Morgendämmerung abzuwarten. Da hatte er, halbwach, ein Traumgesicht, das er schildert:

„Mir schien, ich sähe mich auf hoher See in einem winzigen Boot allein und ohne Ruder hin- und hertreiben, dem unaufhörlichen gefährlichen Anprall der bald steigenden bald sinkenden Wogen ausgesetzt. Von schrecklicher Furcht vor dem Schiffbruch erfüllt, schrie ich laut, um zu Gottes Ohren zu dringen: als plötzlich dank göttlicher Gnade ein linder sanfter Wind wie bei heiterem Himmel sich erhebt, das schon bedenklich schwankende Heck des armseligen Schiffleins in die rechte Richtung bringt und es über Erwarten schnell in den ruhigen Hafen lenkt."

Es war ein Wahrtraum. Noch am selben Morgen, kaum daß sie sich wieder auf den Weg gemacht hatten, er mit der Deutung des Gesichts beschäftigt, voller Unruhe über das dadurch „angekündigte große Unglück", kam ihnen ein Bote aus St. Denis entgegen, der die Nachricht von dem dort Geschehenen brachte. Die Freude darüber war aber nicht rein, und das nicht nur wegen der Trauer um den Tod des Abtes, seines „geistlichen Vaters und Ernährers". Denn es wurde nun auch klar, was das Gesicht von dem winzigen Boot auf hoher See bedeutete: Sugers Wahl war

---

83) Ebenda c. XXVI—XXVII, S. 109-115, am Ende die Überleitung: Ut autem ad propositum recolendae regis historiae revertamur . . .

ohne Befragung des Königs erfolgt, und der hatte in seinem Zorn über diese Mißachtung die Abgesandten, die ihn um seine Zustimmung bitten sollten — es waren „die besten und frommsten von den Brüdern und die vornehmsten Ritter" — kurzerhand ins Gefängnis werfen lassen. Indes kam alsbald, „wider alles Erwarten", eine Nachricht aus St. Denis, daß der König „mit dem Konvent Frieden gemacht, die Gefangenen freigegeben und die Wahl bestätigt" habe. Für Suger war diese unverhoffte Erfüllung des Angst- und Wunschtraumes ein Beweis mehr dafür, daß seine Wahl Gottes Wille war. So setzte er den Heimweg eilends fort.

Es folgt der feierliche Empfang in seiner „Mutter Kirche", wo sich außer mehreren Bischöfen und dem beteiligten Erzbischof der König selber eingefunden hatte, um ihn „erst mit strenger, dann mit heiterer Miene zu beglückwünschen" und den Zeremonien beizuwohnen, die sofort vonstatten gingen: gleich am folgenden Tage seine Ordination zum Priester und am Tage darauf, einem Ostersonntag, die Konsekration als Abt. Zu dem kurzen Bericht, der gleichfalls schnell vorwärtsgeht, fügt Suger von sich aus nur einen zusammenfassenden Satz hinzu, wobei er, dem hohen Ton entsprechend, von der ersten zur dritten Person überwechselt:

„So geschah es durch den allmächtigen Gott, und so wie Er, der ‚den Armen aus dem Kot erhöht, daß er ihn setze neben die Fürsten' (Ps. 113, 7), ihn aus der größten Niedrigkeit zur höchsten Höhe emporhob, gleichermaßen hat seine ebenso liebevolle wie mächtige Hand ihn um so demütiger und in allen Dingen gottergebener gemacht, soweit die menschliche Gebrechlichkeit das zuläßt."

Er verwendet den demutsvollen Psalmvers, den man bei dieser Gelegenheit zu verwenden pflegte[84]), aber an den formelhaften Ausdruck schließt sich der eigene, der uns wie ein Selbstbekenntnis anmutet: daß in ihm mit der Höhe des Amtes die Ergebenheit in Gottes Willen wuchs. Daß dies ein echtes Bekenntnis ist, zeigt der darauf folgende Satz: in diesem gibt er schlicht sachlich die Aufgaben an, vor die er sich als Abt von St. Denis gestellt fand oder, wie er es ausdrückt, von denen Gott selber wollte, daß sie von dem Abt erfüllt würden. Als solche führt er auf:

„die alten Landgüter der Kirche wiederzuerlangen und neue hinzuzuerwerben, die Vergrößerung der Kirche nach allen Seiten hin, die Wiederherstellung der Baulichkeiten und die Errichtung von neuen",

dazu aber als „das Wichtigste und Gottgefälligste oder vielmehr das größte Vorrecht, das Er uns in seinem Erbarmen gewährt hat", die Re-

---

84) So sprach z. B. Bernward von Hildesheim in seinem „Testament" über seine Erhebung auf den Bischofsthron und Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen über die Erhebung der undankbaren Reichsbischöfe durch den deutschen König, vgl. oben S. 309 und Studien III, S. 258, Anm. 139. Suger gebraucht die Formel noch an zwei weiteren Stellen, s. u. Anm. 113 und 176. Sie begegnet uns auch späterhin: bei Abt Hermann von Scheda, s. u. Abschnitt IV. Kap. II, 2.

form des Klosters; oder mit Sugers eigener Beschreibung der Aufgabe:

„daß dort die heilige Ordnung der hl. Kirche zur Ehre der Heiligen oder vielmehr Seiner eigenen Ehre völlig erneuert und die hl. Mönchsregel, die der Weg ist, zum Genusse Gottes zu gelangen, ohne Ärgernis oder Beunruhigung der Brüder, obwohl sie außer Brauch gekommen ist, auf friedliche Weise wieder hergestellt würde".

Die erste von diesen beiden Aufgaben hat er späterhin in einer selbständigen Schrift behandelt, auf die wir noch eingehen werden. Über die andere Aufgabe, die er hier als die allerwichtigste bezeichnet, haben wir keinen solchen Bericht von ihm, aber es existiert ein an ihn gerichteter Brief von Bernhard von Clairvaux aus dem Jahre 1127, fünf Jahre nach seiner Abtwahl, in dem dieser gewaltige Reformator ihn zu der Durchführung der Klosterreform in St. Denis beglückwünschte[85]), und dieses historische Dokument läßt uns in die hintergründigen Motive blicken, die hier wirksam waren. In hochrhetorischer, für unser Empfinden schwülstiger Sprache drückt der damals noch keine 40 Jahre alte geistige Führer der Zisterzienser, der durch seine Ordenstätigkeit bereits einen über ganz Frankreich ausgebreiteten Zensor-artigen Einfluß besaß, aber noch nicht wie Suger am Königshof Fuß gefaßt hatte, dem zehn Jahre älteren staatsmännischen Prälaten sein freudiges Erstaunen über seine „Bekehrung" aus:

„eine so große und so plötzliche Veränderung . . . ein Glück, das man ‚auf allen Dächern verkünden' sollte (Matt. 10, 27) . . . etwas, was ich von dir nicht zu hoffen wagte: daß du sozusagen durch einen plötzlichen Sprung dank der unermeßlichen Gnade Gottes den Gipfel der Tugend erreichen, auf die Höhe der Verdienste gelangen würdest".

Mit allem Nachdruck betont er, daß das Aufsehen machende Ereignis nicht die Reformierung des vornehmen Klosters durch Abt Suger, sondern dessen eigene „Besserung" wäre, die die der Kongregation nach sich zog.

„Gegen deine Irrungen, nicht die der Deinen, richteten sich die eifervollen Angriffe der Heiligen, deine Exzesse, nicht die der andern, erweckten ihren Zorn, auf deine Person allein bezog sich das Geflüster und Geraune . . . Was mich bewegte, war einzig und allein die Art, wie du dich aufführtest, das Gepränge, mit dem du einhergingest, dein stolzes, anmaßendes Auftreten . . ."

Die Klosterreform als solche beschreibt der Eiferer nur mit allgemeinen Redewendungen, wie er denn auch ausdrücklich erklärt, daß er von den skandalösen Verhältnissen, die vordem in St. Denis herrschten, nur durch Hörensagen wisse:

„daß das Kloster oft von Ritterscharen angefüllt war, Geschäfte des Hofes sich dort drängten, Streitgelärm erdröhnte und sogar zuweilen Frauen der Zugang offen stand. Wie könnten in dieser Synagoge des Teufels, in dieser Werkstätte Vulkans Gedanken an Himmlisches, Göttliches, Geistliches gehegt werden?"

---

85) S. Bernhard, ep. 78, MPL 182, col. 191-199.

Dagegen jetzt Gottesdienst, Enthaltsamkeit, fromme Lesungen, Psalmengesang, „Ruhe, die zur Beschauung des Himmlischen treibt". Jedoch blieb noch ein heikler Punkt zurück, von dem Bernhard bei seiner Schilderung der üblen Verhältnisse ausging:

„Cäsar wurde immer ohne Zaudern und Trug gegeben was ihm gebührt, aber Gott wurde nicht so treu erstattet, was Gottes ist."

Obwohl wiederum eine geläufige Redewendung[86]), hatte diese Rüge doch aktuelle Bedeutung. Der Kritiker wollte damit einen Freund von Suger treffen, einen ungenannten Geistlichen, von dem er sagt: „Er zieht den Hof der Kirche vor, den Tisch des Königs dem Altar Christi." Die Anklage zielte auf keinen Geringeren als den damaligen Kanzler von Frankreich, Etienne de Garlande, der aus einem Adelsgeschlecht stammte, das seit Jahren schon die leitende Rolle am Königshof spielte, und der eine so große Machtstellung gewonnen hatte, daß von ihm gesagt wurde, er und nicht der König regiere das Reich[87]). Ein Günstling König Ludwigs, hatte er, obwohl nur ein Diakon, hohe geistliche Würden in seiner Person vereinigt und mehr noch: außer dem Amt des Kanzlers hatte er auch das oberste militärische, das des Seneschalls erlangt. Bernhard von Clairvaux nahm an beiden „Ungehörigkeiten" gleichermaßen Anstoß und schob die Schuld daran nicht nur dem Manne selbst, sondern auch denen zu, die ihm — darunter Suger — zu seinem Aufstieg verholfen hätten, so daß dieser Diakon „nicht geringer als ein Bischof erscheint und im Kriegsdienst Herzögen vorgezogen wird". Am Schluß des Gratulationsbriefes bringt er diese ihn erregende Angelegenheit vor, folgendermaßen:

„Zwei neue fluchwürdige Anmaßungen sind in unserer Zeit in der Kirche aufgekommen. Die eine ist die Hoffart deiner früheren Lebensführung. Jedoch das ist gebessert, dank Gott, Ihm zum Ruhm, dir zur Krone, uns zur Freude, allen zum Vorbild.

Bei Gott steht es, daß uns auch für das andere Trost werde. Ich scheue mich, diese hassenswerte Neuerung vorzubringen, und fürchte doch, über sie hinwegzugehn. Davon zu sprechen, dazu treibt mich der Schmerz, aber Furcht hemmt mich, die Furcht, jemanden zu kränken. Jedoch ist es besser, Ärgernis zu erregen, als die Wahrheit zu verschweigen."

Der, den er zu kränken fürchtete, war Suger selbst, der zu den Freunden des Kanzlers zählte. Die „Wahrheit", die nicht vertuscht werden sollte, war, daß dieser Geistliche „Gott und zugleich dem Teufel diente... Wen wundert es nicht, daß ein und dieselbe Person im Waffengewand

---

86) Vgl. z. B. die positive Wendung dieses evangelischen Spruchs zum Lobe Bischof Bernwards bei Thangmar, vita Bernwardi, c. 7 und 41.

87) Über die Stellung des Kanzlers und seiner Familie vgl. Luchaire a. a. O. Einl. S. XLIII—LII, ihm folgend Cartellieri a. a. O. S. 20 ff., 26, 38. Dort das Zitat aus einer Chronik: Stephanus . . . cuius consilio tota Francia regebatur . . .; und aus einem Trostbrief des Erzbischofs von Tours an Stephanus nach dessen Sturz: primus inter aulicus residere solebas. Totum Francorum regnum oro tuo libitu disponebas . . .

das Kriegsvolk anführt und mit der Stola bekleidet das Evangelium verkündet?" Der heilige Zorn war schwerlich ganz selbstlos; durch den allzu mächtigen Weltgeistlichen war ihm, dem Führer der Reformbewegung, der Weg zum Königshof versperrt. Aber in dem Brief an Suger bringt er nur überpersönliche Argumente vor, die freilich charakteristisch genug sind: Nicht nur, daß durch die große Stellung des Diakons die hierarchische Ordnung gestört ist, sondern:

„Diese blinde Ambition bringt alle Ordnungen in Verwirrung. Ich frage, was ist das für eine Monstrosität, ein Kleriker und ein Ritter zugleich sein zu wollen und keines von beiden zu sein!"

Der allmächtige Kanzler wurde noch im selben Jahr gestürzt, und alsbald (1128) begann Abt Bernhard in nähere Beziehungen zum französischen Königshof zu treten. Man hat vermutet, daß Suger bei beiden Wendungen seine Hand im Spiele hatte[88]). Sicher scheint zu sein, daß er dem erbitterten Kampf, den der Gestürzte nunmehr gegen seinen Lehnsherrn und König führte, zusah, ohne einzugreifen, und daß es dann auch nicht seiner Vermittlung zu danken war, als König Ludwig schließlich den aufrührerischen, aber unterlegenen Vasall wieder zu Gnaden annahm und ihm das Kanzleramt zurückgab. Anderseits hatte, wenn wir recht berichtet sind, jener politische Gratulationsbrief des heiligen Eiferers zu Sugers „Bekehrung" die gewünschte Folge für ihr Verhältnis zueinander.

„Suger und St. Bernhard einigten sich. In der Erkenntnis, wieviel sie beide — der eine der Rat der Krone und die größte politische Macht in Frankreich, der andere der Mentor des hl. Stuhles, die größte geistige Macht in Europa — als Feinde einander schaden konnten, beschlossen sie, Freunde zu sein . . . Jedenfalls vermieden sie von nun an sorgfältig jede Einmischung in die Interessenkreise des andern[89])."

Dem mag so sein. Aber für uns bleibt die Frage zurück, ob über die politischen Opportunitätsrücksichten hinaus eine innere Annäherung zwischen den beiden ungleichen Geistern erfolgt war. Und darüber geben Sugers Selbstzeugnisse einigen Aufschluß, während sie selber durch jenen Zwischenfall beleuchtet werden. Denn wenn jener denkwürdige Brief des Reformators auf Suger einen so starken Eindruck gemacht hat, wie das augenscheinlich der Fall war, so hatte er ihn gewiß noch im Sinne, als er zehn Jahre später mit seiner Schrift über die Taten des Königs, seinem literarischen Erstlingswerk, hervortrat und dabei die Gelegenheit ergriff, auch von sich selber in aller Öffentlichkeit zu sprechen. Bedenkt man das, so erscheinen die autobiographischen Partien, die wir heraus-

---

[88]) So Panofsky a. a. O. S. 10. — Nach Luchaire war Stephans Sturz vornehmlich ein Werk der Königin Adelaide, die aber späterhin, als es trotz der Rebellion des Gestürzten nach jahrelangem Kampf zur Versöhnung kam, die Rolle der Vermittlerin spielte, vgl. Cartellieri a. a. O. S. 22.

[89]) Panofsky a. a. O. S. 11.

hoben, in eigenem Licht. Das, was Suger von seiner Beteiligung an den Kriegstaten des Königs erzählt, wirkt wie ein Protest gegen die Anklage, daß einer, der sich als Kleriker und als Ritter zugleich hervortäte, die heilige Ordnung der Dinge zerstöre. Doch dies war ein heikler Punkt, an dem die Ansichten im Fluß waren. Suger spricht auch in seinen späteren Schriften ein und das andere Mal von der militärischen Macht, die er in der ersten Zeit seiner Prälatur hatte einsetzen müssen, um eins der bedeutendsten Lehen der Abtei von der „Unterdrückung" durch den benachbarten Feudalherrn zu befreien, und da fand er sich das eine Mal — in einer feierlichen Stiftungsurkunde (um 1140) — veranlaßt, hinzuzufügen, daß dies „sein Gewissen bedrücke[90])", während er das andere Mal, im Zusammenhang seines Tatenberichts (um 1145), das Faktum einfach konstatiert und sogar sein Bewußtsein der Gottgefälligkeit seines ganzen Vorgehens dabei ausspricht[91]). In der Tat hatte er auch späterhin bei all der Friedensliebe und Vermittlungskunst, die ihn auszeichnete, seinen Kriegsmut nicht verleugnet. Als nach dem Tode Ludwigs VI. eine Palastrevolution ausbrach, in deren Verfolg der damalige Seneschall, ein Vetter des jungen Königs, das Feld räumen mußte, trat er, wie uns berichtet wird, „förmlich an dessen Stelle. Gleich, als ob er Ersatz bieten wollte für den abwesenden Seneschall, rückte er mit dem König ins Feld und entfaltete kriegerische Eigenschaften[92])". — Anderseits kennt man von Bernhard von Clairvaux den Ausspruch, der aus dessen späterer Zeit, der Zeit der Kreuzzugspredigt, stammt, wo er sich selber als „eine Chimäre seines Jahrhunderts, nicht Geistlicher, nicht Laie" bezeichnete. Und über Suger schrieb er in dieser Zeit in einem an den Papst — den Zisterzienser-Papst Eugen III. (1145—1153), seinen eigenen Zögling — gerichteten Empfehlungsbrief:

„Ich kenne ihn und weiß, daß sein Verhalten in den zeitlichen Dingen zuverlässig und klug, in den geistlichen voller Hingebung und demütig, in beiden (was sehr schwer ist) untadelig ist. Bei Cäsar ist er wie einer vom römischen Hof, bei Gott wie einer vom Himmelshof . . .[93])."

Ein merkwürdig tolerantes Urteil des religiösen Zensors! Aber eindeutig ist der Gegensatz zwischen den beiden Männern an dem andern Punkt,

[90]) Ordinatio, bei A. Lecoy a. a. O. S. 350: De propositura Vilcassini . . . quam in novitate praelationis nostrae, Dei auxilio, multo sumptu, valida et (quod etiam conscientiam meam gravat) militari manu, ab oppressione advocatorum et aliorum malefactorum excussimus . . . — Vgl. Panofskys Bemerkung dazu (a. a. O. S. 8 und 153), die aber durch die in der nächsten Anmerkung angeführte Äußerung Sugers zurechtzustellen ist.

[91]) De rebus gestis etc. c. IV a. a. O. S. 162: Nos autem . . . advocatorum etiam pravorum importunam refellendo infestationem, pro quo multa in novitate nostra militiae usibus expendimus, illuc usque Deo annuente perduximus ut . . .

[92]) Vgl. Cartellieri a. a. O. S. 36.

[93]) Bernhard an Papst Eugen, abgedruckt bei Lecoy a. a. O. S. 419.

wo die entscheidende Wendung in Sugers Leben in Frage steht: während Bernhard in jenem merkwürdigen Gratulationsbrief davon in hohen Tönen als einer Art Bekehrung redete, die, ein Gotteswunder, die Reform des Klosters zur Folge hatte, ist in Sugers Selbstzeugnis nichts von einer solchen inneren Umkehr angedeutet; er sah vielmehr die Reform als den Willen Gottes an, den zu erfüllen ihm als Abt oblag, und daß er diese Aufgabe auf sich nahm, ergab sich für ihn aus seiner Wahl zum Abt, von der er überzeugt war, daß sie von Gott in seiner Gnade vorherbestimmt war. Wir kennen die Kraft dieses Glaubens an die göttliche Gnadenwahl von Bischof Bernwards Selbstzeugnis her. In eben diesem Sinne dürfte das Bekenntnis Sugers zu verstehen sein, wonach ihm mit dem priesterlichen Amt eine Steigerung der christlichen „Tugenden" der Demut und der Gottergebenheit (devotio) zuwuchs. Diese charakteristische Auffassung des eigenen Selbst tritt noch besonders klar am Schluß des autobiographischen Abschnitts hervor, den er in Erinnerung an jenes Ereignis in das zeitgeschichtliche Werk eingefügt hat. Im Rückblick auf seine Wahl zum Abt wendet er dort, nachdem er die zwiefache, administrative und reformatorische Aufgabe, vor die er sich dadurch gestellt sah, dargelegt hat, den Blick sogleich auf die glücklichen Folgen der in aller Ruhe, wie er betont, ohne Anwendung von Gewalt gelungenen Reform des Klosters, und was er da vorbringt, das paßt nun gar nicht zu dem Bilde des Bekehrten, der in der „stillen Betrachtung der himmlischen Dinge" sein Genüge fände. Aber es erinnert wieder an Gedanken, die uns in Bischof Bernwards Stiftungsurkunde entgegentraten.

„Auf die Erfüllung des Willens Gottes ist ein solcher Zufluß von Privilegien, gutem Ruf und irdischem Reichtum gefolgt, daß uns eine Erkenntnis davon zuteil ward, daß Er uns zur Aufrichtung unseres Kleinmutes auch schon im gegenwärtigen Zustand in gewisser Weise mit zeitlichem Lohne belohnt. Denn Päpste, Könige und Fürsten finden Gefallen daran, unsere Kirche zu ihrem Gedeihen zu beglückwünschen, und der Zustrom von kostbaren Edelsteinen, Gold und Silber, Ornaten und anderem Kirchenschmuck ist so überreich, daß wir mit Recht sagen können: ‚Es kam mir alles Gute mit ihr.'[94])."

Hier äußert sich die Freude an Pracht und Glanz, die Bernhard von Clairvaux ihm als seine einstige, durch den „plötzlichen Sprung" zum Tugendgipfel überwundene Hoffart vorhielt, auch noch nach diesem angeblichen Sprung so unbefangen und offenherzig, daß man zweifeln darf, ob die Abkehr von der eitlen Weltlichkeit es war, was aus dem Hofgeistlichen den Reformator von St. Denis gemacht hat. Der alttestamentarische Spruch von der Fülle des Glücks, die der Erfüllung von Gottes Willen auf dem Fuße folgt, verstärkt diesen Zweifel. Der Spruch erinnert

[94]) Gesta Ludovici c. 26 a. a. O. S. 113, mit Bezug auf Weisheit Sal. 7, 11, wo es weiter heißt: „und unzählige Reichtümer in ihrer (der Weisheit) Hand."

uns wieder an Bischof Bernwards biblische Vorbilder, zugleich aber auch an Erzbischof Adalbert, der, die majestätische Erscheinung Jahves im Sinne, die festlichen Gottesdienste in seiner Metropole einrichtete, die ein Beispiel von mittelalterlich-katholischer Prachtentfaltung gaben[95]).

Von dem „ästhetischen" Zuge der kirchlichen Religiosität, von dem wir hier einen Vorgeschmack bekommen, werden wir aus Sugers Bericht über die von ihm vollbrachte Neugestaltung der Abteikirche von St. Denis einen vollen Eindruck gewinnen. Hier zunächst, wo dieser Zug sich uns von der asketischen Strenge Bernhards von Clairvaux abhebt, kommt es darauf an, zu sehen, daß ihm nach Sugers eigenem Zeugnis das reformatorische Ethos die Waage hielt. Der autobiographische Exkurs, zu dem er sich beim Bericht von seiner Erhebung zum Abt veranlaßt sah, schließt mit einem Mahnwort an seine Nachfolger, und wozu ermahnt er sie? Nicht, wie wir das aus den Tatenberichten kennen, zur Mehrung der Klostergüter und Kirchenschätze, sondern dazu, daß sie „die heilige Religion nicht lau werden lassen"; mit der „Religion" aber meint er dabei mehr und anderes als die mit diesem Worte meist bezeichnete Einhaltung der mönchischen Ordensregel; das zeigen die Prädikate, durch die er dieses mehrdeutige Wort näher bestimmt: sie „versöhnt sowohl die Menschen wie Gott, konsolidiert das Brüchige, stellt Verlorenes wieder her und sättigt die Armen; denn", so schließt er im Sinne des Apostels (Römer 8,28), „so wie denen, die Gott fürchten, nichts mangelt, so geht denen, die ihn nicht fürchten, und seien es Könige, alles verloren."

Kurz und bündig, wie dieses Stück Autobiographie ist, sagt es doch bemerkenswert viel aus. Denn noch ein anderes, für seine religiöse Haltung wesentliches Lebensverhältnis berührt Suger hier zum Schluß: seine Beziehungen zur römischen Kurie. Er berichtet, daß er gleich in dem näch-

---

[95]) Vgl. oben S. 188.

Bei Bernward mochte man an so etwas wie eine Bekehrung denken, da er sein Verlangen nach dem großen, Gott genugtuenden Werk damit motivierte, daß er, „vor dem Übermaß seiner Sünden erschauernd", nach der göttlichen Gnade begehrte (11, 9 ff.). Indes fällt von Suger aus auf dieses Bekenntnis Licht zurück. In dessen Schriften findet sich eine konkrete Angabe über Jugendsünden, auf die hin man bei ihm an so etwas wie eine Bekehrung denken könnte, soviel ich sehe, nur einmal in seinem „Testament" (s. u. Anm. 106), wo er unter andern frommen Stiftungen die Verfügung trifft, daß in der (nahe von St. Denis gelegenen) Priorie de l'Estrée eine Mönchsgruppe installiert werden sollte „sowohl zur Lobpreisung der Heiligen Gottes als auch für die vielen Vergehen (offensa), die ich während meines dauernden Aufenthaltes dort, ein Jüngling an Jahren und Sitten (aetate et moribus), begangen habe", Oeuvres, Chartae VII, Lecoy a. a. O. S. 339. Er muß damals sehr jung gewesen sein, da der Aufenthalt vor die Zeit seines Studiums in Burgund (1104-1106) angesetzt werden muß. Aber seinen Tatenbericht (s. u. S. 385) schließt er mit der Bitte um Fürbitte, da pro enormitate scelerum meorum tam sera quam rara satisfacere poenitentia non sufficit. Jenes Sündenbekenntnis dürfte also nicht so persönlich bekenntnishaft zu nehmen sein, wie es scheint.

sten Jahr, „um nicht der Undankbarkeit beschuldigt zu werden", nach Rom zu einem Besuch des Papstes aufbrach und dort, „von der ganzen Kurie ehrenvoll aufgenommen, sechs Monate lang verblieb." Bei dieser Gelegenheit faßt er zusammen, was er „der heiligen römischen Kirche" zu danken hatte:

„Sie hatte mich schon vor meiner Promotion sowohl in Rom wie anderwärts auf vielen verschiedenen Konzilien gütig aufgenommen, ob ich nun für unsere Kirche oder für andere tätig war, hatte meine Darlegungen wohlwollend angehört und unsere Angelegenheiten mehr gefördert als ich selber[96])."

Diesmal war das Konzil, dem er beiwohnte, „das große Lateranische", wie er es bezeichnet, „von mehr als 300 Bischöfen", das zur Beilegung des Investiturstreites führen sollte (1123); des weiteren erzählt er von Wallfahrten, die ihn nach Monte Cassino, Benevent, Salerno und andern „heiligen Orten" führten. Noch von einer zweiten Romfahrt berichtet er, die er alsbald danach auf die Ehrungen hin unternahm, die ihm Papst Kalixt in Aussicht gestellt hatte. Aber unterwegs erreichte ihn die Nachricht von dessen Tode (1124), und daraufhin kehrte er um, „um der alten und neuen Habsucht der Römer aus dem Wege zu gehen". So gelassen nimmt er den notorischen Skandal hin, dessen empörte Schilderung in einer anderen halb politischen Kleriker-Autobiographie des 12. Jahrhunderts, der des Giraldus Cambrensis, einen breiten Raum einnimmt. Giraldus, der um den ihm vorenthaltenen Waliser Bischofsthron kämpfte, hat vergebens den kostspieligen Rechtsstreit bei der römischen Kurie anhängig gemacht. Suger hatte in Rom mehr Glück. Gleich das erste Anliegen, das er dem neuen Papst unterbreiten ließ, kam so wie er gewünscht hatte, zustande. Das reiche Frauenkloster zu Argenteuil, das einst zu St. Denis gehört hatte, aber bereits zu Karls des Großen Zeit sich verselbständigte, wurde der Abtei wieder unterstellt. Es war eine der Rückerwerbungen, die er in seinem Verwaltungsbericht reihenweise verbucht hat[97]). Dieser Bericht beginnt somit da, wo der autobiographische Exkurs aufhört.

Für uns hat die Angelegenheit noch ein besonderes Interesse. Die Wiederherstellung des alten, seit 300 Jahren nicht mehr beachteten Abhängigkeitsverhältnisses verdankte Suger vornehmlich dem Eifer, mit dem er, wie wir an anderer Stelle von ihm erfahren, „in seiner gelehrigen Jugendzeit die alten Besitzurkunden im Repositorium durchstöbert" hatte[98]), so daß er die nötigen (augenscheinlich nicht gefälschten) Rechts-

---

[96]) Gesta Ludovici etc., c. XXVII, a. a. O. S. 113.
[97]) Adm. c. III. a. a. O. S. 160.
[98]) Cum aetate docibili adolescentiae meae antiquas armarii possessionum revolverem cartas, ib. S. 160.

unterlagen beibringen konnte. Aber ein wesentlicher Grund seines Erfolges war auch, daß das alte Frauenkloster, wie er sich ausdrückt, „durch die erbärmliche Lebensführung der Mädchen in Verruf geraten" war[99]), so daß es dringend der Reform bedurfte. Diese Notiz ist uns wichtig, weil Heloise in diesem „verrufenen" vornehmen Kloster aufgewachsen ist und dorthin wieder mit 18 Jahren — nunmehr eine junge Mutter — etliche Zeit vor der Reform, von Abälard zurückgebracht wurde (1119), als die Lage, in der sie in Paris nach der heimlich gehaltenen Eheschließung sich befand, für ihn wie für sie unerträglich geworden war. Die Übernahme des Klosters durch Suger hatte dann zur Folge, daß dieser sie, die inzwischen dort den Schleier genommen hatte und zur Priorin erhoben worden war, mitsamt ihren Nonnen aus Argenteuil ausweisen ließ, so daß sie, wie Abälard es ausdrückt, „heimatlos in alle Winde zerstreut wurden" — eine Hartherzigkeit, die mit Sugers Charakter, wie wir ihn sonst kennen, schwer vereinbar scheint. Und auch Abälards Schatten taucht bei der Vergegenwärtigung der damaligen Situation vor uns auf. Denn er hat nach dem furchtbaren Schicksal, das ihn alsbald nach Heloisens Übersiedlung nach Argenteuil ereilt hatte, selber Zuflucht in St. Denis gesucht und gefunden, aber sich dort mißliebig gemacht durch seine Kritik an der Lebensführung der Mönche sowohl wie des Abtes, Sugers Vorgänger. Mehr noch: der kritische Denker machte die Entdeckung, und hielt mit ihr nicht zurück, daß der Heilige, dessen Namen das Kloster trug und dessen Gebeine zu bergen es sich rühmen konnte, der Apostel von Gallien, gar nicht, wie die Legende erzählte, dieselbe Person war wie jener Athener Dionysius, von dessen Bekehrung durch Paulus in der Apostelgeschichte zu lesen war. Wegen dieser Behauptung war Abälard beim König als Landesverräter angeklagt und im Kloster unter strenge Aufsicht gestellt worden, eine unwürdige Lage, der er sich durch die Flucht aus St. Denis entzog. Diese heiklen Dinge spielten gerade, als Suger zum Abt gewählt wurde. Schließlich ist unserem geschichtlichen Gedächtnis ebenso wie die Rivalität zwischen Bernhard von Clairvaux und Suger, die friedlich beigelegt wurde, die tödliche Verfolgung Abälards durch den Heiligen eingeprägt, die der Abt von St. Denis mitansah ohne einzugreifen, ähnlich wie er das beim Sturz des Kanzlers, seines früheren Freundes, getan hatte. Für all diese dunklen Geschehnisse, an denen Suger aktiv oder passiv beteiligt war und die unser menschliches Interesse auf sich ziehen, war in dem Bilde des Lebens, das sich in seinen Selbstdarstellungen vor

---

[99]) . . . monasterio puellarum miserrima conversatione infamato, und noch schärfer: earum foetida enormitate, ib. S. 161 und Gesta Ludovici, c. XXVII, ib. S. 114 f.

uns entfaltet, kein Raum. Das muß man im Auge behalten, wenn wir bei diesem Bilde verweilen, ehe wir auf Abälards „Leidensgeschichte" eingehen.

2

Alsbald nach dem Buch über die Taten seines verstorbenen Königs, in das er seine Jugenderinnerungen eingefügt hatte, begann Abt Suger mit der Abfassung einer fortlaufenden Reihe von Schriften über das, was er selber während seiner Amtsführung in St. Denis vollbracht hatte, noch zu vollbringen gedachte und schließlich auch vollbracht hat. Es sind vier verschiedene Schriften, zunächst zwei kürzere, die den praktischen Charakter von Regierungsakten tragen: sein Testament, das der 66jährige unter dem Eindruck des herannahenden Todes des Königs aufsetzte (1137), und drei bis vier Jahre später eine umfassende Stiftungsurkunde; sodann, wiederum etliche Jahre danach (um 1144 bis 1147), zwei Werke literarischer Art, von denen das eine speziell die feierliche, im Jahre 1144 erfolgte Einweihung der Abteikirche zum Gegenstand hat, während das andere der Gesamtbericht über seine nunmehr bereits mehr als zwei Jahrzehnte währende Verwaltung der Abtei ist[100]). Verschieden nach Form und Inhalt, wie das auch schon die autobiographischen Partien in seinem Erstlingswerk waren, lassen sich diese Schriften von mehreren Seiten her betrachten.

Der moderne Kunsthistoriker, der die Stücke der Reihe, die sich auf das berühmte gotische Bauwerk beziehen, zusammengestellt hat, geht an die Interpretation derselben mit einer allgemeinen Frage heran, die sich ihm von der vergleichbaren kunstgeschichtlichen Literatur her ergab:

„wie es kam, daß Suger im Gegensatz zu so vielen anderen Patronen der schönen Künste sich getrieben fühlte, Schriften über seine hervoragenden Werke zu verfassen[101])."

In der Tat pflegt man den prachtliebenden Abt des 12. Jahrhunderts als den „Ahnherrn der großen Kardinäle des 17. Jahrhunderts" anzusehen, die zu den Patronen der schönen Künste gehören[102]), von diesen späteren Mäzenen aber, seien es Kirchenfürsten oder weltliche Herrscher, Aristokraten oder Plutokraten, gilt, wie uns erklärt wird, allgemein im Unterschied zu den Männern der Tat sowohl wie den Künstlern, Dichtern und Schriftstellern, daß es „selten, ja so gut wie niemals einen von ihnen reizte, sich mit einem rückblickenden Bericht über die eigenen Intentionen und Leistungen zu befassen". Sie überließen das Geschäft der Re-

100) Genaueres über die Daten der Schriften bei Panofsky, a. a. O. S. 144 f.
101) Ebenda S. 1, cf. S. 15: the patron, who turned littérateur.
102) Ebenda S. 37.

gistrierung ihren Sekretären oder Historiographen, und prinzipiell gesprochen: die vollbrachten Werke sollten ihr Lob verkünden, nicht umgekehrt sie das Lob ihrer Werke. Damit ist der Schluß gegeben:

„Es bedurfte für die Entstehung der von Suger abgefaßten Dokumente einer besonderen Verkettung von Umständen und einer einzigartigen Mischung persönlicher Eigenschaften."

So wird uns hier das Phänomen der Individualität, dem auch wir nachgehen, auf einem Höhepunkt der mittelalterlichen Kultur als das zentrale Anliegen entgegengehalten. Aber dabei macht sich sogleich auch der problematische Charakter dieses mittelalterlichen Phänomens geltend. Denn bei näherem Zusehen findet der Kunsthistoriker, daß Suger gar nicht als ein Vorläufer der „großen Patrone der Künste" zu fassen ist, die seit der Renaissance hervortraten, als aus dem Kunstwerk die ihrer selbständigen Würde und schöpferischen Kraft bewußte Kunst geworden war. Diesen Mäzenen gegenüber gilt von Suger, daß er „nicht so sehr die Stellung eines Schirmherrn, Gönners und Förderers als vielmehr die des Führers, Leiters und Aufsehers einnahm... Weit näher verwandt ist er dem Amateur oder den hochvornehmen Baumeistern des frühen Mittelalters..."[103])

Diese Bemerkungen sind für uns von allgemeiner Bedeutung, da dadurch einer der berühmten Männer des 12. Jahrhunderts, die man als „Protohumanisten" einzureihen liebt[104]), auf den eigen mittelalterlichen Personentypus hin gekennzeichnet wird, den er verkörperte. Wir gehen in der damit angezeigten Richtung nur einen Schritt weiter, wenn wir die Vielfalt der Aspekte, die in Sugers Selbstzeugnissen sich auftun, und unter denen der künstlerische nur besonders hervorglänzt, nicht, oder wenigstens nicht letztlich, auf eine ungewöhnliche „Mischung persönlicher Eigenschaften" zurückführen möchten, unter denen seine „enorme Eitelkeit" voranstand[105]), sondern auf den beziehungsreichen Zusammenhang der verschiedenen Aufgaben, die zu dem regimentalen geistlichen, von ihm in aller Weite und Verantwortlichkeit erfaßten Amte gehörten. Damit treten dann hinter der exzeptionellen Erscheinung seiner

---

103) Panofsky, ebenda S. 35 f.

104) Vgl. insbesondere Jean Adhémar, Influences antiques dans l'art du MA (London 1939), S. 263, wo Suger neben Johannes von Salisbury gestellt wird als einer der „großen Humanisten des 12. Jahrhunderts", „qui ont, par leur action personelle, encouragé le mouvement antique". Übernommen von Curtius S. 61, Anm. 3.

So auch Panofsky a. a. O. S. 17: Fond of the classics and the chroniclers, a statesman, a soldier and a jurisconsult, an expert in all that which Leone Battista Alberti was to sum up under the heading of La Cura della Famiglia, and apparently not without interest in science, he was a proto-humanist rather than an early scholastic.

105) Ebenda S. 29.

literarischen Produktion die typischen Motive der Selbstdarstellung hervor, die wir in der kirchlichen Ortsgeschichte angelegt fanden.

Das gilt vor allem für die beiden Schriftstücke, die die Form von Urkunden haben, denen also ihre Herkunft aus dem handelnden Leben schon von außen anzusehen ist[106]). Sie enthalten — nach einer gefühlsstarken Eingangsbetrachtung, auf die wir noch zurückkommen werden — vornehmlich Anordnungen des Abtes für besondere Gottesdienste, die von nun an regelmäßig für alle künftigen Zeiten abgehalten werden sollten zum Heil für die Seele des Stifters.

In Sugers „Testament", das, obwohl ein persönliches Dokument, doch die Unterschrift von 56 Zeugen trägt, ist es sein eigenes Seelenheil, dem die Sorge gilt, in der anderen Urkunde ist es das eines der alten fränkischen Könige, die die Klosterkirche zu ihrer Grabstätte gewählt hatten: Karls des Kahlen, des Enkels Karls des Großen. An dieses Monument war für Suger eine der erbaulichsten Aktionen seines Lebens geknüpft, auf die er in seinem Tatenbericht zurückkommt: die feierliche, in aller Öffentlichkeit erfolgte Aufdeckung der höchst kostbaren Reliquien von Heiligen, die der König dicht vor seiner Grabstätte hatte anbringen lassen, um unter ihrem Schutz zu ruhen. Gelegentlich dieser beglückenden Entdeckung erneuerte er eine Stiftung des Königs, die im Laufe der Jahrhunderte in Vergessenheit geraten war, wonach der Gedenktag seines Todes jeden Monat durch Gebete und ein Festmahl der Klosterbrüder gefeiert werden sollte. In seinem Testament hatte er, als rangiere er mit den Königen, — in der Tat wurde er ja alsbald Reichsregent — eine solche Gedenkfeier, wenn auch nur eine jährliche, für sein eigenes Heil (außer der täglichen Seelenmesse) angeordnet[107]) und die dafür nötigen Mittel aus den Einkünften des Klosters bereitgestellt. An dem Gedenktage sollte auch eine „Ausstellung der Ornate, sowie der goldenen und silbernen Kultgeräte, die die göttliche Freigebigkeit während unserer Amtsführung unserer Kirche hat zukommen lassen", zur Aneiferung der Klosterbrüder sowie der künftigen Äbte veranstaltet werden[108]).

Man sieht hier, daß das „selige Andenken", um das es ihm wie ehedem Bischof Bernward zu tun war, an sich nichts mit Nachruhm zu tun hatte. Aber man kann auch sehen, wie leicht der Übergang von jenem zu diesem war. Suger rechtfertigte nämlich in dem Testament die verhältnismäßig großen Aufwendungen, die er dem Kloster für seine Person oder vielmehr Seele zumutete, mit den Verdiensten, die er sich um den Wohlstand des Konvents erworben hatte, und er tat das in einer charakteristischen Weise. Er bittet die für die Austeilung der Festgaben verantwortlichen Klosterbrüder, vor allem den Kellermeister, „flehentlich" darum, daß sie „an diesen Ausgaben kein Ärgernis nehmen" möchten, und weist sie deshalb auf die großen Aufwendungen hin, die er auf sich genommen hatte

„bei der neuen Vergrößerung des Kirchengebäudes, beim Bau eines großen Gästehauses, bei der Verbesserung des Dormitoriums und Refektoriums, bei der Vermehrung

[106]) Testamentum Sugerii (1137), bei Lecoy a. a. O. S. 333-341. — Ordinatio (um 1140) ebenda S. 349-360, abgedruckt bei Panofsky a. a. O. S. 122 ff.

[107]) In einer früheren Urkunde (v. J. 1130) hatte er bereits eine Jahresgedenkfeier für sich sowie für Ludwig VI. angeordnet, Lecoy, S. 329.

[108]) Sugerii testamentum a. a. O. S. 336.

des Kirchenschatzes und bei vielen andern kostspieligen Leistungen für die Werkstätten sowohl wie für die Kirche, deren Aufzählung wir unterlassen möchten, damit es nicht eitlem Ruhme oder sonstiger Anmaßung zugeschrieben werde. Denn uns ist vornehmlich daran gelegen, uns das Wohlwollen und die Ergebenheit der nach uns kommenden Brüder zu erwerben[109])."

Auch in diesem Punkte ist der Vergleich mit Bischof Bernwards Hildesheimer Stiftungsurkunde lehrreich. Der sächsische Kirchenfürst motivierte sein aristokratisches Streben nach Großartigkeit des sakralen Werkes durch die Zeugnisse aus dem Alten Testament, die den Vorrang der von Gott Erwählten auch schon im zeitlichen Leben und das den Priester auszeichnende unmittelbare Verhältnis zu Gott gewährleisteten[110]). Demgegenüber ist hier bei Suger zu sehen, wie die „Aristie" — um den uns vom heroischen Zeitalter her geläufigen Ausdruck aufzunehmen —, die an die Person eines hervorragenden einzelnen gebunden war, ein christliches Gegengewicht erhielt durch das Gefühl der Zugehörigkeit des Prälaten zu der geistlichen Gemeinschaft, deren Eintracht er um Himmels willen nicht durch seinen Vorrang stören möchte. In dem engen Kreise dieser Gemeinschaft bewährt sich hier, was Sugers Biograph über dessen Rolle in der großen politischen Welt gesagt hat, daß er ein „Mittler und Friedensstifter" war[111]).

Dem Stolz auf die eigene Leistung war aber auch schon von vornherein eine Grenze gesetzt durch das allgemeine religiöse Bewußtsein der Dankesschuld gegen Gott. Bei Suger tritt dieses Motiv, mit dem die mittelalterlichen Autobiographien sich gegen den Vorwurf der Ruhmessucht zu verwahren pflegten, besonders hervor. Auch er spricht zu Beginn seines Testamentes von dem „Schauer", der ihn beim Rückblick auf sein Leben ergriff, wie wir das schon genugsam von andern hörten; aber er hatte dabei nicht die Sünden der Jugend im Sinne, wenn auch diese verbreitete Mahnung ihm nicht fern lag[112]), sondern er erklärt, daß er „sich seine lange Undankbarkeit gegen die Fülle der göttlichen Wohltaten vor Augen hielt", und faßt dieselben zusammen, anhebend mit der Abtwahl, für die er wiederum auf den Psalmenvers von der Gnade (Ps. 113, 7) zurückgreift, die Gott dem Demütigen erweist:

„wie die starke Hand des Herrn mich Armen aus dem Kot erhöht hat, mich schon vor dieser Ehre neben die Fürsten der Kirche und des Königreiches setzte und mich Verdienstlosen auf diesen heiligen Sitz in Frieden und Eintracht, während ich abwesend war, erhoben hat; mit welcher Munificenz er uns das Wohlwollen unserer Herren

109) Ebenda S. 336.
110) Vgl. v. d. Steinen a. a. O. S. 347 f.
111) Vita Sugerii a. a. O. S. 384: mediator et pacis vinculum. Vgl. Panofsky S. 4.
112) In einer früheren Urkunde (carta IV, um 1130, bei Lecoy S. 326) hatte er sich konkreter ausgedrückt, wieder im Kontrast zu der Gnade der Abtwahl: divinam potentiam me de manibus inimicorum, quaerentium animam meam, in hac eadem sancta ecclesia laudabiliter ac mirabiliter liberatum eripuisse veraciter constat.

Päpste und Könige sowie der Fürsten und des Volkes hat zuteil werden, dagegen die Eifersüchtigen in ihren Nachstellungen hat erlahmen lassen, und überhaupt in allem, im Zeitlichen wie im Geistlichen, mich zu glücklichem Erfolg geführt hat[113])."

Selten hat ein Autobiograph, zumal in jenen Zeiten, solchermaßen von seiner „Prosperität" gesprochen. Ein uneingeschränktes Schlußurteil, erfolgt die Äußerung doch nicht aus frohem, freiem Selbstgefühl heraus, sondern in einer religiösen Einstellung, die in dem Psalmvers (116,12) vorgebildet war: „Wie soll ich dem Herrn vergelten alle seine Wohltat, die er an mir tat?" Zu dieser Einstellung des Denkens gehörte das Gefühl der Undankbarkeit gegen Gott, das leicht in das Sündenbewußtsein übergeht, aber dieses verbleibt, wie Suger es hier kundgibt, im allgemeinen und sein Ausdruck nimmt eine an den klösterlichen Gottesdienst erinnernde, sozusagen zeremoniöse Form an.

In dieser Weise beschreibt er in beiden Urkunden gleichermaßen die seelische Verfassung, in der er sich bei ihrem Vollzuge befand, und diese Selbstdarstellung diente ihm dazu, die dann folgenden Verfügungen zu motivieren. Es ist ein religiöser Akt der Einkehr; er gedachte, so erklärt er, seiner alten Vergehen (iniquitates), und wie er auf sein Leben zurückblickte, erschien es ihm trotz der Erfolge und Ehrungen, die er verbucht, als „eine lange, Leib und Seele fast ganz erschöpfende Vergeudung durch Sorgen..." Man erwartet die übliche Selbstanklage wegen der „Zerstreuung" an weltliche Interessen, aber statt dessen spricht Suger von seinen „Sorgen für die Kirche[114])". Daß er diese Richtung seines Lebens, die von Erfolg gekrönt war und die er auch gar nicht bereute, trotzdem negativ beurteilte als eine „Verschleuderung" seiner leiblich-seelischen Kräfte, darin liegt, wie wir es ansehen, ein innerer Widerspruch, den er selber aber augenscheinlich nicht empfand; vielmehr war dieser Widerspruch verdeckt oder im voraus ausgeglichen durch die in der klösterlichen Gemeinschaft vorgegebenen Form des religiösen Verhaltens. Der Akt der Einkehr läuft bei ihm darauf hinaus, daß er, der Abt, sich zu seinen Mönchen, mit denen er, wie er nicht zu bemerken vergißt, „im Kapitel so wie gewohnt im besten Frieden zusammensaß", mit seiner Sorge um das Heil seiner Seele gleich einem um Schutz flehenden Sünder hinwendet, während die Mönche als der geistliche Stand erscheinen, dem die Sorge um das Seelenheil sozusagen von Berufs wegen oblag.

„. . . Ich suche meine Zuflucht bei dem Beistand der Heiligen, in deren Dienst ich mich, wenn auch nicht so sehr, wie ich es hätte tun sollen, abgearbeitet habe, und bei

---

113) Sugerii testamentum a. a. O. S. 334: . . . sopitis aemulorum insidiis benevolentiam nobis conciliaverit, in omnibus omnino tam spiritualibus quam temporalibus prosperatus fuerit (sc. prosperaverit).

114) Ebenda S. 333: post longam et pene curis ecclesiae et aliis consumptivam corporis et animae dilapidationem . . .

den weihevollen Gebeten der Brüder, die dem heiligen, Gott wohlgefälligen Religionsdienst obliegen . . .“

Und dasselbe Verhältnis mit stärkeren Worten:

„Auf sie und in sie setze ich nächst Gott meine Zuversicht und vertraue ihnen wie einem zuverlässigen Arzte die Bekümmernisse an, die mich ängstigen.“

„Im innersten Herzen von Schmerz erfüllt, mache ich mich bereit, zu dem wahren Beschützer des Lebens zu entfliehen, und flehe alle unsre Brüder und jeden einzelnen von ihnen von ganzem Herzen und ganzer Seele kniefällig an, bei der Liebe, mit der uns Christus geliebt und sein Blut für uns vergossen hat, mir beizustehen.“

Hier denken wir zurück an den heiligen Anselm, der „zitternd vor Furcht“ wegen seiner Verstrickung in die weltlichen Geschäfte zu seinen Mönchen eilte und sie unter Tränen um ihre Fürbitte bat: „Erbarmt euch meiner, erbarmt euch meiner!. . .[115])“ Bei Suger schließt sich an den Gefühlserguß unmittelbar die verstandesmäßig-sachliche Begründung seines Vorgehens an:

„Von ihnen, für deren Ruhe ich mich im gegenwärtigen Leben solcher Mühe und Arbeit unterziehe, erwarte ich dafür zitternd und ergebungsvoll, daß sie mir von der künftigen Ruhe wenigstens ein Stückchen vorbereiten mögen[116]).“

Diese entscheidende, für die mittelalterliche Katholizität charakteristische Aufteilung der verschiedenen Funktionen in dem klösterlichen Gemeinschaftsleben hat er nun auch prinzipiell dargelegt und in solcher allgemein gültigen Form als Motiv seiner Stiftungen hingestellt. Das tat er in der späteren von den beiden Urkunden, und dabei begegnet uns nun wiederum der antike Begriffsgegensatz der Aktion und der Kontemplation, aber nunmehr, seltsam genug, mit einem theokratischen Symbol aus dem Alten Testament verbunden. Er erachte es für ehrenwert und nützlich (honestum et utile), so hebt er in dieser Urkunde antikisch an, daß die Gläubigen und vor allem die Prälaten, die „von Amts wegen der Aktion zugewandt“ sind[117]), für das Wohlergehen der dem Gottesdienst hingegebenen „Männer der Kontemplation“ Sorge tragen; denn die Mönche seien „in Wahrheit die göttliche Bundeslade“, die nach dem mosaischen Gebot (Ex. 26,14) durch Widderfelle vor Wind und Wetter geschützt werden sollte.

In diesem Vergleich tritt die ganze Verschiebung zutage, die der alte Gegensatz der vita activa und der vita contemplativa innerhalb der katholischen Hierarchie erfahren hat. Denn die hohe Schätzung der Mönche als der Vertreter der Kontemplation ist durch ihre sakralen heilskräftigen Leistungen bestimmt, die sie für die Nichtmönche vollbringen. In diesem

---

115) Vgl. oben Abschnitt II, S. 250.

116) Testamentum a. a. O. S. 334.

117) Ordinatio, ebenda S. 350: qui praelationibus actuales ex debito officii ex seipsis habent . . . protegere contemplativos qui vere sunt arca divinae propitiationis.

Sinne schließt Suger an jenen Vergleich des Mönchtums mit dem Allerheiligsten unmittelbar das folgende Selbstbekenntnis an:

„Daher suchte ich, Suger, durch Gottes Nachsicht zum Abt des hochheiligen Dionysius berufen, ein Missetäter gegen Gottes Gebote, der ich auf's schnellste zu Gottes Herzen durch sein Erbarmen zurückkehren möchte und voller Furcht in der Bitternis meiner Seele bedenke, woher ich gekommen bin, was ich getan habe und wohin ich gehen soll, — ich suche zitternd Zuflucht und Schutz bei den Dienern Gottes, und ich, der ich selber nicht das Leben eines Mönches führe, umfasse ihr religiöses Leben mit meinem ganzen Geist und Herzen und erbitte flehentlich ihren religiösen Beistand[118]), auf daß sie um so hingebungsvoller und wirksamer für unsere geistliche Erhaltung Vorsorge treffen mögen, je mehr wir voller Hingebung für ihren zeitlichen Lebensunterhalt zu sorgen uns befleißigen".

Die Sprache dieses Bekenntnisses hat etwas Dröhnendes — im Gegensatz zu der ruhigen Feierlichkeit der Hildesheimer Stiftungsurkunde 120 Jahre zuvor; aber wenn man von dem rhetorischen Stilunterschied absieht und rein auf die Situation und Absicht der Dokumente blickt, ist ihre Ähnlichkeit unverkennbar; sie wird noch augenfälliger, wenn man Sugers Schriftstück bis zu Ende liest. Denn auf den Körper desselben, der aus allerhand frommen Verfügungen besteht — Dotationen für die Klosterbrüder, Liebeswerke für Kranke und Schwache und dann das aktuelle Anliegen: die gleichfalls verdienstliche Erneuerung der Gedenkfeiern für den alten Frankenkönig — folgt ein Schlußstück, das von dem im Gang begriffenen Umbau der Abteikirche berichtet, dem Werke Sugers, an das man bei seinem Namen zuerst denkt. Suger rechtfertigt es ausdrücklich, daß er diesen Bericht, der hauptsächlich die Grundsteinlegung für den neuen Ostbau der Kirche mit dem gotischen Chor betrifft (die neue Vorderfront war bereits, abgesehen von den Türmen, fertiggestellt), in die Urkunde aufgenommen habe, obwohl es sich um ein noch unausgeführtes Vorhaben handelte, und als Grund dafür gibt er auch hier wieder das allgemeine religiöse Motiv an, daß er von dem Werk „ewigen Lohn für sich erwünschte und erhoffte". Aber in dem Bericht, den er dann von dem begonnenen Unternehmen gibt, kommen noch deutlicher als in Bernwards Stiftungsurkunde die andern Motive zum Vorschein, die gewiß nicht weniger gewichtig waren als die Sorge um das Heil der eigenen Seele. Er erzählt, daß ihm noch vor dem Abschluß seines ersten bescheideneren Bauvorhabens „plötzlich", also wie eine Erleuchtung, der Gedanke zu dem größeren Erweiterungsbau kam, eine „Erweckung", die er seiner innigen Liebe zu den Klosterheiligen dankt und der er kühnen Mutes Folge gab „im Vertrauen auf den allmächtigen

[118]) Ebenda: . . . et qui irreligiosus existo, religionem eorum toto animo amplectens, religiosorum suffragia suppliciter imploro . . . Das Wortspiel, das durch die Doppeldeutigkeit von ‚religiosus' ermöglicht ist (allgemein gebraucht und speziell in dem Sinne von Mönch), ist kaum wiederzugeben.

Gott", der die erforderlichen Mittel herbeischaffen würde. Es folgen praktische Erwägungen, die die Bedenken gegen das Niederreißen der altehrwürdigen karolingischen Basilika beheben sollten: diese war zu klein geworden; das Gedränge der Volksmenge beim Gottesdienst wurde lästig und lebensgefährlich — Suger spricht von „ungezählten Tausenden", die bei kirchlichen Feiern und an den Markttagen zur Schau der heiligsten Reliquien (der Dornenkrone Christi und einem Nagel vom Kreuz!) zusammenströmten, und mit einer phantastischen, ihm sonst fremden Übertreibung schildert er, wie die Schultern und Köpfe der Männer aus dem Volk eine Art Estrich bildeten, auf dem die keuchenden Frauen zu der Schau hingeschoben wurden[119]). Die Schilderung ist so auffällig, daß man die apologetische Absicht merkt und das uneingestandene Motiv, den Willen zum großartigen Werk, um so deutlicher spürt.
Dieses Motiv kommt dann alsbald auch unverhohlen zum Ausdruck, wo sich eine passende Gelegenheit dazu bot. Suger verweilt bei der feierlichen Grundsteinlegung, zu der auf seine Einladung hin „viele Bischöfe und Äbte" und vor allem der König selbst sich eingefunden hatten, nicht bloß als Zuschauer des Schauspiels, sondern als Mitwirkende: zunächst bei der Prozession zu der Baugrube hin, mit den kostbarsten Reliquien voran, unter Hymnen- und Psalmengesang, wo dann jeder einzeln hinunterstieg, um einen Stein einzufügen mit dem durch Weihwasser geheiligten Mörtel, „manche aber ließen auch Edelsteine dort in liebevoller Verehrung Christi".

Damit ist schon angedeutet, was den letzten wesentlichen Punkt der Urkunde bildet: die geschäftliche Seite der heiligen Sache. Suger fährt fort:

„Voller Freude über die so große, so festliche, so heilige Grundsteinlegung, waren wir doch besorgt um die Ausführung des Vorhabens, da wir den Wechsel der Zeiten[120]), die Verringerung der beteiligten Personen und unser eigenes Hinscheiden befürchteten,

---

119) Ordinatio a. a. O. S. 357 f. (Panofsky S. 134, 18 ff.): Videres alios ab aliis graviter conculcari, et, quod multi discrederent, promptas mulierculas, super pavimentum incedendo, niti ad altare concurrere, pulsas aliquando et repulsas et pene semimortuas virorum miserantium auxilio in claustrum ad horam retrocedentes, pene extremo spiritu anhelare. Ähnlich de rebus gestis etc. c. XXV, a. a. O. S. 186. — Noch anschaulicher ist die Schilderung in der Consecratio (a. a. O. S. 217).

120) Auf diesen Punkt kommt Suger auch in seinen späteren Schriften in der Sorge um den Fortgang des Werkes zurück, s. u. S. 377. Es handelt sich um die furchtbaren Wirren, die in diesen Jahren (1140-1144) in Frankreich um sich griffen infolge eines (bei der Besetzung des Erzbistums von Bourges entstandenen) Konfliktes zwischen dem jungen König und Papst Innocenz II., der daraufhin das Interdikt über Frankreich verhängte, während der König sich auf einen verheerenden Feldzug gegen den Anstifter der Unruhen, den Grafen Theobald von Blois, einließ. Die damals begangenen Untaten, samt einem politischen Eidbruch, waren eins der Motive für Ludwigs Kreuzzug, den Suger nicht billigte. — Vgl. Cartellieri, a. a. O. S. 40 ff.

und so trafen wir in gemeinsamer Beratung mit den Brüdern, im Einvernehmen mit den Anwesenden und unter Zustimmung des Königs Anordnungen für jährliche Einkünfte zur Vollendung der Bauten, nämlich . . ."

Es folgt das Verzeichnis der verschiedenen, für diesen Zweck reservierten Einkünfte der Abtei, aus dem Opferstock, dem Jahrmarkt, dem Grundeigentum usw., und damit schließt sich dieser Bericht, der den Keim von Sugers späteren Schriften autobiographischer Art enthält, auch der Anlage nach mit den vorangehenden Teilen der Urkunde zusammen, die in der normalen Richtung von solchen kirchlichen Schriftstücken lagen.

Aber auch der Fortgang seiner schriftstellerischen Produktion wird von hier aus übersehbar. Aus jenem Keim entwickelte sich ein selbständiges Produkt autobiographischer Art: das „Büchlein", in dem Suger die feierliche Weihung des Bauwerks geschildert hat, dessen Beginn er in der Urkunde verzeichnet. Und auch an der herkömmlichen Richtung der kirchlichen Ortsgeschichte hat er weiterhin festgehalten. Davon zeugt die andere von jenen beiden späteren Schriften: sein Rechenschaftsbericht über sein Wirken während seiner Verwaltung der Abtei. Diese verhältnismäßig umfangreiche Schrift[121]), die in einer fortlaufenden Reihe von 34 fast durchweg mit Überschriften versehenen Kapiteln besteht, zerfällt in zwei Teile, die zwar durch keinen förmlichen Einschnitt voneinander getrennt, aber inhaltlich und in der literarischen Haltung verschieden sind. In dem ersten Teil, der 23 meist nur kurze Kapitel umfaßt, behandelt er ausschließlich die geschäftliche Seite seiner Verwaltung, d. h. die vielen einzelnen wirtschaftlichen und finanziellen Angelegenheiten, die sich entsprechend der Zusammensetzung des kirchlichen Grundbesitzes nach den verschiedenen Örtlichkeiten differenzieren, an denen er seine erfolgreiche Tätigkeit entfaltete; der andere Teil handelt dann von dem einen großen Anliegen, auf das er sich nach der Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse konzentrieren konnte: dem Neubau der Abteikirche. Der erste Teil liegt auf der Linie der Selbstdarstellung, die wir bisher verfolgten, und führt in dieser Richtung weiter; auf ihn richten wir zunächst unsern Blick.

Im einzelnen nur von lokalgeschichtlichem Interesse, hat dieser Teil doch, im ganzen gesehen, etwas menschlich Bedeutsames, ja Imponierendes. Wie nach der Art dieser Schriften zu erwarten, kehren hier die Rubriken wieder, die uns aus den Tatenberichten der Äbte und Bischöfe bekannt sind: Rückgewinn von Kirchengütern aus den Händen „räuberischer" Feudalherren oder Vögte, Neuerwerbungen durch Schenkung

121) Sugerii abbatis De rebus in administratione sua gestis, Oeuvres a. a. O. S. 155 bis 219 (MPL 186, col. 1211—1240). — Im folgenden kurz mit Adm. angeführt.

oder Kauf, Befestigung gefährdeter Plätze, Herstellung der nötigen Baulichkeiten, Besiedlung von Neuland, Anlagen von Pflanzungen, Mühlen und Fischteichen, Einkünfte aus Getreide- und Weinbau, Pachtzins, Zehnten und sonstigen Abgaben, wobei das Marktrecht von Lendit — der weiten Fläche zwischen St. Denis und Paris — ein Privileg, das der Abtei von König Ludwig zum Dank für den „Sieg" über den deutschen Kaiser (1124) verliehen wurde, eine besonders große neue Einnahmequelle bildete. Aber hier sind diese geläufigen Angaben systematisch für die verschiedenen Landstriche und Örtlichkeiten, wo die Abtei Domänen oder sonstigen Grundbesitz hatte, Stück für Stück unter entsprechenden Überschriften in einer geographischen Anordnung zusammengestellt, die von St. Denis als dem Ort der Mutterkirche ausgehend immer weitere Kreise zieht. Man hat zusammengerechnet, daß die Abtei damals „in 169 Ortschaften Kirchen, Ländereien und Rechte aller Art besaß[122])". Auch wenn man aus allgemeiner Kenntnis weiß, daß ein unverhältnismäßig großer Teil des Grund und Bodens während des Mittelalters in der „toten Hand" war, staunt man angesichts dieser Expansion eines einzigen Klosters, aber bemerkt dann doch auch, was gerade aus Sugers Bericht zu ersehen ist, daß dabei nicht nur die klerikale Ausnutzung der frommen Sorge um das Seelenheil, sondern auch die ökonomische Funktion des Mönchtums im Spiel war, die Kultivierung des Landes voranzutreiben.

In derselben Richtung liegt ein zweiter Grundzug, der uns an diesem Stück Tatenbericht imponiert: die geschäftsmäßige Genauigkeit und gewissenhafte Rechtlichkeit der Gutsverwaltung. Wie der letzte Herausgeber der Schrift das Bild zeichnet, das man daraus von Sugers Verfahren gewinnt:

„Neu erworbener Grundbesitz wurde preiswert verpachtet. Lästige, aber rechtskräftige Verbindlichkeiten wurden durch Auszahlung der Berechtigten, auch wenn es Juden waren, abgelöst. Unerwünschten Vögten (advocati) wurde Gelegenheit gegeben, auf ihr Privileg zu verzichten gegen eine Entschädigung, die entweder ausgehandelt oder kirchenrechtlich festgesetzt wurde. Und sobald faktische und rechtliche Sicherheit hergestellt war, begann Suger mit einem planmäßigen Wiederaufbau, der sich sowohl für das Wohlergehen des Landvolks als für die Finanzen der Abtei vorteilhaft erwies . . . Und all dies geschah unter der persönlichen Oberaufsicht des Mannes, der mit all seinen Verpflichtungen als Kirchen- und Reichsfürst belastet, wie ein Wirbelwind über die Domänen hinfuhr, die Anlage einer Siedlung bestimmte, die geeigneten Plätze für Ackerfelder und Weingärten angab, dessen Blick auch das kleine Detail nicht entging und der jede günstige Gelegenheit beim Schopf ergriff . . .[123])."

Er hatte diese Verwaltungstechnik, die er späterhin auch auf die Wirtschaft des Königreiches anwandte, in jungen Jahren sich angeeignet, wo er als Prior in einem in der Normandie gelegenen Vorwerk seiner Abtei

[122]) Vgl. Cartellieri a. a. O. S. 104 und Beilage S. 177 ff.
[123]) Panofsky a. a. O. S. 9.

das von dem englischen König Heinrich I. gegebene Vorbild kennenlernte. Und mit der konsequenten Rechtlichkeit, die in diesen gewalttätigen Zeiten überrascht, geht in dem Rechenschaftsbericht die außerordentliche Genauigkeit zusammen, mit der er die Einkünfte, oder vielmehr die Zunahme derselben unter seiner Verwaltung Ort für Ort mit Zahlenangaben in Geld oder Naturalien verbucht hat, eine Zunahme, die in der Regel das Drei- bis Vierfache betrug, von den neu erschlossenen Einnahmequellen zu schweigen. Wenn uns von einem Kenner der mittelalterlichen Verhältnisse gesagt wurde, daß die Äbte reicher Klöster Großgrundbesitzer geworden waren[124]), so gewinnen wir aus Sugers Zeugnis den Eindruck, daß er eine Art Rentmeister im Dienste des eigentlichen Grundherren, des hl. Dionys war, oder genauer, daß er sich als ein solcher fühlte. Denn es ist gewiß mehr als eine bloße Redewendung, wenn es bei Stiftungen oder sonstigen Neuerwerbungen heißt, daß sie für den hl. Dionys oder dessen Gefährten gemacht wurden, deren Gebeine gleichfalls in dem Kloster ruhten und zu dessen größten Reliquienschätzen gehörten. Wie ernst diese Korrelation von Diesseits und Jenseits gemeint war, wird einmal besonders spürbar, wo Suger ausnahmsweise keinen Gewinn sondern einen Verlust zu verbuchen hatte. Einer der Raubritter, der „furchtbare Tyrann" von Corbeil, hatte eine Burg, die nach Aussage alter Urkunden für die Klosterheiligen gestiftet worden war, zu der in seinem Besitz befindlichen Stadt geschlagen. Diese Vergewaltigung quittiert Suger folgendermaßen: „Dadurch, daß er auf Erden die heiligen Märtyrer zu enterben gesucht hat, hat er sich selber um das Himmelserbe gebracht[125])."

Das sittlich-religiöse Bewußtsein des Dienstverhältnisses, in dem der Abt als Vermögensverwalter der jenseitigen Grundbesitzer tätig war, schloß indes nicht den Stolz auf die eigene Leistung aus. Wohl ein dutzendmal, fast auf jeder zweiten Seite, ist von den „großen Aufwendungen", gelegentlich auch den militärischen, die Rede, die ihn diese oder jene Erwerbung gekostet hat. Und ausdrücklich gibt er als ein Motiv der Schrift an, daß „die Früchte meiner so großen Arbeit nicht in Vergessenheit geraten" mögen[126]). Dies erscheint als nicht weniger wichtig als die praktische Absicht, „einer Minderung der Einkünfte nach seinem Hinscheiden" vorzubeugen, und als die religiöse, sich die Fürbitte der Klosterbrüder in ihren Gebeten zu sichern. Damit stoßen wir auch hier wieder

---

124) J. S. Brewer in seiner Einleitung zu dem Speculum ecclesiae des Giraldus Cambrensis, s. oben Abschnitt II, Einl. S. 166.

125) Adm. c. XVII, a. a. O. S. 177.

126) Ebenda c. I und VI, a. a. O. S. 155, 166.

auf den Punkt, wo die Grenze zwischen der Sorge um ein „seliges Andenken" und dem Verlangen nach Nachruhm fließend wird.

Es klingt wie eitles Eigenlob, wenn er bei der Schilderung der Übergriffe eines Landjunkers, der die Nachbarschaft unsicher machte, einhält, um fortzufahren: „Kühn entschloß ich mich, Widerstand zu leisten und den Bedrückungen ein Ende zu machen." Aber dieser Ausdruck des Selbstgefühls hatte einen breiteren Boden: Suger besaß ein natürliches Gefühl für die Werte dieser Welt, die über die Nutzwerte hinausreichen, und scheute sich nicht, das zu äußern. So hebt er einmal, wo er von besonders kostspieligen Anlagen berichtet, durch die er eine Domäne zur Blüte gebracht hatte, nicht nur die Fruchtbarkeit des Tales hervor, sondern motiviert die Aufwendungen damit, daß ihn „die Lieblichkeit des Ortes" ergötzt habe. Man denkt wieder an Bernhard von Clairvaux, dem von der Legende nachgerühmt wurde, daß er am Genfer See entlanggeritten sei, ohne aufzuschauen, so daß er nicht wußte, daß dort Schneeberge waren. Für Suger hatte der Grund und Boden Affektionswert. So sorgte er sich um die Zukunft der Domäne, für deren „Befreiung" er als junger Mönch unter dem Schutz des Königs gekämpft hatte; die Kraftanstrengung (virtus et labor), die er dort zwei Jahre lang als Propst durchgehalten hatte, sollte nicht umsonst gewesen sein. Als er in späteren Jahren, nunmehr bereits Abt von St. Denis, wieder einmal durch die Gegend kam — von einer Ritterschar begleitet, auf dem Weg zum König nach Orléans — und sah, daß die früheren Übelstände infolge der Eingriffe des advocatus (des mit dem Schutz der Domäne betrauten Grundherrn) wieder einzureißen drohten, machte er kurzen Prozeß mit dem Untergebenen dieses „Tyrannen": „Ich nahm ihn gefangen und schickte ihn gefesselt mit Schimpf und Schande zum hl. Dionys". Schließlich gelang es ihm, das Übel an der Wurzel zu packen. Er tat das wie ein Hausvater, der Frieden stiftet. Die „Advokaten"-Rechte waren an eine Erbtochter gefallen; ihr beschaffte er einen Ehemann, der ihm ergeben war, und eine gehörige Mitgift dazu, und Ordnung herrschte von nun an in jener unruhigen Gegend. Womit auch die Revenuen für St. Denis stiegen: von 20 auf 80 Pfund jährlich[127]).

Man sieht, daß dieser Verwaltungsbericht trotz der Zahlenangaben, mit denen er gespickt ist, keine trockene Rechenschaftsablegung, sondern die Selbstdarstellung einer tatkräftigen Persönlichkeit ist. Innerhalb des geistlichen Bereiches macht sich hier wider Erwarten bereits eine Gesinnung geltend, die im späteren Mittelalter innerhalb der bürgerlichen Welt an der Ausbildung der Familienchroniken und damit auch der Selbstdar-

[127]) Adm. c. X, XI, XIII, a. a. O. S. 166, 168, 172.

stellung beteiligt war[128]). Und diese Analogie reicht weiter: nicht bloß die persönliche Tüchtigkeit, sondern auch die Religionsübung prägt sich mitten in den geschäftsmäßigen Aufzeichnungen hier wie dort aus. Denn rechnender Verstand und Frömmigkeit schlossen einander in der damals vorherrschenden Form der Katholizität durchaus nicht aus; Suger hat diesen Tatenbericht ausdrücklich als ein zugleich „frommes und vernünftiges Anliegen" bezeichnet[129]). Dabei tritt in der Denkschrift im Unterschied zu den Stiftungsurkunden die zweckrationale Beziehung der guten Werke auf das Heil der eigenen Seele zurück gegenüber dem religiös verklärten Gefühl der Prosperität, das sich durch die Aufreihung der einzelnen Erfolge hindurchzieht und das wiederum, im Unterschied zu Sugers Testament, nicht auf die eigene Person, sondern auf die Abtei bezogen ist. Diese fromme Grundstimmung des geschäftlichen Berichts verdichtet sich gegen Ende desselben zu einer etwas längeren, in sich geschlossenen Erzählung, die uns wie ein echtes Stück mittelalterlicher Volksreligion anmutet[130]). Suger erzählt darin von dem Zustandekommen eines Wallfahrtsortes und seinem Anteil an diesem Vorgang.

Die Geschichte beginnt nach Legendenart mit dem Bilde eines seit Jahrhunderten verödeten Kirchengeländes in der Gegend von Corbeil.

„Übriggeblieben war nur eine Kapelle, die, wie es hieß, zu Ehren der seligen Maria errichtet war, so klein, wie ich sonst keine gesehen habe, halb verfallen, darin ein alter Altar, der in der Einöde von Gras überwachsen war, das Ziegen und Schafe abzuweiden pflegten."

Aber am Sabbatabend waren „nach dem Zeugnis von vielen" dort oft Lichter zu sehen: sie „zeigten die Heiligkeit des Ortes an". Woraufhin Kranke aus der näheren und bald auch aus der weiteren Umgebung sich zu der Kapelle begaben. Sie fanden dort Heilung, und als daraufhin der Zudrang sich vergrößerte, beauftragte Suger zwei „ehrwürdige Brüder" damit, den Ort wieder für den Gottesdienst einzurichten. Worauf die Heilungswunder sich in erstaunlichem Maße mehrten. Zwei solcher Wundergeschichten hat er „zu Ehren der Gottesmutter" in seine Schrift eingefügt. Und weiter berichtet er, daß er an dem „durch göttliche Bestimmung ausgezeichneten" Ort nunmehr eine regelrechte „Zelle" einrichtete, die aus 12 Klosterbrüdern und einem Prior bestand, und daß er die nötigen Baulichkeiten samt Zubehör herstellen ließ. Zum Abschluß dann die Maßnahmen, die er traf, um den täglichen Lebensunterhalt der

---

128) Vgl. Band I, S. 219 f.

129) Adm. c. I, a. a. O. S. 155: Nos igitur tam devote quam devotis et rationabilibus fratrum petitionibus assensum exhibentes, nullo inanis gloriae appetitu . . . de reddituum augmentatione tam praesentium quam futurorum notitiae significare honestum et utile proposuimus.

130) Ebenda c. XVIII-XX, S. 177-181.

exponierten Bruderschaft sicherzustellen, wozu außer der Beschaffung von Ackergerät und der Anlage von Gemüsegärten vor allem die sehr reichliche Anpflanzung von Weinstöcken und Errichtung von Weinpressen gehörte, die „für eine große Abtei genügt" hätte.

3

In seinem Verwaltungsbericht bemerkt Suger bei dem Übergang zu dem zweiten Teil nichts weiter, als daß er nach dem Verzeichnis der ihm geglückten Vermehrung der Einkünfte der Abtei nunmehr über die von ihm errichteten Bauten berichten wolle[131]), zum Lobe Gottes und zum Vorbild für seine Nachfolger. Die gebesserten wirtschaftlichen Verhältnisse machten, so dürfen wir interpretieren, den Dombau möglich. Der solide Geschäftssinn, der sich in der einfachen Überleitung bekundet, kommt in seiner Verbindung mit dem frommen Gottvertrauen dann sogleich auch unmittelbar zum Ausdruck in einer Sentenz, mit der sich Suger an seine Nachfolger wendet, um ihnen Mut zu machen zur Fortführung seines Werkes:

„Niemals braucht man irgendwelchen Mangel oder eine Behinderung durch irgendeine Macht zu fürchten, wenn man im Schutz der geliebten Heiligen ruhig seinen eigenen Aufgaben nachgeht[132])."

Nach diesem Ausspruch praktischer Lebenserfahrung geht er sofort auf die Sache ein und befaßt sich mit ihr wie im ersten Teil schrittweise in vielen einzelnen Kapiteln, die wiederum planmäßig angeordnet sind; eine erste Kapitelreihe (24-29) handelt von dem Bauwerk als solchem, wobei die Erzählung naturgemäß am Faden der Zeit vorangeht, den verschiedenen Abschnitten des Neubaus entsprechend; in den folgenden Kapiteln (30 bis 34) verbreitet er sich dann über die „Ausschmückung" der Kirche, d. h. ihre Ausstattung mit neuen Altären, Kruzifixen, buntfarbigen Glasfenstern, kostbaren Kultgeräten usw. Die finanziellen Belange, die im ersten Teil vorherrschten, bleiben dabei durchaus nicht außer acht; Suger hebt, was den Neubau betrifft, nicht nur den gottesfürchtigen Mut hervor, der dazu gehörte, sich auf ein so großes Unternehmen einzulassen, sondern auch die großen Ausgaben, die er dabei auf sich nahm; und bei dem Bericht über die Inneneinrichtung der Kirche äußert er seinen Stolz auf die Schönheitsherrlichkeit der gottgeweihten Gegenstände nicht, ohne zugleich die Kosten ihres Erwerbs zu verbuchen. Insofern kommen uns auch hier wieder die Denkwürdigkeiten reich gewordener Bürger aus

131) Adm. c. XXIV, S. 185, vgl. c. I, S. 43.
132) Ebenda: si ob amorem sanctorum Martyrum de suo sibi secure serviatur.

dem späten Mittelalter in den Sinn. Man möchte angesichts des Frohgefühls der Prosperität, die solche großen Ausgaben ermöglichte, sogar über das Mittelalter hinaus, an einen weltlich gesinnten Bauherrn aus der Frührenaissance, aus dem Florenz der Medici, denken, der in seinen autobiographischen Aufzeichnungen erklärte:

„Ich habe nunmehr 50 Jahre lang nichts anderes getan als Geld verdient und Geld ausgegeben, und es ist mir klargeworden, daß das Geldausgeben noch mehr Genuß bereitet als das Geldverdienen[133])."

Ein solches unbefangenes Bekenntnis wird man von dem reichen Abt nicht erwarten, für den, als einem mittelalterlichen Menschen, die Kunst oder Kunstpflege so wenig wie die Mehrung der Einkünfte einen Selbstzweck bildete; aber die Steigerung der Freude, die ihm das Schaffen an dem herrlichen sakralen Bauwerk und das Anschaffen des kostbaren Inventars gegenüber den geschäftsmäßigen Erfolgen bereitete, ist seinem Tatenbericht im Fortgang vom ersten zum zweiten Teil deutlich anzumerken, und dabei kommt über den parvenühaften Genuß von Pracht und Prunk und Glanz hinaus das Gefühl für die in dem architektonischen Aufbau sowohl wie in dem Schmuckwerk enthaltenen ästhetischen Werte ineins mit dem religiösen Aufschwung des Geistes zu einem ungewöhnlich starken persönlichen Ausdruck.

Dieser wesentliche Zug, der sich im Verlauf des Tatenberichtes als eine Steigerung von dessen persönlichem Charakter geltend macht, zeichnet diese Schrift nun aber auch vor der andern aus, die Suger kurz vorher über die Einweihung der alten Kirche verfaßt hatte. Beide Schriften behandeln zwar denselben Gegenstand und sind gleichermaßen berühmt wegen der „Fülle von konkreten Aufschlüssen über archäologische Tatsachen, liturgische Bräuche und soziale Verhältnisse[134])", die in das große kulturgeschichtliche Ereignis der Zeit, die Entstehung der gotischen Baukunst in Frankreich, hineinblicken lassen, aber sie behandeln das gemeinsame Thema in verschiedener Weise, und das betrifft gerade die uns hier angehende Innenseite des geschichtlichen Vorgangs: das Bewußtsein des Autors von der Bedeutung seines sakralen und zugleich künstlerischen Werkes. Es ist eine Differenz innerhalb des gemeinsamen Anliegens dieser beiden Schriften, durch das dieselben der mittelalterlichen Entwicklung der Autobiographie angehören: wir erhalten hier eine Darstellung der Geschichte eines epochemachenden monumentalen Werkes durch den Bauherrn selbst, und damit erhalten wir im Bereich der bildenden Kunst eine Schilderung, die den mittelalterlichen Erzeugnissen der

133) Giovanni Rucellai (1403-1481), Zibaldone, vgl. M. Wackernagel, Der Lebensraum des Künstlers in der florentinischen Renaissance (1938), S. 234.

134) Panofsky a. a. O., Preface S. 36.

Schriftsteller- und Dichterautobiographie, die wir noch ins Auge fassen werden, als eine, soviel wir sehen, einzigartige Erscheinung gegenübersteht. Die Selbstdarstellung des „Architekten" Suger verdankt ihren ungewöhnlichen Aussagewert nicht zuletzt dem Umstande, daß hier ein Autor, der in der Arbeit an dem Werk darinnenstand, sich darüber äußert, so daß er nicht nur aus der Distanz über dasselbe, sondern aus der Aktion heraus von demselben spricht. Aber angesichts der Unmittelbarkeit solcher Aussage, die, durch Anschaulichkeit und Überzeugungskraft ausgezeichnet, am Einzelnen haftet, erhebt sich immer die Frage nach ihrem Verhältnis zu der für die Zusammenfassung des Einzelnen zum Ganzen unentbehrlichen Reflexion. Vor diese Frage fanden wir uns innerhalb des literarischen Bereiches schon mehrfach auf Höhepunkten der mittelalterlichen Persönlichkeitsschilderung gestellt[135]). Jetzt stellt sie sich uns neu in einem andern künstlerischen Bereich, und die zwei verschiedenen Schriften Sugers über das Bauwerk, das unter seiner Leitung ausgeführt worden ist, unterscheiden sich voneinander, wie uns scheinen will, wesentlich im Hinblick auf eben jenes problematische Verhältnis.

In der Darstellung, die er in dem „Weihebüchlein", wie wir es kurz nennen mögen, gegeben hat, liegt der übliche, uns von der Selbstdarstellung mittelalterlicher Geistlicher her bekannte Fall vor, daß die anschauliche Mannigfaltigkeit der Erinnerungsbilder von der zusammenfassenden Reflexion in eine vorgegebene Form gebracht ist, während in dem Tatenbericht die persönliche Erfahrung des Autors von dem tatsächlichen Hergang der Dinge wenigstens streckenweise zu ihrem Recht kommt. Die Erscheinung ist belangvoll genug, um bei ihr zu verweilen. Wir suchen sie klarzustellen, indem wir, die beiden ungefähr gleichzeitigen Schriften vor Augen, den Blick von der einen zur andern hin und her wenden.

Um von der früheren der beiden Schriften, dem auf die Urkunde über die Grundsteinlegung folgenden „Weihebüchlein", auszugehen, so weht uns die eigentümliche Atmosphäre derselben gleich in den ersten Sätzen an. Die Schrift beginnt mit einem hochrhetorischen, zwei Druckseiten füllenden Eingangskapitel, das man mit einem Orgelpräludium verglichen hat, welches „den Raum mit herrlichen Klängen füllt, bevor ein bestimmtes Thema auftaucht[136])", das man aber ebenso, wie uns scheint, mit einer Predigt vergleichen mag, die ein geschulter Theologe für feierliche Gelegenheiten bereit hält. Denn dieses geistig ebensowohl wie ora-

---

135) Vgl. Band II, S. 630 ff. (Rather) und in diesem Band oben S. 197 f. (Adam von Bremen).

136) Panofsky a. a. O. S. 26.

torisch anspruchsvolle Stück ist, inhaltlich angesehen, eine Variation über das alte Thema der christlichen, unter dem Einfluß griechischer Philosophie entstandenen Theologie: des Gegensatzes zwischen „dem Menschlichen und dem Göttlichen" und der Aufhebung dieses Gegensatzes in dem metaphysisch-religiösen Bezug von Gott und Seele. Das Thema erinnert an die gedankenschwere Eingangsmeditation von Bischof Bernwards Hildesheimer Stiftungsurkunde; aber wenn wir an die persönliche Sprache dieses Dokumentes zurückdenken, empfinden wir stark die dogmatische Verfestigung, die der sozusagen offizielle religiöse Glaube inzwischen erfahren hat, und zwar sowohl in seinen platonisch-philosophischen als auch in seinen spezifisch christlichen Bestandstücken.

Im Zuge der neuplatonischen Tradition spricht Suger von der „wunderbaren Kraft der einen, einzigen, höchsten Vernunft" (unius et singularis summaeque rationis), die die naturgegebene „Disparität" des Menschlichen und des Göttlichen „auszugleichen", in einer hohen Harmonie zu vereinen vermag, und von dem Streben der Geistlichen, durch Verachtung des Vergänglichen und „Vergessen" der sinnlichen Begierden sich zur „Teilhabe" (participatio) an dieser göttlichen Vernunft zu erheben, wo dann die Hoffnung auf die mystische Einigung winkt[137]). Aber zugleich betont er als Geistlicher und Christ, daß dieses Streben nur erfüllbar ist auf dem Wege der Liebe, und da hat er nicht den platonischen Eros im Sinne, der im Menschen mit der emporstrebenden Vernunft verschwistert ist, sondern es handelt sich um die caritas, die der Heiland verkörpert. Wie in einem öffentlichen Bekenntnis des rechten Glaubens, das, wie es scheint, damals noch nicht allgemein verbreitet war[138]), spricht er von dem Sündenfall, der Verderbnis der menschlichen Natur, dem Opfertod Christi, dem Sakrament der Taufe und dem Dankopfer, das darzubringen uns für die Heilstat obliegt. Damit gewinnt er den Übergang zu dem speziellen Thema der Schrift: der Gottes Gnade zu dankenden Vollendung des Neubaus der Abteikirche. Zu unserer Verwunderung hält er sich dabei an das Wort des Apostels (Röm. 5,1), daß wir „durch den Glauben gerechtfertigt sind". Aber dieses Paulinische Dogma, das man im Sinne Luthers der mittelalterlichen Werktätigkeit entgegenzusetzen pflegt, erscheint hier vielmehr als der theoretische Ausdruck des felsenfesten Gottvertrauens, aus dem er, wie er ausdrücklich erklärt, den Mut

---

137) . . . summae rationis et aeternae beatitudinis consortio se gloriosae conscientiae merito uniri gratulantur, De consecratione etc., Oeuvres S. 213 f. (Panofsky S. 82, 18 ff.).

138) Ebenda S. 214: Ex quo quidem cum aliis audacter et veraciter profitemur quod . . .

zu dem großen Werk schöpfte[139]). Es handelt sich, so faßt er zusammen, um den „Frieden mit Gott", der den vollen Gegensatz zu dem innern Kampf zwischen dem „Menschlichen und Göttlichen", dem Vergänglichen und Ewigen bildet, den er zu Anfang schilderte. In diesem beruhigten Zustand geht er an die Aufgabe, Gott ein Opfer des Dankes darzubringen für die besondere Gnadengabe, die ihm mit der glücklichen Vollendung des Dombaus zuteil geworden ist. Das „Dankopfer" besteht darin, daß er die „glorreiche und würdevolle Einweihung" der neuen Abteikirche durch die Schrift dem Gedächtnis überliefert, anhebend mit der von Wundern umglänzten Baugeschichte.

Man braucht die rauschende Rhetorik dieses Präludiums nicht in den Ohren zu haben, um die typische pastorale Haltung zu erkennen, in der hier im Abriß die rechte Glaubenslehre vorgebracht ist, um die Ruhmesschrift zu motivieren, die für unser Gefühl keiner solcher Rechtfertigung bedürfte. Diese Haltung bleibt dann durch die ganze Schrift hin vorherrschend und überschattet die unmittelbaren Äußerungen des Selbstgefühls, die sich im Verlauf der Erzählung, gerade wenn sie lebendig wird, naturgemäß ergeben. Dieser Sachverhalt stellt sich klar heraus, wenn man die Art, wie in dem Weihebüchlein die Baugeschichte erzählt wird, mit der entsprechenden Erzählung in dem Rechenschaftsbericht zusammenhält, der, von Haus aus dem praktischen Leben zugekehrt, in keine solche erbauliche Atmosphäre eingetaucht ist.

So wenden wir uns dieser Erzählung zu, die uns am einfachsten mit den Tatsachen bekannt macht. Dort fährt Suger nach dem anspruchslosen Übergang von den Verwaltungsgeschäften zu dem wesentlichen Anliegen, dem Neubau der Abteikirche, ohne Wechsel des Tones fort:

„Das erste, womit wir das Werk an dieser Kirche, wie Gott es uns eingab, begannen, war dieses: da das altertümliche Bauwerk infolge seines Alters an manchen Stellen auseinanderzufallen drohte, beriefen wir die besten Maler, die ich finden konnte, aus den verschiedenen Landstrichen und ließen in aller Ehrfurcht die Wände wiederherstellen und in würdiger Weise mit Gold und kostbaren Farben ausmalen[140])."

Er spricht von göttlicher Eingebung (Deo inspirante), so wie es in der Schriftsteller-Autobiographie die Regel war, die eigene Produktion der göttlichen Erleuchtung zu danken, eine Überzeugung, für die wir in einem berühmten literarischen Werk aus eben jener Zeit, dem der Mystikerin Hildegard von Bingen, ein besonders eindrucksvolles Beispiel bekommen werden. Selbstverständlich wie dem gläubigen Menschen des

---

[139]) Ebenda S. 215 (Panofsky 84, 19). Hier kann man ausdrücklich erklärt finden, was W. v. d. Steinen über das Verhältnis von „Glaube und Werke bei Bernward von Hildesheim" (a. a. O. S. 359) bemerkt.

[140]) Adm. c. XXIV, Oeuvres a. a. O. S. 186 (Panofsky 42, 12 ff.).

Mittelalters die Gottgewirktheit alles produktiven Tuns war, fügt Suger jedoch sogleich zu dieser Erklärung über den Anfang seines Werkes die ebenso gewichtige Bemerkung hinzu:

„Ich führte das um so lieber aus, da ich schon, als ich im Kloster auf der Schulbank saß, den Wunsch hegte, dies zu tun, sobald ich nur dazu imstande sein würde."

So schrieb er also doch auch sich selber einen Impuls, ja den ersten Impuls zu dem Werke zu, und daß er dabei bis in seine frühe Kindheit zurückgriff, dürfte besonders bedeutsam sein. Wir denken an das moderne Dichterwort: Qu'est-ce qu'une grande vie? Une pensée de la jeunesse réalisée par l'âge mûr, und möchten die Distanz ermessen, die das Selbstgefühl des mittelalterlichen Menschen, der die Erfüllung des Impulses seiner Jugend erlebte und ihrer gewahr wurde, von dem humanistischen Bewußtsein menschlicher Größe trennt. Oder dämmerte in ihm ein solches Bewußtsein der eigenen produktiven Richtung seiner Kraft auf und brach sich trotz der mittelalterlichen Hemmungen Bahn? In seinen Selbstzeugnissen muß eine Antwort auf diese Frage zu finden sein. Um sie zu finden, achten wir auf die Art, wie Suger in seiner Darstellung der Baugeschichte die entscheidenden Vorgänge aufgefaßt hat[141]). Zunächst das Faktische, die Daten.

Wie er es darstellt, hat er erst nach jenem „ersten Werk", das der Renovierung und Ausschmückung der alten Basilika diente und somit ein Akt der Pietät war, aber noch bevor diese „höchst kostspieligen" Arbeiten abgeschlossen waren[142]), mit dem Neubau begonnen, den er indes nicht als solchen bezeichnet, sondern er spricht nur von einer „Vergrößerung" und „Erweiterung" der altehrwürdigen, von dem „Frankenkönig" Dagobert I., dem letzten Merowingerherrscher, errichteten Kirche. In dieser euphemistischen Bezeichnung verrät sich eine der Hemmungen, die seinen kühnen Schaffensmut in eine apologetische Stellung drängten. Er suchte den Abbruch des Gotteshauses möglichst zu vermeiden, das, wie er glaubte, seit seiner Errichtung unangetastet geblieben war (in Wahrheit war bereits unter den Karolingern ein Neubau erfolgt)[143]). Er stand hier anders als die baueifrigen Kirchenfürsten des vergangenen Jahrhunderts, denen es als ein Ruhmestitel galt, „alles zu erneuern[144])". Die Bedenken der Pietät wurden noch dadurch verstärkt, daß nach einer Klosterlegende, an die er glaubte und auf die er wiederholt Bezug nimmt, die Weihe von König Dagoberts Bau Anno 626 durch Christus selber vollzogen worden war, der mit den himmlischen Heerscharen zu der Feier erschien. Im Verlauf seiner „Erweiterungsbauten" hat Suger dann doch das alte Gebäude so gut wie ganz (bis auf einen Teil der Krypta) abtragen lassen, und sein Biograph rühmte es ihm nach, daß er die Kirche „von Grund auf neu gebaut hatte[145])". Aber er selbst hat bei jedem Schritt weiter, den er auf diesem

---

141) Vgl. hierzu E. Gall a. a. O. S 9 f. und 102 f. Jedoch ergibt sich dort ein schiefes Bild dadurch, daß vornehmlich die Schrift De consecratione etc. beachtet wird.

142) Adm. XXIV, a. a. O. S. 186: . . . devote depingi fecimus; XXV Anfang: cum jam hoc ipsum multo sumptu compleretur . . . Nach Gall a. a. O. S. 102 begann der Neubau erst im Frühjahr 1137. Indes war der Neubau der Westfront nach einer Urkunde v. J. 1125 schon damals geplant, vgl. Panofsky a. a. O. S. 153 f.

143) Anno 775 geweiht, vgl. Gall a. a. O. S. 101.

144) Vgl. Abschnitt II, oben S. 185 f.

145) Hr. Wilhelmus, Vita Sugerii, vgl. Panofsky S. 14.

Wege der Destruktion tat, dafür gesorgt, wie er jedesmal betont, daß möglichst viel von den alten Wänden erhalten bliebe oder daß wenigstens die „geheiligten Steine wie Reliquien" in das neue Mauerwerk versetzt würden[146]).

Die Verteidigungsstellung, in der er sich solchermaßen befand, brachte es mit sich, daß er die praktischen Belange, die eine Vergrößerung des Kirchenraumes notwendig machten: den unzureichenden Eingang und die Enge des Chores, unverhältnismäßig stark hervorhob, wie das schon in der Dotationsurkunde vom Jahre 1140 geschah, wo die Absicht, den Eingriff zu rechtfertigen, deutlich zu spüren war. In dieser Einstellung dürfte es aber auch begründet sein, daß er sich zu einem eigenen Trachten nach Größe des Werkes trotz der Initiative, die er in seine Kindheit zurückverlegt, nicht offen bekannte, sondern der geläufigen religiösen Ansicht, nach der alles, aber auch alles, was geschieht, von dem allmächtigen Gott abhängt, den Vorrang ließ. Und das betrifft nun die Darstellung, die er von der Geschichte des Neubaus gibt und in der sich der Gang desselben durch etwa ein Jahrzehnt hin verfolgen läßt. Der Verwaltungsbericht ist hier aufschlußreicher als das Weihebüchlein, weil er mehr sachlich und nicht so salbungsvoll gehalten ist.

Aus keiner der beiden Schriften erfahren wir etwas über eine große bauliche Disposition des Ganzen, obwohl die einheitliche Geschlossenheit einer der großen Vorzüge ist, die dieses frühe Denkmal des neuen gotischen Stils berühmt gemacht haben, ein Zug, der ihm auch noch in dem arg mitgenommenen Zustand anzusehen ist, in dem er sich bis in unsere Tage erhalten hat. Auch nennt Suger keinen seiner Baumeister, weder den, der die nach Westen gelegene Front, „das älteste Beispiel einer ganz einheitlich gedachten Schauseite", in der Tat das Musterstück einer gotischen Fassade, geschaffen hat, noch den Erbauer des Chorumganges, der, „ein genialer Künstler, nicht nur die Technik meisterhaft beherrschte, sondern auch ein Raumganzes zu schaffen wußte, das völlig neue Gedanken verkörpert[147])". Das, was Suger über den Gang der Bauarbeiten berichtet, scheint eher auf den Mangel einer einheitlichen Konzeption oder auch nur Organisation des Ganzen hinzudeuten. Denn er berichtet zwar von den verschiedenen — im ganzen drei — Abschnitten des Neubaus, aber stellt dieselben nicht als etappenweise Durchführung eines architektonischen Entwurfes hin, sondern als verschiedene, nacheinander eingeschlagene Wege zu der dringend notwendigen Vergrößerung der

[146]) Cons. IV, S. 225 (Panofsky S. 100, 2 ff.) für den Ostbau und Adm. c. XXIX, S. 191 (Panofsky S. 52, 1 ff.) für das Langhaus.

[147]) E. Gall a. a. O. S. 49 und 105. — Suger spricht nur gelegentlich einmal von den „Brüdern und Mit-Dienern", die ihm halfen (fratres et conservi nostri) und von dem „Rat" anderer, dem er folgte und dann beiseite schob: Adm. c. XXVIII S. 189; XXV S. 186 und XXIX S. 191.

Kirche, und die Weisung zu diesen Wegen ist ihm, wie er es ansah, von Fall zu Fall direkt vom Himmel gekommen.

In dem Verwaltungsbericht ist dieser maßgebende Zusammenhang ausdrücklich in den Kapitelüberschriften angegeben. Auf das Kapitel, das von dem „ersten Werk", dem Beginn der Renovierung der Basilika, handelt, folgt eines über „die erste Vergrößerung der Kirche" (25) d. h. den Neubau der vorgeschobenen Westfront, durch den, wie man ausgerechnet hat, der Innenraum bereits um mehr als ein Drittel erweitert wurde[148]); und darauf wiederum folgt — nach einem kurzen Bericht über die feierliche Weihe dieses Teils (26) und einer Beschreibung des neuen breiten Einganges (27) — ein Kapitel über „die Vergrößerung des oberen Teils" (28), d. h. den Neubau der Apsis mit dem zweigeschossigen Chor und dem Kapellenkranz im Chorumgang: das prachtvolle Werk, dessen noch feierlichere, Anno 1144 erfolgte Weihe er in der andern von den beiden Schriften ausführlich geschildert hat.

Erst in dem Kapitel über den dritten Bauabschnitt (29) wird klar, daß der Gang der Arbeit anders zusammenhing. Zwar erklärt Suger auch hier, daß er die Weisung zu dem neuen Projekt — auch noch das Mittelschiff, d. h. das stehengebliebene Stück der Basilika, umzubauen — vom Himmel erhielt, nachdem er sich bereits einer andern noch übrigen Aufgabe (der eine von den beiden Türmen an der Westfront war erst halb fertiggestellt) zugewandt hatte; „der göttliche Wille", so sagt er über diese Wiederaufnahme der Erweiterungsbauten, „hat mich, wie ich glaube, hierzu zurückgedrängt". Aber nach dieser religiösen Verwahrung gibt er die architektonische Absicht an, die ihn bei dieser „Fortsetzung der beiden Werke" (der Eingangshalle und des Chors) leitete und ihn die Scheu vor dem Abbruch auch noch dieses letzten Teiles der Basilika überwinden ließ: das „Schiff" sollte „in die gleiche Form wie die beiden neuen Werke gebracht werden[149])". Und in diesem Sinne bringt er die Überlegung vor, die ihn dazu bestimmt hatte, seine Dispositionen zu ändern und auf alle Fälle erst noch dieses abschließende Werk in die Wege zu leiten, von dem er nicht wußte, ob er dessen Vollendung noch erleben würde (vermutlich hat er sie nicht mehr erlebt). Er fürchtete, so führt er aus, daß seine Nachfolger, wenn sie das Münster in dem jetzigen Zustande vorfänden, es so belassen würden, da keine Unzuträglichkeiten mehr für die Benutzung desselben bestanden, so daß es nicht „planmäßig vollendet" werden würde[150]), während es ihm bei aller Ehrfurcht vor dem von Christi eigener Hand geweihten Mauerwerk darum zu tun war, daß „das moderne Werk in dem Zuge, in dem es begonnen war, folgerichtig abgeschlossen werde[151])". So ist hier am Ende wenigstens indirekt aus-

148) Vgl. Panofsky S. 154.

149) Adm. c. XXIX: mediam ecclesiae testitudinem, quam dicunt navim, innovare et utrique innovato operi conformare et coaequare.

150) ib: tardius aut nunquam . . . sicut dispositum est perficeretur.

151) ib: . . . moderno operi juxta tenorem coeptum congrua cohaerentia servaretur.

gesprochen, wonach wir zu Anfang fragten und von einem modernen Architekten auch gewiß sogleich zu hören bekommen hätten: daß er den ganzen Bau, den er vorhatte, und den er persönlich geleitet hat, in einem einheitlichen „Zuge" (tenor) — d. h. dem neuen gotischen Stil — durchgeführt wissen wollte.

Der Glaube an die Wegweisung vom Himmel her, die von Fall zu Fall erfahren wird, verliert dadurch nicht seine Kraft. Nicht kontinuierlich, sondern sozusagen punktuell eingreifend, liegt der göttliche Wille doch ständig allem Geschehen als etwas an sich Unerforschliches zugrunde. Er ist eine doppelbödige Art von Kausalität, die vor der Reflexion über Freiheit und Prädestination liegt und an die primitive Ansicht vom menschlichen Handeln erinnert, wonach dämonische Mächte den Pfeil lenken, den der Schütze mit geübter Hand und scharfem Blick zum Ziel hin sendet. Diese Denkform stellt sich samt den zugehörigen formelhaften Wendungen regelmäßig ein, wo es sich um die Initiative zu den verschiedenen Teilen des Neubaus und damit um den Mut zu den Abbrucharbeiten handelt. So gleich bei dem Anfang an der Vorderfront, wo der alte „schmale, beiderseits von niedrigen, nicht besonders stattlichen Türmen verengte" Haupteingang niederzulegen war (25). Das erfolgte „auf einen göttlichen Wink hin", aber zugleich hören wir von den Gebeten, zu denen er seine Mönche anhielt, daß das Beginnen „Gott und den hl. Märtyrern nicht mißfallen möge", und von seiner eigenen flehentlichen Bitte, Gott möge ihm „den Bau des Tempels nicht versagen", wie einst dem König David — ihm, der sich „dies von ganzem Herzen, mehr als den Besitz der Schätze von Konstantinopel wünschte". Im Fortgang der Erzählung ist dann zu sehen, daß er trotz dieses leidenschaftlichen Wunsches, den er von sich aus hegte, der göttlichen Hilfe wohl bedurfte, was ja auch nur etwas allzu Menschliches war. Er schließt nämlich den Bericht über die glückliche Vollendung dieses ersten („unteren") Teils des Neubaus und die Weihe desselben, zu der er mehrere geistliche Würdenträger geladen hatte, folgendermaßen:

„Als die feierliche Handlung vollzogen war und ich mich schon zu den Arbeiten an dem oberen Teil bereit machte, sprachen sie mir, der ich ein wenig ermüdet war, Mut zu und mahnten mich auf die liebenswürdigste Weise, mich nicht durch die Furcht vor der Mühe und etwaigem Mangel niederdrücken zu lassen[152])."

Es ist, soviel ich sehe, das einzigemal in seinen Schriften, daß er sich bei der Darstellung des handelnden Lebens in einem Zustand der Depression statt in der Hochspannung sehen läßt, so daß man bemerkt, wie natürlich-menschlich es auch hier zugegangen ist. Er erzählt dann weiter, daß er,

[152]) Adm. c. XXVI Ende. — Über einen andersartigen Fall von „Kleinmut" s. u. S. 368 Anm. 184.

der Anwandlung von Kleinmut zum Trotz, in „heiterer" Stimmung an die neue Aufgabe ging angesichts des „so heiligen und glücklichen Werkes", das ihm nun doch schon durch göttliche Gunst gelungen war. Und dieses Frohgefühl im Bewußtsein des Vollbrachten kommt vollends zum Ausdruck, wo er nun auch von dem zweiten Werk, der neuen Apsis mit dem herrlichen Chor, berichten konnte. Er geht auf diesen Bauabschnitt hier zwar nicht näher ein, er begnügt sich mit einem Hinweis auf das Weihebüchlein, in dem er darüber ausführlich berichtet hatte; aber wie er hier das dort Berichtete zusammenfaßt, äußert er das, was ihn bewegte, mit einem erstaunlichen Selbstgefühl, das durch die fromme Umkleidung hindurchscheint:

„Wie in der Schrift über die Weihung des oberen Werkes zu finden ist, ist es uns gnädiger Weise vergönnt worden, mit unsern Brüdern und Mithelfern zusammen unter dem Schutz und Beistand Gottes für uns und unser Tun ein so heiliges und ruhm- und glorreiches Werk zum guten Ende zu führen. Wofür wir Gott und den hl. Märtyrern um so größeren Dank schulden, als er das Werk, das getan werden mußte, so lange hinausgeschoben und für unsere Zeit und Mühewaltung aufbewahrt hat."

Bei dieser auffälligen Schlußwendung halten wir ein. Verrät sich darin nur fromme Anmaßung, wie es scheinen möchte und man es ihm auch nachgesagt hat[153])? oder äußert sich hier mit naiver Offenheit der tiefer gegründete Glaube an eine Art Gnadenwahl? Die Frage führt uns weiter oder vielmehr zurück zu der früheren Schrift. In ihr hatte Suger eben jene Wendung bereits vorgebracht: zum Schluß der Baugeschichte, auf die er dort ausführlich einging. Dabei kommt die Frömmigkeit des hochstehenden Mannes, nach der wir jetzt fragen, von einer andern Seite her zur Erscheinung, als in dem Tatenbericht sowohl wie in jenen Urkunden, in denen er sich in der Sorge um sein Seelenheil wie ein Schutzflehender an seine Mönche wandte. Zwar ist auch hier die Doppelheit der Impulse gewahrt, die sowohl vom Himmel als auch aus dem eigenen Herzen kommen, aber das Schwergewicht liegt entschieden auf den ersteren, und die von ihnen ausstrahlende jenseitige Atmosphäre hüllt auch die lebendige Anschauung ein, die wir hier, dank der Ausführlichkeit des Berichtes, von der werktätigen Energie des geistlichen Bauherrn bekommen. Wir fassen das ins Auge.

Die religiöse Haltung, die in dem Weihebüchlein vorherrscht, sticht nicht bloß von derjenigen der andern Selbstzeugnisse Sugers ab, sondern auch von der, die er in dem hochgeistigen Eingang dieser Schrift einnahm. Im Kontrast zu der predigtartigen Ouvertüre, in der er das ewige Thema „Gott und der Mensch" nach neuplatonischer Lehre und christlichem Glauben abwandelte, setzt die Erzählung ähnlich wie in einer

153) So auch Panofsky a. a. O. S. 20, s. u. S. 365.

Klosterchronik mit einer Beschreibung des alten Gotteshauses ein, der man den Kummer über das Niederreißen desselben anzumerken glaubt, mit so vollen Tönen rühmt der Autor wie aus bewunderndem Andenken heraus die Schönheit und prachtvolle Ausstattung des Innenraumes. In Wahrheit hat er die Schilderung aus einer alten Ruhmesschrift über „die Taten Dagoberts" entnommen[154]), also gar nicht aus seinen eigenen Erinnerungen geschöpft, obwohl er den Bau 50 Jahre lang vor Augen gehabt hatte. Man bemerkt leicht: Wenn er die Herrlichkeit der niedergerissenen Basilika derart pries, so erschien um so glaubhafter, was er als den Mangel, aber auch den einzigen Mangel des alten Baues hinstellt: seine lebensgefährliche Enge. Der apologetische Sinn dieses Arguments wird offensichtlich, wenn er den Plan der „Vergrößerung" der Kirche emphatisch damit begründet:

„Niemals hätte ich es mir angemaßt, Hand daran zu legen, oder es auch nur gewagt, daran zu denken, hätte nicht ein so großes, so notwendiges, so nützliches und ehrenwertes Anliegen dazu gezwungen[155])."

Trotz dieser Versicherung erklärt er freilich auch hier, daß es ein Gedanke seiner Kindheit war, auf den der Plan zurückging, und zwar erklärt er das hier nicht bloß für die notwendige Renovierung, sondern geradezu für die „Vergrößerung", d. h. den Neubau. Er schildert hier die Mißstände besonders anschaulich, die sich aus der Enge des Eingangs und des ganzen Raumes für den Gottesdienst an Festtagen ergaben und bemerkt dazu:

„Davon hörte ich, als ich, ein Knabe noch, auf der Schule bei den Brüdern war, darunter litt ich, als ich in meiner Jugend fort (von St. Denis) war[156]), und als ich herangereift war, trachtete ich mit Leidenschaft danach, daß das gebessert würde."

Aber die Erinnerung an den eigenen Impuls macht sogleich dem andern Motiv, der göttlichen Eingebung, Platz. In einem predigtartigen Ton, an Hand eines Pauluswortes (Gal. 1,15) fortfahrend, führt er den Rückblick zu Ende:

„Als es aber ‚dem, der mich vom Mutterleibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel' meine Wenigkeit gegen meinen Verdienst zum Verwalter dieser großen, heiligen Kirche zu erheben, fand ich mich von Gott dem Allmächtigen allein dank seiner unsäglichen Barmherzigkeit dazu fortgerissen (raptus), an die Besserung des Übelstandes mit Hilfe unserer Herren, der hl. Märtyrer, zu gehen, und faßte von ganzem Herzen und mit ganzer Seele den leidenschaftlichen Vorsatz, die Vergrößerung der Kirche so schnell als möglich herbeizuführen."

Und in diesem salbungsvollen Ton geht es nun weiter, zunächst zu dem Beginn des Neubaus, der an der Westfront erfolgte. Da berichtet er, daß er für die neue breite Fassade mit den beiden Türmen „ein sehr starkes materielles Fundament legte", um hinzuzufügen: „aber ein allerstärkstes

154) Vgl. Gall a. a. O. S. 101.
155) Cons. II a. a. O. S. 217 (Panofsky S. 88, 23 ff.).
156) Über die biographischen Daten s. o. S. 317, Anm. 68.

geistiges, wie denn gesagt ist: ‚Einen andern Grund kann keiner legen als den, der da gelegt ist, nämlich Jesus Christus'[157])." Diesen festen Grund, der im Glauben gelegen ist, versteht er folgendermaßen:

„Im Vertrauen auf Gottes unvordenklichen Rat und seine nie versagende Hilfe kamen wir mit dem so großen und so kostspieligen Werk so gut voran, daß wir anders als zuerst, wo wir wenig ausgaben und uns vieles mangelte, jetzt, obwohl wir viel ausgaben, überhaupt an nichts Mangel, vielmehr sogar Überfluß hatten und eingestanden: ‚Was wir können, kommt von Gott'."[158]).

So äußert sich hier eine gewisse Freude am Irrationalen, während es sich inhaltlich um den allgemeinen, für die mittelalterliche Katholizität charakteristischen Bezug von Glauben und Werk handelt, wonach „die Gnade mit voller Macht in den Werken erfahren" wird[159]). Und von dem paulinischen Bekenntnis aus nimmt dann die Erzählung eine ausgesprochene Richtung ins Wunderbare. Von fünf Wundern weiß er in diesem Bauabschnitt zu erzählen, und später kommen noch mehrere hinzu. Das erste ist am harmlosesten: ein neuer, ganz ungewöhnlich ergiebiger Steinbruch wurde in der Umgegend entdeckt — zweifellos „eine Gabe Gottes"! Und dazu ein unverhoffter Zustrom von geschickten Handwerkern, Maurern, Steinmetzen, Bildhauern usw. Der Vergleich der „Erweiterung" der Abteikirche mit Salomos Tempelbau stellt sich wieder ein und rechtfertigt sich durch eine nicht gerade einfache Reflexion, die wieder auf die göttliche Initiative zurückweist: König Salomos Schätze hätten ebensowenig wie die eigenen Mittel der Abtei für das Werk genügt: nur daraus, daß Gott selber der Urheber des Werkes war, das für ihn allein bestimmt ist, erklärt sich der Überfluß, den er seinen Dienern, die sein Werk ausführten, zuteil werden ließ.

Das nächste Wunder führt uns mitten in die architektonischen Probleme des Neubaus hinein. Während die Erweiterung des westlichen Teils der Kirche im Gange war, war er, so formuliert er es, „vor allem besorgt um eine gut harmonisierende Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Werk[160])". Dazu waren viele Marmorsäulen nötig, und diese waren in Frankreich nicht zu bekommen. Er schildert die Ratlosigkeit, in der er sich „jahrelang" befand; es schien nichts anderes übrigzubleiben, als sie aus Rom kommen zu lassen — „denn in Rom hatte ich oft wunderbare Säulen gesehen, im Palast Diokletians und in andern Bädern". Aber die Schwierigkeiten des Transportes! Er stellte sich den langwierigen, kostspieligen, durch die Sarazenen gefährdeten Seeweg vor Augen. Da geschah das Unverhoffte, das „kein Mensch für möglich gehalten" hätte:

157) Cons. II, S. 218 (Panofsky S. 88, 30 ff.) mit Bezug auf 1. Kor. 3, 11.
158) Ebenda mit Bezug auf 2. Kor. 3, 5 (sufficientia nostra ex Deo est.).
159) Vgl. v. d. Steinen, zu Bernward von Hildesheim a. a. O. S. 359.
160) Cons. II, 218 f.: de convenientia et cohaerentia antiqui et novi operis.

ein alter verlassener Marmorbruch wurde in der Nähe der Ländereien der Abtei entdeckt! Er war derart verlassen, daß sich Steinmetzen von dort das Material für gewöhnliche Mühlsteine holten. In Sugers Deutung:

„Dieweil er bis dahin nichts Außergewöhnliches hergab, bewahrte er, wie ich glaube, seine erste große Nutzbarkeit für das große Gotteshaus gleichsam als Erstlingsopfer für Gott und die hl. Märtyrer auf[161])."

An das Wunder schließt sich würdig ein Zeugnis der allgemeinen Begeisterung für das Werk an.

„Wenn die Säulen aus der tiefen Grube an zusammengeknoteten Seilen heraufzuholen waren, stemmten sich unsere eigenen Leute sowie die frommen Nachbarn, Adlige sowohl wie das gemeine Volk, mit Armen, Brust und Schultern an die Stricke und schafften die Sachen wie Zugtiere mit Tauen umschnürt weiter; und als sie an die abschüssige Stelle der Straße inmitten des Dorfes kamen, gingen ihnen die verschiedenen Handwerker, ihre Geräte beiseitelegend, entgegen, um ihnen soviel wie möglich zu helfen, Gott und den hl. Märtyrern zu Ehren."

Auch hier wieder hat sich nachweisen lassen, daß Suger die Vorgänge mit gottesfürchtiger Übertreibung an Hand von erbaulichen Klostergeschichten geschildert hat[162]) — ein weiteres Beispiel für den leichten mittelalterlichen Übergang von der Historie zur Legende. Dagegen bekommen wir in der dann folgenden Wundererzählung eine aus dem Leben gegriffene Schilderung, in der Suger sich selber zeigt, wie er leibte und lebte.

Das neue Westwerk mit der Halle am Eingang ging der Vollendung entgegen, das Gebälk war schon mit dem der alten Basilika zusammengefügt, es waren nur noch zur Befestigung der Säulen ungewöhnlich große Dachbalken nötig, und diese waren nach Aussage der Fachleute in der näheren und weiteren Umgebung von Paris nicht zu haben: man müßte bis nach Auxerre gehen, um dergleichen in den Waldungen zu finden.

„Da alle die Ansicht teilten, waren wir recht bekümmert wegen der vielen Mühe und der langen Verzögerung des Werkes; da kam ich eines Nachts, als ich von der Frühmette gekommen, im Bett lag, auf den Gedanken, ich sollte selber in alle Wälder in der Umgegend gehn und überall Umschau halten. Wenn dort etwas gefunden werden könnte, würden die Verzögerung und die Mühe verringert werden. Und bald darauf brachen wir ohne Rücksicht auf die anderen Geschäfte, eines Morgens in aller Frühe auf und begaben uns mit den Zimmerleuten und dem Maß für die Balken eilends auf den Weg zu dem Wald von Iveline. Als wir durch unsere Besitzung im Tal von Chevreuse kamen, riefen wir unsere Dienstleute, unsere Waldhüter und die, die sich in den anderen Wäldern auskannten, zusammen und befragten sie unter ihrem Eid, ob

---

161) Ebenda II, S. 219 f.

162) Das, was Suger hier beschreibt, erinnert an einen volkstümlichen frommen Brauch, der damals an verschiedenen kirchlichen Zentren als eine Art Richtfest bei sakralen Bauten aufgekommen war, und die Beschreibung ist von ihm wahrscheinlich nach den Berichten, die über diesen neuen „Karren-Kultus" zu ihm gedrungen waren, gemodelt worden. Über die Anfänge dieses Kultus liegen Nachrichten aus Chartres und Rouen vor, und auch aus Monte Cassino, wo Suger i. J. 1123 gewesen war. Vgl. Panofsky a. a. O. S. 214 zu der Stelle (Cons. II, S. 219 f.).

wir Stämme von dieser Größe dort finden könnten, so mühevoll es auch wäre. Sie grinsten und hätten laut lachen mögen, wenn sie das gewagt hätten; ob wir denn gar nicht wüßten, daß in dieser ganzen Gegend nichts derart zu finden wäre, zumal, nachdem der Schloßherr auf Chevreuse, unser Lehnsmann . . ."

Es folgt ein Geschwätz über diesen Feudalherrn, der den Wald geplündert habe, da er so viel Holz für Palisaden und dergleichen brauchte in seinen langen Fehden mit dem König und dem Grafen Montfort. Dann heißt es weiter:

„Ohne zu beachten, was sie sagten, machten wir uns mit dem Wagemut, den unser Glaube uns gab, daran, den Wald zu durchstreifen, und bereits nach der ersten Stunde hatten wir einen Stamm gefunden, der das genügende Maß hatte. Kurzum: in der neunten Stunde oder früher schon hatten wir durch das Strauchwerk, das Waldesdunkel, das Dornendickicht hindurch 12 Stämme (so viele nämlich waren nötig) zur Verwunderung aller und besonders der Einheimischen herausgefunden, die wir zu der hl. Basilika transportierten und unter Jubel in das Dach des neuen Bauwerkes einfügen ließen zum Lob und Ruhm des Herrn Jesus, der sie vor den Plünderern gerettet hatte, weil er sie für sich und die hl. Märtyrer aufbewahren wollte[163])."

Zur Erhärtung dieses Schlusses fügt er noch hinzu, daß nur gerade die er, forderlichen zwölf hohen Stämme in dem Walde stehen geblieben waren- nicht mehr und nicht weniger. So wirtschaftlich waltet die göttliche Gnade, die nach dem Bibelspruch „alles mit Maß und Gewicht geordnet" hat!

Hier haben wir nicht nur ein Stück lebendiger Selbstdarstellung vor uns, wie wir sie im Mittelalter schon mehrfach bei guten Erzählern, z. B. auch bei Rather fanden, sondern ein wahres, man möchte sagen volkstümliches Stück mittelalterlicher religiöser Logik. Es ist derselbe naiv-egoistische Bezug von Mensch und Gott, der in der Geschichte von dem Marmorbruch und dem Opfer der Erstlinge, die sich Gott dort vorbehalten hatte, zum Vorschein kam. Und dieser Zug reicht nun weiter und führt uns an jenen starken Ausdruck von Sugers Selbstgefühl heran, bei dem wir haltmachten. Beim Übergang von dem ersten Erweiterungsbau zum zweiten, also an der Stelle, wo uns Suger in dem Rechenschaftsbericht einmal einen tieferen Blick in sein tatsächliches Befinden tun ließ — wie er „etwas müde", von dem Gedanken an die bevorstehenden Mühen und Ausgaben derart bedrückt wurde, daß er des Zuspruchs bedurfte, dann aber im Vertrauen auf das weitere Gelingen des so glücklich begonnenen Werkes „heiter" an die neue Aufgabe ging — an dieser entscheidenden Stelle gibt er in dem Weihebüchlein den inneren Zusammenhang folgendermaßen an:

„Nach der Weihe der Kapellen . . . in der Vorderfront nahmen unsere Absichten eine andre Richtung, da unser frommes Bestreben (devotio) durch den Erfolg, der ihm geworden war, ebensosehr gestärkt wurde, wie auf ihm so lange Zeit schon (der Ge-

163) Cons. III a. a. O. S. 221 f.

danke an) das Volksgedränge im Allerheiligsten in unerträglicher Weise lastete: wir ließen von dem bisherigen Werk ab, verschoben den Weiterbau am oberen Teil der Türme auf später und nahmen uns vor, alle Mühe und allen Aufwand, die wir aufbringen konnten, darauf zu verwenden, daß die Vergrößerung der Kirche, unserer Mutter, so würdig und so glorreich als nur denkbar wäre, zustande gebracht würde, zum Dank dafür, daß die göttliche Gnade das große Werk für einen so geringen Nachfolger so großer und vornehmer Könige und Äbte vorbehalten hatte[164])."

An dem scheinbar überheblichen, in Wahrheit ihn erhebenden Gedanken, mit dem er den entscheidenden Schritt zum Neubau des ganzen Münsters (1140) begründete, hat er dauernd festgehalten, wie die Wiederholung desselben in seinem Tatenbericht beweist, wo er dabei den inzwischen (1144) gleichfalls vollendeten Neubau des Ostwerks mit dem gotischen Chor im Auge hatte. Das, was bei dieser religiösen Überzeugung über den geläufigen Vorsehungsglauben hinausreicht, ist bereits in jenen Wundergeschichten angedeutet. Sie weisen, was das Gottvertrauen des zum Handeln geborenen Mannes betrifft, in eine andere Richtung, als man erwarten möchte, wenn man an die großen geschichtlichen Persönlichkeiten denkt, mit denen Suger, der mit Königen auf gleichem Fuße verkehrte, wohl vergleichbar ist. Auch sie sind in der Regel von einer Atmosphäre des Glaubens umgeben, aber in diesem Glauben, der sie am Werke hält — dem Glauben an den eigenen Stern, an göttliche Berufung, an schirmende Nähe zu der Macht, die die Welt lenkt, — spiegelt sich die innere Mächtigkeit ihrer Persönlichkeit. Für Suger stellte sich das ihn tragende religiöse Grundverhältnis anders dar, nicht von ihm selbst, sondern von Gott her, der darum besorgt war, daß das Werk zustande käme, wie das Wunder von dem plötzlich nutzbar werdenden Marmorbruch und den 12 für den Bau aufbewahrten Stämmen anzeigte.

In beiden Schriften tritt das zutage. In dem Weihebüchlein sagt er von dem Eifer, mit dem er die Arbeit an dem Neubau des Ostwerks vorantrieb — „drei Jahre hindurch im Winter wie im Sommer mit einer großen Menge von Werkleuten" —, daß er sich so beeilte, damit „Gott keinen Grund hätte, sich zu beklagen: ‚Deine Augen sehen das Meine, da es unvollendet war'[165])." So kindlich unbefangen schob er den Schaffensdrang, der den weit über 60jährigen nach Vollendung ausschauen ließ, Gott in die Schuhe. Wir, denen das Spiel durchsichtig ist, sehen unter der Decke der „Devotion", wie er es nannte, den Willen zum Werk sich selbständig regen, ohne daß er sich zu sich selbst zu bekennen wagte. Das entsprechende Selbstzeugnis in dem Tatenbericht führt hier wiederum weiter. Dort hebt er als das Wunderbarste an der Gnade, die ihm dadurch zuteil

---

[164]) Ebenda IV, S. 224 (Panofsky 98, 22 ff.): nostra qua tam ex ipsa sui prosperitate animabatur devotio . . . votum nostrum illo convertit . . .

[165]) Cons. V, S. 227, mit Bezug auf Ps. 138, 16.

geworden war, daß der so lange schon notwendige Bau ihm vorbehalten blieb, den Umstand hervor, daß er für ein Werk ausersehen wurde, das sonst nur Königen und hochvornehmen Kirchenfürsten zustand, und er zieht daraus die Konsequenz, daß er Gott gegenüber dazu verpflichtet sei, all seine Kraft für die Vollendung des Werkes aufzubieten:

„Denn ‚wer bin ich und was ist mein Vaterhaus', daß ich es hätte wagen dürfen, einen so edeln und anmutigen Bau anzufangen, und daß ich hätte hoffen dürfen, ihn zu vollenden, außer wenn ich im Vertrauen auf Gottes Gnade und auf die Hilfe der hl. Märtyrer mich ganz, mit Leib und Seele, dem Werk widmete?[166])."

Sind wir auf falscher Fährte, wenn wir in dieser Konzentration des ganzen Menschen auf die eine Aufgabe und in dem Bewußtsein, das Suger von dieser Konzentration hatte, ein Wahrzeichen des produktiven Menschen sehen, der seiner Produktivität gewahr wurde, aber sie nicht als solche zu verstehen vermochte? Und wenn wir in diesem Frohgefühl der eigenen geistigen Kraft — oder wenn man Sugers Wirken mehr als organisatorisch, denn als schöpferisch ansehen mag, in seiner Offenheit für die neu heraufkommende künstlerische Bewegung — eine Quelle des Glaubens an die Gnadenwahl finden, wonach Gott das dringend notwendige Werk für ihn aufgespart hatte? Falls wir nicht fehlgehen, stehen wir hier vor einem Keim des Selbstgefühls der aktiven Persönlichkeit, der sich nur nicht zu entfalten vermochte, weil die überkommenen Glaubensvorstellungen ihn überdeckten.

Daß hier etwas Derartiges im Werden war, dafür spricht zweierlei. Suger besaß, wie ihm von sachkundiger Seite nachgerühmt wird, „ein klares Bewußtsein von den eigentümlichen ästhetischen Qualitäten des neuen Stils[167])". Das kommt auch zum Ausdruck in den Motiven, die er für den entscheidenden Schritt zur Fortsetzung des Neubaus an der Apsis mit dem Chor angibt. Er wollte, so erklärt er,

„alles daransetzen, daß der neue, unter dem Druck einer so dringenden Notwendigkeit begonnene Bau durch die Schönheit in Länge und Breite geadelt würde[168])."

Und von der Apsis mit dem „feinen, anmutigen Kapellenkranz" sagt er, daß dadurch

„das Ganze in dem wunderbaren farbigen Glanz der Fenster erstrahlen sollte, der stetig die Schönheit des Innern durchflutete[169])."

Diese Beschreibung mag man mit der in einem modernen kunsthistorischen Werk über die gotische Baukunst vergleichen, wo von dem „sanft-

166) Adm. XXVIII, S. 189 f., mit Bezug auf einen Ausspruch des jungen David, 1. Sam. 18, 18.

167) Panofsky a. a. O. S. 36. 168) Cons. IV, S. 225 (Panofsky S. 100).

169) Cons. IV, ebenda (Panofsky S. 100, 19 ff.): excepto illo urbano et approbato in circuitu oratorium incremento, quo tota sacratissimarum vitrearum luce mirabili et continua interiorem perlustrante pulchritudinem eniteret. Statt sacratissimarum ist indes zu lesen: clarissimarum, wie Panofsky nachträglich festgestellt hat in „Postlogium Sugerianum", Art Bulletin vol. XXIX (1947), p. 119 f.

gedämpften Spiel des Lichtes" in dem Chorumgang die Rede ist, „das, aus farbigen Fenstern hervorleuchtend, an- und abschwellend in wechselnder Stärke unter den Gewölben und an den Stützen vorbei durch den Raum wogt[170])". Ist da ein wesentlicher Unterschied im ästhetischen Gewahren?

Dies ist das eine; das andere rührt an den ethischen Grund der schöpferischen Anspannung. In diesem Sinne möchten wir die Sätze verstehen, mit denen Suger an jener Stelle des Tatenberichtes die Darlegung seines Willens beschließt, der göttlichen Gnadengabe dadurch genugzutun, daß er all seine Kraft auf das Werk konzentrierte. Er zieht dort aus seinen Erfahrungen die allgemeine Lehre:

„Wo, dank Gott, ein Wille da ist, fehlt es auch nicht am Können, und weil der Wille auf ein gutes Werk gerichtet war, steht dieses mit Gottes Hilfe vollendet da[171])."

Dieser religiös gegründete Optimismus — oder, allgemeiner gefaßt, ethische Idealismus — entspricht dem Gefühl des glücklichen Gelingens oder der „Prosperität", das uns schon vordem in seinem „Testament" als leitendes Motiv entgegentrat, als er dort die Summe seines Lebens zog[172]). Aber damals, an zehn Jahre zuvor, als das ganze Werk noch erst im Stadium der Vorbereitungen war, stand diese Äußerung des Selbstgefühls in ungelöstem Widerspruch zu dem religiösen Bekenntnis, mit dem er sich an seine Mönche hilfeflehend wandte, daß er als Abt, der vita activa zugewandt, all seine leibliche und seelische Kraft „vergeudet" hätte. Jetzt scheint dieser Zwiespalt überwunden. Suger teilt den Text einer in Versform abgefaßten Inschrift mit, die er nach Vollendung des Ostwerkes in dem Münster hatte anbringen lassen; sie enthält, was nichts Ungewöhnliches ist, die Angabe des Jahres der Weihung (1144), aber dazu fügte er drei Distichen, in denen er, ähnlich wie vordem in dem Weihebüchlein, den „neuen leuchtenden Glanz" rühmt, der von den beiden vollendeten Teilen, dem Ostchor und der Eingangshalle, ausstrahlend, den ganzen Innenraum durchflutet, und diese Vision der neuen Schönheit besiegelt er mit den Schlußversen:

Lichtvoll erhebt sich der edle Bau, vergrößert zu unserer
Zeit, und der Leiter des Werks ich, Sugerius war's[173])."

---

170) Gall a. a. O. S. 49.

171) Adm. XXVIII, S. 190 (Panofsy 38, 22): Verum qui dedit velle, dedit et posse; et quia bonum opus fuit in voluntate, ex Dei adjutorio stetit in perfectione.

172) Vgl. oben S. 337 f.

173) Adm. c. XXVIII, S. 110.

Pars nova posterior dum jungitur anteriori,
Aula micat medio clarificate suo,
Claret enim claris quod clare concopulatur,
Et quod perfundit lux nova, claret opus
Nobile, quod constat auctum sub tempore nostro,
Qui Suggerus eram, me duce dum fieret.

So hat er den Ruhm, der an seinem Namen als den des Erbauers des ersten gotischen Münsters geknüpft ist, selbstbewußt vorausgenommen und in das Bauwerk einmeißeln lassen — ein Zeugnis derselben Gesinnung, aus der heraus er in seinem literarischen Erstlingswerk sagte, daß er mit diesem Tatenbuch seinem König „ein Denkmal, dauernder als Erz", gesetzt habe. Aber für uns bleibt hier die Frage zurück, was eine solche Selbstberühmung in einer in großen goldenen Lettern prangenden Inschrift im Gotteshause für das Selbstbewußtsein der mittelalterlichen Persönlichkeit zu bedeuten habe.

4

Ungewöhnlich wie ein solches offnes Zeugnis des Selbstgefühls des „Autors" — dies Wort in einem umfassenden, aber, wie wir gleich sehen werden, zeitüblichen Sinne genommen — damals noch war, steht es doch nicht vereinzelt da in jener Zeit. In einer Spezialuntersuchung über das „weltliche Motiv des Ruhmessinnes", die das vor etlichen Jahrzehnten zur Diskussion gestellte Problem der „Diesseitsstimmung im Mittelalter" im Bereich nicht nur der Literatur, sondern auch der bildenden Künste verfolgte[174]), sind schon für die spätromanische Zeit derartige Ruhmesinschriften aus Deutschland und Italien zusammengestellt worden, die teils, an den damals neu aufkommenden monumentalen Profanbauten angebracht, zur Verherrlichung der fürstlichen Bauherren (auctores) dienten — Friedrich Barbarossa steht hier an der Spitze[175]) —, teils von den am sakralen Bauwerk beteiligten Künstlern (factores) stammten, den Plastikern, Erzgießern, Goldschmieden, Glasmalern, die ihre Kunst benutzten, um wenigstens ihren Namen, aber zuweilen auch ihr Bildnis der Nachwelt zu überliefern. Erstaunlich bleibt doch das Ausmaß, in dem Suger diese Tendenz, die sonach im Zuge der Zeit lag, aber wenn wir recht berichtet sind, beim Fortgang zur Hochgotik gerade zurück-

---

174) Karl Simon, Diesseitsstimmung in spätromanischer Zeit und Kunst, DVS XII (1934) S. 49 ff.; insbesondere S. 56—65. — Vgl. dazu auch die Bemerkungen über Abt Folkuin v. Laubach, Band II, S. 506 f.

175) Vgl. K. Simon a. a. O. S. 56 f., wo die Inschriften zusammengestellt sind; besonders bemerkenswert der Inschriftenstein der Nimwegener Pfalz, wo der Kaiser sich als Friedensbringer rühmt in Erinnerung an Cäsar, aber auch noch über Cäsar hinaus:

Anno milleno, postquam salus est data seclo
Centeno juncto, quinquageno quoque quinto
Caesar in orbe situs, Fridericus pacis amicus
Lapsum confractum vetus in nihil ante redactum
Arte nitore pari reparavit opus Neomagi.
Julius in primo tamen extitit ejus origo
Impar pacifico reparatori Friderico.

trat[176]), in seinem Münster gepflegt hat. Die Inschrift, die wir anführten, ist nur eine von vielen, die er in der Abteikirche angebracht und dann auch in dem Tatenbericht in den Schlußkapiteln desselben (27-28, 30-34), wo er eine Beschreibung des vollendeten Werkes gibt, in die Darstellung eingefügt hat. In diesen sieben Kapiteln führt er 25 meist kurze, aber auch manchmal drei oder vier Distichen lange Epigramme an, die er an besonders augenfälligen Stellen des Bauwerks oder an besonders kostbaren Kultgeräten hatte anbringen lassen, und in sieben von diesen Inschriften nennt er sich mit Namen. Dazu kommen noch mehrere Stifterporträts von ihm, die er nicht erwähnt, die aber, wie wir von den Kunsthistorikern lernen,

„von ihm strategisch über die Hauptachse der Kirche verteilt waren: zwei am Hauptportal (das eine an der Bronzetür, das andere an dem Tympanon); ein drittes am Fuß des großen Kreuzes, das den Bogen an der Öffnung des neuen Ostchores beherrscht und fast von jeder Stelle in der Kirche gesehen werden konnte, und noch das eine und andere mehr an den Fenstern der in der Mitte des Chorumganges gelegenen Kapelle[177])."

Der Kenner von Sugers Werk, dem wir hier folgen, hat diese inschriftlichen und bildnerischen Zeugnisse mit jener auffälligen Äußerung seines Erwählungsglaubens, die wir heraushoben, zusammengestellt als Zeichen des „leidenschaftlichen Selbstverewigungswillens", von dem Suger erfüllt war, oder, „weniger akademisch ausgedrückt, seiner enormen Eitelkeit". Er kennzeichnet den Eindruck, den man aus diesen verschiedenen Selbstzeugnissen gewinnt, folgendermaßen: „Es ist, als bekämen wir so etwas wie Jacob Burckhardts Zeugnis für den ‚modernen Ruhm' zu hören und nicht die Worte eines Abtes aus dem 12. Jahrhundert." Aber er greift zu dieser Kategorie, die der verbreiteten Ansicht von der Protorenaissance des 12. Jahrhunderts entspricht, nur, um das Bild zurechtzustellen:

„Es besteht jedoch ein fundamentaler Unterschied zwischen der Ruhmsucht des Renaissancemenschen und Sugers zwar kolossaler, aber in gewisser Weise zutiefst demutvoller Eitelkeit. Die großen Männer der Renaissance behaupteten ihre Persönlichkeit sozusagen zentripetal: sie nahmen ihre Umwelt mit allen Organen in sich auf, bis dieselbe ganz von ihrem eigenen Selbst absorbiert war. Suger dagegen behauptete seine Persönlichkeit zentrifugal: er projizierte sein Ich in seine Umwelt, bis sein ganzes Selbst von dieser absorbiert war."

Für uns ist diese Unterscheidung von außerordentlichem Interesse. Denn hier steht, wie uns scheinen will, dasselbe Phänomen im Blick, das wir durch den Begriff der morphologischen Individuation im Unterschied zu der organischen zu fassen suchten[178]). Statt dieses biologischen Begriffspaares wird uns hier ein physikalisches an die Hand gegeben, das aber gleichfalls auf den fundamentalen Lebensbezug von Individuum und

[176]) K. Simon ebenda S. 62. [177]) Panofsky a. a. O. S. 29.
[178]) Vgl. Band II, S. 22. — Persönlichkeit (1911) S. 125 f.

Umwelt ausgerichtet ist, in dem wir die zwiefache Möglichkeit der einheitlichen Gestaltung der Individualität — vom eigenen Selbst oder von der umgebenden Welt aus — angelegt fanden. Insofern sehen wir uns hier an einem wesentlichen Punkte bestätigt und zugleich bereichert.

Der deutsch-amerikanische Gelehrte, dem wir diese Bereicherung verdanken, hat indes bei der „zentrifugalen" Persönlichkeitsbildung lediglich den einen besonderen Menschen namens Suger im Auge, dessen Eigenart er, paradox genug, durch die Verbindung von maßloser Eitelkeit und tiefer Demut zu kennzeichnen sucht. Auf die einzelne Person bezogen, wird das problematische Phänomen auch für eine individualpsychologische Erklärung zugänglich. Wir hören, was Sugers Eitelkeit betrifft, von den Minderwertigkeitskomplexen, die er durch solche Überkompensation bewältigte: von seinem geheimen Leiden an seiner niederen Herkunft und von seiner ungewöhnlich kleinen Statur; und was die Demut betrifft, so wirke sich in ihr die kindlich-dankbare Anhänglichkeit an die geistliche Gemeinschaft aus, von der er nie müde wurde zu beteuern, daß er von ihr alles empfangen habe, was in dem Wunschbild mütterlicher Liebe und Fürsorge beschlossen ist.

„Als ein von St. Denis angenommenes Kind, als das er sich selber fühlte, übertrug er auf die Abtei den ganzen Fond von Energie, Intelligenz und Ehrgeiz, den ihm die Natur verliehen hatte. Seine persönlichen Aspirationen verschmolzen ihm so völlig mit den Interessen seiner ‚Mutter Kirche' daß er sozusagen durch den Verzicht auf seine individuelle Persönlichkeit zum Genuß seines Selbst kam: er erweiterte sein eigenes Wesen dermaßen, daß er und die Abtei schließlich miteinander identisch wurden. Indem er seine Inschriften und sein Bildnis überall in der Kirche anbrachte, nahm er dieselbe in Besitz, aber gab damit zugleich gewissermaßen seine individuelle private Existenz auf[179])."

Wir nehmen die ausgezeichnete Beschreibung auf, ohne uns die psychologische Formel anzueignen, in der der Autor sie zusammenfaßt, indem er von dem „Prozeß der Selbstbehauptung durch Selbstverleugnung" (self-affirmation through self-effacement) spricht. Denn so gefaßt, scheint uns das Phänomen der Individualität, das hier ans Licht gestellt werden sollte, in einen bloßen Fall eines Allgemeinen aufgelöst zu werden. Oder besagt diese Formel etwas anderes als die alte ethisch-religiöse Weisheit, daß du dein Selbst hingeben mußt, um es zu gewinnen? Demgegenüber möchten wir, da uns die hier beschriebene „zentrifugale" Individuation ein für das Mittelalter charakteristisches Phänomen zu sein scheint, bei der Beschreibung verbleiben und zusehen, ob und wie diese typische Form der Gestaltung der Persönlichkeit, bei der es auf die Art der Ein-

[179]) Panofsky a. a. O. S. 30 ff.: . . . he may be said to have gratified his ego by renouncing his identity: he expanded himself until he had become identical with the Abbey.

heitsbildung ankommt, sich in den Selbstzeugnissen Sugers spiegelt. Als repräsentativ für einen Personentypus mittelalterlichen Gepräges angesehen, sind diese Zeugnisse um so beweiskräftiger, als sie von einem Ausnahmemenschen stammen, der ein Emporkömmling voller Vitalität und Genie und Arbeitskraft war; ungewöhnlich tatkräftig und zugleich redegewandt, normal fromm und anormal klug, dabei selbstbewußt in einer nicht leicht durchsichtigen Weise.

Die Inschriften, durch die Suger seine Abteikirche „in Besitz nahm", kommen zu den Selbstzeugnissen, die wir bisher ins Auge faßten, hinzu als Zeugnisse höheren Grades, ausgezeichnet durch die Konzentration, die mit der poetischen Form kleinsten Ausmaßes gegeben ist, sowie durch die Funktion, die sie in dem monumentalen Bauwerk zu erfüllen hatten. In die abschließenden Kapitel des Tatenberichts aufgenommen, geben sie diesem einen besonderen literarischen Charakter; wir erhalten hier eine von Suger selbst hergestellte Auswahl seiner poetischen Produkte, die immerhin den nicht unbeträchtlichen Umfang von 80 Versen hat. Und als Inschriften nicht nur monumentaler Art, sondern am Altar, am Kruzifix, an den bemalten Glasfenstern usw. zeigen sie an, was der Abt an dem Gotteshaus, das sozusagen seine Wohnung war, besonders beachtenswert fand, und sind insofern, auch wenn sie nicht seine Person betreffen, charakteristisch für ihn in dem Sinne, in dem nach einem Goethewort „Kleider und Hausrat sicher auf den Charakter eines Menschen schließen lassen[180])". Die Abteikirche war Sugers eigentliche Wohnung[181]); dieser „reiche Abt", wie ihn Bernhard von Clairvaux gelegentlich nicht ohne Anflug von Spott anredete, hatte außerhalb der Kirche für sich selber nur eine dürftige Art von Bleibe, die er selber als „sein an der Kirche anhängendes Kämmerlein" bezeichnete: eine kaum 10 Fuß breite und 15 Fuß lange Klause, die er sich, wie sein Biograph berichtet, an das neue Westwerk hatte anbauen lassen, „um dort sein Leben wiederzugewinnen, das er lange, wie er gestand, in weltlichen Geschäften vergeudet hatte[182])" — eine Askese eigner Art; denn sie dürfte nicht so sehr der mönchischen als der des geistig Schaffenden zu vergleichen sein, der ganz in seinem Werk aufgeht. Wie ungewöhnlich sie war, davon zeugt das Staunen eines hochwürdigen Besuchers, von dem gleichfalls Sugers Biograph erzählt:

„Als der Abt von Cluny seine Bauwerke besichtigt hatte und dann seine winzige Zelle sah, soll er aufgeseufzt und ausgerufen haben: ‚Dieser Mann beschämt uns alle; er baut nicht wie wir für sich, sondern nur für Gott!' "

180) Vgl. Fibel I², S. 16.
181) Vgl. Panofsky a. a. O. S. 31.
182) Fr. Wilhelmus, Vita Sugerii a. a. O. S. 392.

Sieht man ihn so, mit dem Mittelpunkt seines Daseins in dem von ihm erbauten Gotteshaus, dann gewinnt dieser Raum noch ein ganz besonderes Interesse für uns, und die beiden Schriften Sugers erlauben uns, unsere Neugier zu befriedigen. Sie tun das wieder in verschiedener Weise. In den Kapiteln des Tatenberichtes, in die er die Inschriften eingefügt hat, läßt er uns mit ihm einen Rundgang durch den Neubau tun. In der andern Schrift, deren Höhepunkt die Schilderung der feierlichen Einweihung des Ostwerks bildet, wohnen wir diesem Weihefest bei, das von Suger selbst arrangiert war, und dadurch gewinnen wir ein eindrucksvolles Bild von der den Gläubigen gemeinsamen religiösen Welt, in der auch er lebte. Diesem Bild wenden wir uns zunächst zu.

Während uns zu Beginn des Büchleins die hochtheologische Predigt von dem göttlichen Vernunftband der Welt sowie von Christi Heilstat empfing, die Himmel und Erde vereinen, gehen jetzt vor unsern Augen die populären Handlungen des mittelalterlichen katholischen Gottesdienstes vonstatten: die Prozessionen, der Reliquienkult und die klingende Pracht der Liturgie. Wir haben davon schon eine Vorstellung aus dem Bericht über die feierliche Grundsteinlegung, den Suger in der Dotationsurkunde für das Ostwerk gab[183]); er hat diesen Bericht hier aufgenommen und hatte gut Raum dafür, da diese Darbietung der öffentlichen kirchlichen Frömmigkeit sich harmonisch an die Wundererzählungen anschließt, von denen die Baugeschichte voll war. Bevor dann die Schilderung der neuen Feierlichkeiten einsetzt, bekommen wir ein Selbstzeugnis Sugers dafür, daß er diese Frömmigkeit teilte, ja mit Kopf und Herzen in ihr verfangen war bis in ihren magischen Untergrund hinein. Dieser tut sich im Zusammenhang mit den Wundergeschichten auf, die auch jetzt wieder Platz griffen[184]). Suger berichtet ausführlich von den umfangreichen Vorbereitungen, die er für die Kirchweihfeier, für die

183) Vgl. oben S. 340 f.

184) Cons. V, S. 231 f.: Bei den Vorbereitungen für die Feier ging alles glatt, bis auf eines: die für eine so große Menschenansammlung nötige Menge von Hammelfleisch war zu der Jahreszeit in der Gegend nicht zu haben. Ein Aufkäufer hätte nach Burgund und Orléans geschickt werden müssen. Da kam im letzten Moment ein unverhofft günstiges Angebot: ein Prämonstratensermönch brachte eine ganze Widderherde! Darin zeigte sich die Hand Gottes, „da nur gerade das, was fehlte, wider alles Erwarten uns gebracht wurde". — Eine rationale Begründung des Wunderglaubens, die er brauchte, da ihm die „Sekte", die an die Macht des Zufalls glaubt, wohlbekannt war, wie ein Lukanzitat (a. a. O. S. 231) zeigt.

Kurz zuvor ein ähnliches Wunder (Cons. V, 229): Für die Täfelung eines Hochaltars, die Suger „aus Kleinmut" nur dünn hatte vergolden lassen wollen, strömte eine solche Fülle von Gold und Edelsteinen zusammen, daß er „gar nicht anders konnte", als das Stück höchst kostbar herzustellen. Das aber war, so erklärt er, die Antwort der Heiligen auf seinen Kleinmut: „Es war, als ob sie zu uns von Mund zu Mund sprächen: ‚Ob du willst oder nicht, wir wollen das Beste haben!' " — Ein reiner Fall, möchten wir sagen, der Extrapolation unterdrückter eigener Wünsche.

wirtschaftliche und die zeremoniöse Organisation derselben traf, die aber auch die geistlichen Belange betrafen. Da schildert er, wie er die Nacht vor dem großen Tage verbrachte, als schon die vielen hohen Gäste, die er für die Feier eingeladen hatte, König Ludwig und Königin Eleanor voran, anwesend waren. Wie es bei einem solchen seltenen Anlaß statthaft war, wurde die Frühmette zu einem die ganze Nacht hindurch währenden Dankgottesdienst ausgedehnt. Aber nicht nur von dieser förmlichen Andacht berichtet er, sondern von einem anderen, innigeren Anliegen.

„Voll frommer Ergebenheit drangen wir in unsern Herrn Jesus Christus, der Gott wegen unserer Sünden versöhnt hat, er möge ihm selber zu Ehren sowie aus Liebe zu seinen Heiligen geruhen, diesen hl. Ort gnädig zu besuchen und den hl. Handlungen nicht nur potentiell, sondern in Person beizuwohnen[185])."

Es war kein exorbitanter Wunsch. Denn von der alten, nunmehr in aller Ehrfurcht fast ganz niedergerissenen Basilika erzählte die Legende, daß Christus sie mit eigener Hand geweiht hatte; und so hat man denn auch wohl bemerkt, daß Suger „offenbar auf eine Wiederholung dieses Wunders hoffte[186])". Indes können wir hier durch die christliche Legendenphantasie hindurchsehen und den Untergrund von Magie erkennen, der in eine frühere Schicht des religiösen Bewußtseins zurückreicht. Wir denken an die altindischen Kultlieder aus dem Rigveda, in denen die Götter angerufen werden, als ob sie bei dem Opfer, das ihnen dargebracht wird, anwesend wären; in der sakralen Kultsprache, dem Brahma, steckte nach dieser primitiven Ansicht die Zauberkraft, die Götter zum Opferfest herbeizurufen, herbeizuzwingen[187]).

In der Schilderung des Festtages selbst, den er „lange herbeigesehnt hatte", läßt Suger dann seine eigene Person ganz zurücktreten; er fungiert nicht mehr als einer der Akteure, sondern nur als Erzähler, der dem Ablauf der von ihm arrangierten Feierlichkeiten zuschaut. In dieser Erzählung kontrastieren wieder miteinander der historische Bericht, der mit seinen ins einzelne gehenden Angaben stellenweise an eine Zeitungsreportage erinnert, und die gefühlsstarke religiöse Anschauung, die in den kultischen Formen das Göttliche den Sinnen nahegebracht findet. Zuerst die „heiligen Mysterien" der Weihe, d. h. der zeremoniellen, als Exorzismus gedachten Besprengung des neuen Baues mit dem Weihwasser. Wie der wohlgeordnete Zug von Hierarchen mit dem Weihwedel — „Erzbischöfe und Bischöfe samt Archidiakonen, Äbten und anderen hochwürdigen Personen "— sich durch die Kirche bewegt, schauen die vorneh-

185) Ib. VI, S. 234 (Panofsky S. 114, 27ff.): quatinus sanctum locum misericorditer visitare et sacris actionibus non tantum potentialiter sed etiam personaliter adesse dignaretur devotissime flagitabamus.

186) Vgl. Adm. c. XXV, Oeuvres S. 186 f. und Panofsky, Anm. zu der Stelle a. a. O. S. 152 und 228. 187) Fibel I², S. 113 f.

men Gäste und draußen die Volksmenge dem Schauspiel zu, wie durch den „Reigen so hoher Priester in ihren weißen Gewändern, mit den Mitren und den kostbaren Ornaten die Hochzeit des ewigen Bräutigams" mit der Kirche gefeiert wird. Und dazu hören wir Sugers Stimme wie die eines Ansagers:

„Dem König und der ihn umgebenden Nobilität schien es ein himmlischer Chor eher als ein irdischer, nicht Menschenwerk, sondern eher ein göttliches zu sein[188])."

Daran schließt sich unmittelbar ein sehr anderes Bild: der unerträgliche Andrang der Volksmenge draußen vor dem Eingang der Kirche: der König und sein Gefolge halten sie „mit Stöcken und Gerten" zurück, um für den feierlichen Zug den Weg zu der Besprengung der Außenmauer freizuhalten.

Den nächsten Höhepunkt der Feier bildete die Überführung der Reliquien an ihre neuen Ruhestätten. Suger hatte diese Zeremonie so arrangiert, daß die kirchlichen Würdenträger sich bei den unter einem Baldachin aufgereihten Reliquienschreinen versammelten, um sie dem König und seinem Gefolge zu übergeben, damit sie dieselben auf ihre Schulter nähmen. Hier ist das Schauspiel ausdrücklich als solches bezeichnet:

„Die Ellbogen spannen sich, die Arme werden ausgestreckt und soviel erlauchte Hände greifen hin, daß kaum eine von sieben Händen die heiligen Schreine zu berühren vermochte; da tritt der Herr König mitten unter sie und nimmt das silberne Behältnis, das unsern Schutzherrn birgt, in Empfang aus der Hand der Bischöfe . . .

Welch ein wundervoller Anblick! Niemals hat man eine solche Prozession sehen können, mit Ausnahme nur von jener, die bei der alten Weihung durch die himmlische Heerschar zu sehen war. Weinend vor Freude, hielten sie die Heiligen in trauter Nähe, als sie dieselben einhertrugen. Eine größere Freude konnte ihnen nie und nimmer zuteil werden."

Zum Schluß dann das Zelebrieren der Messe. Es geschah gleichzeitig an den verschiedenen Altären, 20 an Zahl, im Chor und in der Krypta. Suger zählt die Bischöfe und Erzbischöfe namentlich auf, die er mit der hl. Handlung betraut hatte; die Liste füllt eine Seite wie vordem die der geladenen Ehrengäste. Und nun das Ergötzen auch für die Ohren wie vordem für die Augen:

„So festlich, so feierlich, so mannigfach und doch zusammenklingend, so dicht beieinander und so freudenvoll vollzogen sie an den oberen und an den unteren Altären die feierliche Handlung, daß ihr Gesang, wohltuend schon allein durch den harmonischen Zusammenklang, als eine Engelsmusik eher denn als eine menschliche erschien . . .[189])."

In dem Gebet, in das die Messe ausklingt, hat Suger dann, als wollte er seine eigene rhetorisch-musikalische Kunst mit in die Harmonie von

[188]) Cons. VI, S. 234. — Dieses Bild des Himmels auf Erden braucht Suger auch sonst, z. B. Adm. XXVI, S. 187 für eine Kapelle im Obergeschoß der Westfront: Qui locus quam secretalis, quam devotus, quam habilis divina celebrantibus, qui ibidem Deo deserviunt, ac si jam in parte dum sacrificant eorum in coelis sit habitatio, cognorunt. [189]) Ebenda VII, S. 253 f. und 258 f.

Himmel und Erde hineingeben, das theologische Grundthema, das er in dem Eingang der Schrift behandelt hatte, wieder aufgenommen, dem Zusammenhang entsprechend in kirchlich-sakramentaler Form; in diesem Anruf an Jesus Christus, der mit „Amen" schließt, preist er den Heiland, der durch Priesterweihe und Abendmahl „das Materielle mit dem Immateriellen, das Körperliche mit dem Geistigen, das Menschliche mit dem Göttlichen zur Einheit verbindet und die, die reines Herzens sind, in ihren ursprünglichen Stand zurückversetzt".

Wenn wir von Suger nur diese Schilderung eines Höhepunktes seines geistlichen Lebens hätten, würde man meinen, daß er in dem Werk, an dem sein Herz hing, gänzlich aufging und daß er seinen Wunsch, „die Frucht seiner Arbeit zu genießen", den er in der Regel neben dem wesentlichen Motiv der Verherrlichung Gottes nennt[190]), rein in der Anschauung des Vollbrachten erfüllt fand — das Gegenteil von „enormer Eitelkeit"! So hatte er auch in der Biographie seines Königs den großen Moment, den er als junger Abt erlebte, als er ihm in seiner Kirche das Banner der Grafschaft Vexin, die Oriflamme, zum Sinnbild der Einheit der Nation übergab, geschildert, ohne von sich selbst zu sprechen[191]). Aber seinem Selbstgefühl war mit solcher Hingabe der Person an die Sache nicht Genüge getan. Hier setzt ergänzend sein Tatenbericht ein.

Wir haben aus der abschließenden Kapitelreihe dieses Berichtes schon die Inschrift herausgehoben, die mit dem Jahre der Weihe des Ostwerkes (1144) zusammen Sugers Namen dem Gedächtnis der nachkommenden Geschlechter einprägen sollte mit dem Ruhmestitel, daß unter seiner Leitung das von Lichtglanz durchflutete Gotteshaus erbaut worden war. Eine entsprechende Inschrift, drei Distichen lang, hatte er vordem schon in dem neuen Westbau nach dessen Vollendung anbringen lassen. Da gab er den Versen, die er zu dem Datum der Weihe (1140) hinzufügte, einen persönlichen Inhalt[192]):

Herrlich die Kirche zu ehren, die ihn gehegt und erhöht hat,
Hat sich Suger bemüht, herrlich die Kirche zu bauen.
Dir, Dionys, bringt er dar als Gabe das was dein ist,
Betend, daß du für ihn öffnest das Paradies.

190) Z. B. Cons. VI a. a. O. S. 232.

191) Vgl. oben S. 322. — Hierzu stimmt, was Cartellieri (a. a. O. S. 31) mit Bezug auf Sugers Verhältnis zu dem englischen König Heinrich I. bemerkt: „Deutlich tritt hier seine Neigung hervor, der wir in seiner Chronik verschiedentlich begegnen, sich selbst möglichst in den Hintergrund zu stellen, sein Wirken nicht an die Öffentlichkeit dringen zu lassen."

192) Adm. XXVII, S. 188 f.
Ad decus ecclesiae, quae fovit et extulit illum,
Sugerius studuit ad decus ecclesiae.
Deque tuo tibi participans martyr Dionysi,
Orat ut exores fore participem Paradisi.

Das Gebet um Fürbitte kehrt noch in drei weiteren von den sieben Inschriften wieder, in denen Suger sich mit Namen nennt, und bildet in diesen den wesentlichen Inhalt. Aus der mittelalterlichen Literatur ist uns der besonders bei Dichtern verbreitete Brauch bekannt, daß der Autor in dieser religiösen Form seinen Namen nennt[193]). Bei Suger zeigt schon die öftere Verwendung dieser Form, z. B. auch in Altar-Inschriften, daß sie ihm nicht als bloßes Mittel zur Nennung seines Namens diente; er benutzte vielmehr die Gelegenheit, die das von ihm selbst errichtete Gotteshaus bot, um diesen Weg der Sorge für sein Seelenheil, den er bereits in seinem Testament beschritten hatte, noch direkter und also wirksamer, z. B. durch entsprechende Inschriften am Altar des hl. Dionys oder der Jungfrau Maria, zu verfolgen. Und ein solches persönliches Anliegen, das ihn zeitlebens bewegte, liegt auch den andern Versen der Weihinschrift zugrunde, in denen er seine Absicht, durch den Bau der Kirche seinen Dank an die „Kirche" abzustatten — d. h. an die geistliche Gemeinschaft, die er seine „Mutter" zu nennen liebte —, in solcher pointierten Weise zum Ausdruck brachte. Auch hier faßte die Inschrift in lapidarer Form zusammen, was er in den autobiographischen Partien seiner Schriften bei jeder Gelegenheit zu betonen pflegte und hier zu Beginn der abschließenden Kapitelreihe des Rechenschaftsberichts noch einmal ausführlich erklärt:

„Nichts in der Welt habe ich mehr gewünscht, als der Kirche, unserer Mutter, Ehre zu machen, ihr, die den Knaben mit mütterlicher Liebe gehegt, die Vergehen des Jünglings geduldig ertragen, in meinem reifen Alter mir Kraft gegeben und mich feierlich ‚gesetzt hat neben die Fürsten' der Kirche und des Königreichs[194])."

Dieser rückwärtige Bezug, der die beiden Weihinschriften mit Sugers Leben und seiner Darstellung desselben verbindet, ist von symptomatischer Bedeutung: es verrät sich darin der innere Zusammenhang, in dem das ganze sakrale Bauwerk und das geistige Leben und Streben seines Erbauers miteinander standen, derart, daß dieser sich in dem Werk wiederfinden konnte wie das Ich im Du, und anderseits die monumentalen Inschriften uns wie Sinnsprüche für sein Leben anmuten. Und das tritt nun in der Beschreibung des von ihm herrührenden „Schmuckwerkes" der Kirche zutage, die die letzten Kapitel seines Tatenberichts füllt. Er erscheint da wie der Hausherr, oder besser wie ein getreuer Hauswart, der die Führung durch den weiten Raum übernimmt, an besonders beachtenswerten Stellen verweilt, um auf ihre Bedeutung hinzuweisen und zu berichten, wie er die Herrlichkeiten, die da zu sehen sind, zuwege

193) Vgl. Band II, S. 360, 392, 464.

194) Adm. XXIX, S. 189 f. wieder mit Bezug auf Ps. 113, 7.

gebracht hat; aber er berichtet nicht bloß, sondern gibt auch Anweisung zum richtigen Betrachten all der Pracht und belehrt uns über den Sinn des Ganzen und seiner Teile, der über die sinnfällige Erscheinung hinausreicht. Die Vers-Inschriften dienen zum großen Teil dieser sachlichen Absicht und gleichen insofern dem Kommentar zu einem Dichtwerk. Wir begleiten ihn auf diesem Gang, um zu beobachten, wie seine Äußerungen miteinander zusammenhängen, d. h. ob sie außer dem Bezug auf den gemeinsamen Gegenstand auch eine innere Einheit zeigen und von wo dieselbe herkommt, ob von dem Autor selber oder aus der geistigen Welt, die in der Kirche verkörpert war.

Zunächst (27) macht er vor der neuen Schauseite halt und weist auf die vergoldeten Bronzereliefs hin, mit denen er das Hauptportal „durch Bildhauer und Gießkünstler unter großen Kosten" hat schmücken lassen. Sie stellten die Passion des Heilands und seine Himmelfahrt dar. Aber in der achtzeiligen Inschrift, die er dazugetan hat, geht er auf die heilige Geschichte nicht ein; sie beginnt mit einer andersartigen Mahnung an den Betrachter:

> Willst du dem Zierrat der Tore die rechte Ehre erweisen,
> Wer du auch seist, bewundre das Werk, nicht das Gold und die Kosten . . .

Auch dieser Gesichtspunkt ist einer von denen, die Suger vorzubringen pflegte, wenn er von seinen kostbaren Anschaffungen für die Kirche berichtete, und dabei ließ er gern gegenüber einer „barbarischen" Prunksucht seine antike Bildung durchblicken, wie er z. B. von einem andern, am Hauptportal angebrachten Relief rühmt, es sei „sowohl der Form wie dem Material nach ein so wunderbares Werk, daß man von ihm (mit Ovid) sagen könne: „Die Arbeit übertraf das Material'[195])". Die Mahnung zu solcher ästhetischen Betrachtung der Kunstwerke, die die ungenannten Meister in seinem Auftrag hergestellt hatten, war offenbar nötig, denn er selbst war, wie wir noch sehen werden, durchaus nicht gefeit gegen die Berückung durch den Glanz des kostbaren Materials, das er von ihnen hatte bearbeiten lassen. Indes kam es ihm letztlich weder auf das eine noch auf das andere an, sondern beides zusammen galt ihm als bloße Vorstufe zu der religiösen Erhebung, zu der das sakrale Bauwerk verhelfen sollte. Und das spricht er in der Inschrift aus; das Poem geht weiter:

> Adlig leuchtet das Werk, doch möge es, licht und adlig,
> Unsern Geist erleuchten zum Weg durch wahre Lichter
> Hin zu dem wahren Licht, zu Christus, der wahren Pforte.

---

[195]) Adm. XXXIII, S. 117, mit Bezug auf Ovid, Metam. II, 5.

Poetisch gestrafft, tönt uns hier die gleiche Melodie entgegen wie in dem predigtartigen Eingang des Weihebüchleins. Wiederum stehen wir vor der traditionsreichen Verbindung von Neuplatonismus und Christentum, die uns in jener Zeit bereits in verschiedenen Wendungen begegnete und noch weiter begegnen wird. Auch Suger variiert das Thema in der Inschrift gegenüber jenem rauschenden Präludium, das uns noch in der Erinnerung ist. Dort hatte er die problematische Verbindung simpel genug dahin verstanden, daß er das Vernunftband der Welt, das nach der platonischen Lehre „das Göttliche und das Menschliche" vereint, mit der Vereinigung der beiden Naturen in dem Heiland identifizierte. Hier dagegen kommt unter dem Kennwort des „Lichts" — dem altehrwürdigen Sinnbild für die göttliche Vernunft — die platonische Anschauung vom Aufstieg der Erkenntnis aus der Imagination der Sinnenwelt zum Übersinnlichen, von der Materie zum reinen Geist auf uns zu. Und es scheint, daß Suger hier nicht nur aus der spätantik-christlichen Tradition schöpfte, die vom hl. Augustinus her fortwirkte und im 12. Jahrhundert zusehends weitere Kreise zog, sondern daß er mit den Schriften bekannt war, die den besonderen, zu einem mystischen Panentheismus hinneigenden Zug dieser Tradition repräsentierten: den Schriften, die unter dem Namen des Atheners, des „Areopagiten" Dionysius gingen und die ihre ungemein starke Wirkung in der katholischen Christenheit damals bereits in Frankreich zu entfalten begannen[196]). Die Legende, die den Klosterheiligen, den Apostel Galliens, mit dem von Paulus bekehrten Athener Dionysius identifizierte, trug das ihre dazu bei, daß dieser orientalische Zweig der neuplatonischen Tradition, der in der griechischen Kirche bereits vielbewunderte Blüten in der sog. „Metaphysik des Lichts" getrieben hatte[197]), in St. Denis besonders hochgehalten wurde. In der Klosterbibliothek befand sich das Exemplar der (aus dem 5. Jahrhundert stammenden) Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, das Karls des Großen Nachfolger, Ludwig der Fromme, von dem byzantinischen Kaiser zum Geschenk erhalten hatte, und dort war auch die lateinische Übersetzung derselben zu finden, die Johannes Scotus Erigena, der philosophischste Kopf unter den abendländischen Theologen des frühen Mittelalters, den Karl der Kahle nach Paris an die Hofschule berufen hatte, im Auftrage des Herrschers verfaßt und seinem groß angelegten theologischen System zugrunde gelegt hatte. Für Suger waren diese Schriften trotz ihres ketzerischen Geruches augenscheinlich mit einem Heiligen-

196) So nach Paul Lehmann, Theol. Lit. Ztg. 1958, Nr. 6, Sp. 440.

197) Vgl. Band II, 331; 462 (Symeon, der neue Theologe).

schein umgeben. Er hat aus ihnen nachweislich[198]) die charakteristischen Wendungen entnommen, mit denen er den religiösen Aufschwung der Gedanken und Gefühle beschreibt. Er spricht von dem „Licht" der Dinge wie der Platoniker, der damit die Immanenz der göttlichen Vernunft in den Dingen der Erfahrungswelt meint, der zu dank uns dieselben nach Zahl und Art und Maß erkennbar sind; ebenso spricht er von der „Erleuchtung", die der menschliche Geist durch das Gewahren dieses Lichtes gewinnt und die ihn emporzieht „vom Materiellen zum Immateriellen, vom Niederen zum Höheren". Aber wie die Inschrift weitergeht, sieht man, daß er mit den bereitliegenden Begriffen etwas sehr anderes, ihnen ursprünglich Fremdes zu fassen sucht. Auf das Relief am Portal hinweisend erklärt er, daß aus ihm abzulesen sei, „in welcher Weise das wahre Licht in den sinnfälligen Dingen" darinnen ist[199]) — die Passion des Heilandes als Sinnbild der Immanenz des göttlichen Geistes in der Welt! So unscheidbar war den mittelalterlichen Geistlichen das antike Vernunftband der Welt mit dem christlichen vinculum fidei et amoris verwoben! Aber der platonische Gedanke behält das Übergewicht; das Poem schließt mit Sätzen, die fast wörtlich aus der neuplatonischen Quelle entlehnt sind: daß der menschliche Geist, schwach wie er ist, der Materialisation des Göttlichen bedarf, um sich zu ihm emporzuschwingen, daß er aber auch, wenn er das der Welt einwohnende Licht gewahrt, „aufzuerstehen" vermag aus seiner Versunkenheit[200]) — eine „mystische" Deutung der in dem vergoldeten Relief dargestellten Himmelfahrt Christi!

Man hat Sugers Schrift als „das beredteste Zeugnis" dafür hingestellt, daß dem Mittelalter nicht nur „das Bewußtsein vom Werte künstlerischer Tätigkeit um ihrer selbst willen fehlte", sondern daß „die Einstellung der Zeit, soweit sie in der Literatur zum Ausdruck kommt, vorwie-

---

198) Der Nachweis bei Panofsky a. a. O. S. 18-24. Nach Panofsky (ebenda S. 36) hätte Suger daraufhin eine hervorragende Stellung in der mittelalterlichen Entwicklung der Philosophie zu beanspruchen, wobei nur fraglich bliebe, ob er sich dieser seiner Bedeutung bewußt war: „Did he know, or sense, that his unreflecting enthusiasm for the Pseudo-Areopagite's and John the Scot's light metaphysics placed him in the van of an intellectual movement that was to result in the proto-scientific theories of Robert Grosseteste and Roger Bacon, on the one hand, and in a Christian Platonism ranging from William of Auvergne, Henry of Ghent and Ulric of Strassburg to Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, on the other?"

Gegen diese Einschätzung dürften Bedenken am Platze sein. Wir möchten eher meinen, daß Suger, was die philosophische oder auch nur die theologische Denkrichtung betrifft, nur eine sekundäre Bedeutung hat, so daß er zu den vielen gehört, für die damals das Werk des Joh. Scotus Erigena „eine unverständliche Schöpfung blieb" (Überweg II, S. 168 f.). Hierzu s. u. S. 382 ff.

199) Ib.: Quale sit intus in his determinat aurea porta.

200) Ib.: Mens hebes ad verum per materialia surgit. — Die entsprechenden Sätze von Johannes Scotus Erigena bei Panofsky a. a. O. S. 24.

gend theologisch-verstandesmäßig" war — eine selbstsichere moderne Auffassung des Mittelalters, die sich historisch einkleidet:

„ . . . die genialen Gedanken von der ‚Vergeistigung der Materie', vom ‚Emporstreben zum Licht durch Überwindung der schweren Masse' gehören dem symbolischen Gedankenkreis der Romantik des 19. Jahrhunderts an[201])."

Bei dem soeben angeführten Poem mag man noch schwanken, ob die Vergeistigung des Sinnfälligen, die hier im platonischen Zuge erfolgt, nicht lediglich die am Kirchentor abgebildeten Tatsachen der Heilsgeschichte ergreift, deren „Materialität" dadurch — vom Standpunkt der positiven Religion oder Theologie aus gesprochen — verflüchtigt wird. Aber im nächsten Kapitel der Schrift (28) gibt Suger dann die monumentale Weiheinschrift des Ostwerkes wieder, die wir vorwegnahmen[202]): wo er den Lichtglanz, der das vollendete Münster durchfluten werde, mit einem Enthusiasmus ausmalt, der sich in der fünfmaligen Abwandlung des bezeichnenden Ausdrucks für „Licht" spiegelt[203]). Welche Phantasie aber gehörte dazu, sich diesen Effekt vorzustellen, als noch zwischen den beiden neuen Bauten gotischen Stils am West- und am Ostende das dunkle „Schiff" der alten Basilika dastand! Und auch für die Vertikalität des gotischen Stils, in der man eine architektonische Verkörperung des platonischen „Sursum corda!" sehen möchte, fehlte ihm nicht der Blick: an einer markanten Stelle in dem Weihebüchlein, wo er das Bauwerk mit der „festen Burg" Zion vergleicht, in deren Mitte Gott wohnt (Ps. 45, 6), sagt er von dieser Mitte des Baues, daß sie „plötzlich in die Höhe emporgehoben wurde durch zwölf Säulen", die die zwölf Apostel symbolisierten,[204]).

So möchte man erwarten, daß der große, stark spiritualistische Schwung ihn nun auch weiter trüge, wenn er jetzt in dem Tatenbericht zur Beschreibung der Innenausstattung des Ostwerkes übergeht. Hat er doch vor diesem Übergang ausdrücklich erklärt, daß er, wir betonten es schon, alles getan habe, um sicherzustellen, daß, auch wenn er darüber hinwegstürbe, der Bau „in dem Zuge, in dem er begonnen war" auch vollendet werden würde, so daß „dem modernen Werk der in sich einstimmige Zusammenhalt gewahrt bliebe" (29). Aber jetzt wiederholt sich das, was wir schon mehrfach beobachteten: daß das hohe geistige Niveau von ihm nicht durchgehalten wird, sondern — wenigstens für unser Empfinden — plötzlich absinkt. Wir beobachteten das in dem „Weihebüchlein", wo er

---

201) E. Gall a. a. O. S. 10 mit dem Zitat aus Josef Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, (²1924) S. 110.

202) Vgl. oben S. 363.

203) Das lateinische Verb (clarere) war von Johannes Scotus als terminus zur Übersetzung für die wechselnden Ausdrücke des griechischen Originals für „Licht" gewählt, vgl. Panofsky, S. 22.

204) Cons. V, S. 227, hervorgehoben von Panofsky a. a. O. S. 36 f.

sich in der Schaustellung der öffentlichen Frömmigkeit, die er teilte, gefiel und sich darin verlor. Und wir beobachten es jetzt wieder, wo er daran geht,

„den Schmuck der Kirche, mit dem Gottes Hand die Kirche, seine erkürte Braut, während der Zeit unserer Verwaltung ausgeschmückt hat, zu beschreiben, damit nicht etwa die Vergessenheit, die Feindin der Wahrheit, sich einschleiche und das Vorbild des Handelns mit sich hinwegnehme" (30).

Die Beschreibung beginnt mit dem Chor in der Apsis, wo drei besonders bevorzugte Altäre und dazu das große Kreuz in der Mitte die Aufmerksamkeit auf sich zogen (31-33). Da schwelgt er förmlich im Genuß des Aufwandes von Gold und Diamanten und Perlen und schimmerndem Email und Edelsteinen jeglicher Art, den er getrieben hatte, um die heiligen Gegenstände so herrlich als nur möglich auszustatten; er vergißt dabei nicht, die genaue Summe zu verzeichnen, die ihn das jeweils gekostet hat; er entschuldigt sich, daß er nicht „noch hundertmal mehr für das Gotteshaus getan" habe — „die menschliche Gebrechlichkeit, der Wandel der Zeiten, die Unbeständigkeit der Sitten standen dem entgegen" —, aber er versichert, daß er getan habe, soviel er vermochte (30): augenscheinlich war es für ihn eine Herzenssache. Die pietätvolle Liebe zu dem Kloster, seiner „Mutter", wirkt sich hier wieder aus; an einem dieser Altäre war es, daß er dem hl. Dionys „dargebracht" worden war. Aber er begründet sein Verfahren auch prinzipiell, und da bricht die schaustellerische Art von Frömmigkeit, die in dem Weihebüchlein überwog, vollends durch. Dort hatte er nur erst für die Schutzheiligen des Klosters sein Bestreben dargelegt, die „Sarkophage so herrlich auszuschmücken und aufzustellen, daß sie den Eintretenden in die Augen fielen und sich ihren Blicken in voller Glorie darböten"; und die Begründung lautete:

„Die von uns allen erfahrene Hoheit so großer Väter, deren erhabene Geister strahlend wie die Sonne Gott den Allmächtigen umgeben, macht es für uns Elende, die wir ihren Schutz genießen und seiner bedürfen, zu einem Gebot der Ehrfurcht, ihre hochheilige Asche mit einem so kostbaren Material als wir nur irgend können, mit feinstem Gold und einer Fülle von Smaragden, Hyazinthen und anderen Edelsteinen zu überdecken[205])."

Jetzt aber geht es um die Gestalt des Heilands selbst: das große Kruzifix im Vordergrund des neuen Chors, der von dem Volk, das sich sonst ungebührlich in das Allerheiligste hineindrängte, nunmehr durch eine Schranke getrennt war. Das Kapitel, in dem er die Ausschmückung desselben schildert (32), beginnt mit dem Lobpreis des „lebenspendenden Kreuzes" als des „heilbringenden Banners des ewigen Sieges unseres Heilands". Suger dachte dabei an den Sieg Kaiser Konstantins Anno 312, der

[205]) Cons. V, S. 228 f.

im Zeichen des Kreuzes geschah, „das in der höchsten Not am Himmel erschien". Es ist — wie vordem auch bei Bernward von Hildesheim — das kosmische Kreuz der alten Christen, „das weniger auf die Passion als auf die alle Zonen vereinende Macht dessen hindeutet, der ‚die beiden Teile vereinigt'[206])". Die mittelalterliche Ausbildung der Passionsmystik stand erst noch bevor. Aber Suger zieht aus dieser himmlischen Herrlichkeit wiederum einen Rechtsgrund für die ihn beglückende Betätigung seines frommen Schönheitsverlangens:

„Glorreich wie das lebenspendende Kreuz, der Gegenstand unserer Anbetung . . . nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Engel selber ist, trachteten wir mit ganzer Seele gottergeben danach, es aufs glorreichste zu schmücken."

So berichtet er in aller Breite von den Perlen und Juwelen, mit denen er die Rückseite des „goldenen Kruzifixes" hatte überdecken lassen, von dem kunstvollen Piedestal, an dem fünf bis sieben erlesene Goldschmiede zwei Jahre lang gearbeitet hatten, und nicht zuletzt von den Mühen, aber auch von dem Glück, das er hatte, solche unverhofft reichen Schätze zusammenzubekommen. In diesem Zuge fügt er sogar eine Wundergeschichte ein, die einzige, die er — und auch nicht ohne Abschwächung des Gewichtes[207]) — aus dem Weihebüchlein in diese im ganzen sachlich gehaltene Schrift übernommen hat. Und weiter: die Forderung seiner religiösen Ästhetik gilt auch für die heilige Handlung, die der Priester an dem Altar vollzieht, während der Gekreuzigte auf ihn herabblickt, als ob er „in Erinnerung seiner Passion gleichsam auch noch gegenwärtig litte".

„Ich gestehe, daß dies mein vornehmster Wunsch war: alles Kostbare, alles Kostbarste sollte vor allem andern für das Meßopfer verwendet werden . . . Sicherlich vermögen wir dem nicht genugzutun mit allem, was wir sind und haben. Aber auch wenn der Stoff, aus dem wir sind, durch eine neue Schöpfung in den der hl. Cherubin und Seraphim verwandelt worden wäre, so würde er doch nicht genügen und nicht würdig genug sein zum Dienste bei der Begehung des so unsagbar großen Opfers."

In den geistlichen Autobiographien des Mittelalters finden sich nicht selten Bekenntnisse der Gewissensskrupel, die den, der sich trotz aller Askese nicht rein an Körper und Seele fühlte, von der Ausübung seiner priesterlichen Funktionen zurückhielten. In Sugers Bekenntnis fällt von einer sehr anderen Seite aus Licht auf das hohe Amt, das wie aller Adel verpflichtet. Er rechtfertigt seine scheinbar äußerliche Anforderung an Kostbarkeit des Materials in Abwehr des Puritanismus, den er in Bern-

206) Vgl. v. d. Steinen zu Bernward a. a. O. S. 332, mit Bezug auf Eph. 2, 14.

207) Adm. XXXII, S. 195: Unum jocosum sed nobile miraculum . . . sub silentio praeterire nolumus.

hard von Clairvaux und seiner mönchischen Anhängerschaft sich gegenüber hatte:

„Die Nörgler entgegnen, zu dieser Amtswaltung sollte eine heilige Gesinnung, ein reines Herz und der Glaubenseifer genügen. Daß es darauf hauptsächlich ankommt, geben auch wir durchaus zu. Aber wir erklären, daß zum Begehen der unvergleichlich heiligen Opferhandlung bei aller inneren Reinheit und aller Vornehmheit der äußeren Erscheinung auch der äußere Schmuck der heiligen Geräte erforderlich ist. Denn es gebührt sich und ziemt sich für uns, in allem insgesamt (universaliter) unserm Erlöser zu dienen, der es nicht von sich gewiesen hat, uns in allem insgesamt ohne jegliche Ausnahme seine Fürsorge angedeihen zu lassen . . .[208])."

So sah er in dem schönen Schein, der das Himmlische den Sinnen nahe bringt, nur eine — freilich unerläßliche — Ergänzung der frommen Hingebung und ihrer „vornehmen" liturgischen Formen? Schwerlich. In demselben Zusammenhang gibt er von der religiösen Ergriffenheit, in die ihn der schimmernde, funkelnde Glanz zu versetzen vermochte, eine Schilderung, die tiefer blicken läßt.

Nach dem Bericht über die Kostbarkeiten, mit denen er die Altäre und das große Kreuz in dem neuen oberen Chor überladen hatte, hält er ein, um von sich zu erzählen, daß er „dieses mannigfaltige, alte und neue Schmuckwerk rein aus Liebe zu der Mutter, der Kirche, häufig betrachte" und daß ihn dabei ein erhebender Gedanke bewege: hier sind alle die Edelsteine beisammen, die in der Bibel zum Preise höchster Herrlichkeit aufgezählt sind; nur einer fehlt (der Karfunkel), aber dafür sind die andern in Überfülle da! Er zitiert, das biblische Ideal im Sinne, einen Spruch des Propheten Ezechiel (28,13) über den Fürsten von Tyrus, der sich wegen der Schätze, die er aufgehäuft hatte, gottgleich, im Garten Eden wähnte:

„Allerlei Edelsteine waren dein Kleid, Karneol, Topas, Jaspis, Chrysolit, Onyx und Beryll, Saphir, Karfunkel und Smaragd."

Vielleicht bedachte Suger dabei auch, daß der Brustschild des Hohepriesters nach der Beschreibung im Exodus (28,15) mit diesen Edelsteinen (aber noch vier anderen dazu!) geschmückt war. Und an diese biblischen Reminiszenzen schließt er das Bekenntnis:

„Zuweilen, wenn ich, von Liebe zu der Herrlichkeit des Gotteshauses erfüllt, mich durch die farbenreiche Schönheit der Edelsteine über die äußeren Sorgen hinweggehoben finde und in liebevoller Betrachtung vom Materiellen zum Immateriellen hinüberschreite und den Blick auf die Mannigfaltigkeit der heiligen Tugenden richten möchte, dann will es mir scheinen, als verweilte ich in einer seltsamen Region des Weltalls, die weder gänzlich im irdischen Schmutz noch auch gänzlich in der himmlischen Reinheit

---

[208]) Adm. XXXIII, S. 199 f. Dazu Panofsky a. a. O. S. 13 f.

gelegen ist, und als könnte ich von dieser niederen Region auch zu der höheren auf dem Wege des Aufstiegs hinübergelangen, so Gott will[209]).“

Man kennt die Wirkung längeren Fixierens von überstarkem, bunt schimmerndem Glanz sowohl von dem psychologischen Phänomen der Hypnose her als von den religiösen Praktiken einer besonderen Art von „Mystikern“, die auf diesem Wege das Ziel der Auflösung des Eigenlebens ins Unendliche gefühlsmäßig vorwegzunehmen suchen. Augenscheinlich hat Suger etwas derartiges erlebt, wenn er sich der Meditation an der heiligen Stätte hingab[210]). Er deutet sein Erlebnis im Sinne der platonischen Lehre vom stufenweisen Aufstieg der Erkenntnis zu der überirdischen Region der Ideen oder wie er sagt „Tugenden“, ähnlich wie die Buddhisten, die es künstlich hervorriefen, es im Sinne der Unendlichkeitsmystik deuteten. Aber das Erlebnis selbst hat weder mit Platonismus noch mit Christentum etwas zu schaffen. Es zeigt sich darin vielmehr die religiöse Valenz, die der gleißende Glanz als unerläßliches Gewand des Heiligen für ihn hatte — eine Valenz, die auf einer anderen, sehr viel niederen Ebene liegt als die platonische Vision vom fließenden Licht der Gottheit. Die Ebene ist angezeigt durch die Leichtigkeit, mit der der Autor von dem religiösen Selbstzeugnis zu einem kleinmenschlichen übergeht. Auf den Satz, den wir anführten, folgt ohne irgendwelche Abhebung eine Erörterung, die dem vorangegangenen Vergleich seiner Auswahl kostbarster Juwelen mit der autoritären biblischen nichts an Stolz nachgibt. Er hat Jerusalempilger, die in Konstantinopel in der Hagia Sophia waren, gefragt, ob das Schmuckwerk in seiner Abteikirche „im Vergleich mit dem dortigen überhaupt einen Wert beanspruchen“ könnte, und er hat sehr schmeichelhafte Antworten bekommen.

Es war gewiß kein reiner persönlicher Stolz, sondern vielmehr der lokalpatriotische, den er auch sonst offen zeigte, insbesondere angesichts der anderen großen Schätze seiner Kirche: der Reliquien (von der Bibliothek des Klosters spricht er nicht). So macht er bei dem Rundgang durch den Chor halt vor dem Altar, in den Karl der Kahle, als er die Basilika zu seiner Grabstätte wählte, die heiligsten Reliquien, die in der königlichen Schatzkammer waren, hatte hineinsetzen lassen, und er erzählt jetzt in aller Ausführlichkeit die Geschichte von der öffentlichen Aufdeckung die-

---

209) Adm. XXIII, S. 183 (Panofsky S. 62, 26 f.): Unde, cum ex dilectione decoris domus Dei aliquando multicolor gemmarum speciositas ab extrinsecis me curis devocaret, sanctarum etiam diversitatem virtutum, de materialibus ad immaterialia transferendo, honesta meditatio insistere persuaderet, videor me quasi sub aliqua extranea orbis terrarum plaga, quae nec tota sit in terrarum faece nec tota in coeli puritate, demorari ab hac etiam inferiori ad illam superiorum anagogico more Deo donante posse transferri.

210) So auch Panofsky a. a. O. S. 21.

ser Heiligtümer. Die Erzählung, die zwei Seiten im Druck füllt[211]), beginnt mit einem Geständnis Sugers, aus dem wiederum die rührend kindliche Frömmigkeit spricht, die wir bei diesem „Platoniker" schon zu unserer Verwunderung beobachteten:

„In meinem Verlangen, das Bollwerk ihres Schutzes zu gewinnen, hätte ich durch lange Zeit hin mich allzugern dazu hinreißen lassen, die so großen, so heiligen Reliquien anzuschauen und zu küssen, wenn ich nicht gefürchtet hätte, dadurch Gottes Mißfallen zu erregen."

Es folgt die feierliche Aktion, zu der er sich am Ende „kühnen Mutes" entschloß, im Vertrauen auf die Wahrheit der Angaben auf den Kristallplättchen, unter denen die Reliquien im vergoldeten Holzrahmen der marmornen Altarplatte verborgen lagen. Es gehörte Mut dazu, denn:

„Einige von unsern Freunden sagten vorsichtigerweise, es wäre für den Ruf meiner Person sowohl wie den der Kirche sicherer, wenn erst heimlich nachgesehen würde, ob es sich so verhielte wie die Schriftstücke besagten. Ihnen gab ich in meiner gläubigen Erregung zur Antwort, ich wollte lieber, daß alle, die zuschauten, wüßten, ob es so ist wie geschrieben steht, als daß in dem Falle, wenn ich heimlich nachgesehen hätte, alle, die nicht zugeschaut hätten, daran zweifelten."

So lud er eine erlauchte Gesellschaft ein, die dabei sein sollte, wenn die Goldschmiede die Kästchen von der porphyrnen Altarplatte loslösten und sie öffneten, — vier Erzbischöfe und sieben Bischöfe kamen zu der Sensation, ferner „eine Menge von Äbten und Mönchen, Klerikern und Edelleuten, sowie unzähliges Volk beiderlei Geschlechts" — und es wurde ein großer Erfolg für den Abt.

In dem zweiten Abschnitt des Rundganges hebt sich das Niveau der Betrachtung noch einmal wenigstens stellenweise. Suger verweilt jetzt, ähnlich wie zu Anfang bei den Reliefs am Hauptportal, bei der „herrlichen Vielfalt" der Glasmalereien an den Fenstern vor allem des neuen Chorumganges, die er „von erlesenen Meistern verschiedener Nation" hatte ausführen lassen[212]). Wiederum weist er nicht nur auf das kostbare Material hin und darüber hinaus auf das „wunderbare Werk" der Kunstmaler, sondern er erläutert die biblischen Motive, die er, in der Tat ein „geistiger Erneuerer der alten Bildstoffe[213])", den Malern angegeben hatte, oder vielmehr: er liest die Erläuterung aus den Inschriften der Glasfenster ab, und dabei bringt er noch einmal, zum drittenmal, die neuplatonische Formel vor: „Vom Materiellen zum Immateriellen". Von neun bildlichen Darstellungen, die auf nur zwei der hohen Fenster verteilt waren, führt er die in Versform gehaltenen Inschriften an; in ihnen allen fügen die Verse zu dem dargestellten Stück biblischer Geschichte

---

211) Adm. XXXIII, S. 201 ff.; kürzer schon vorher behandelt in Ord. (1140), oben S. 336.
212) Adm. XXXIV, S. 204 f. 213) Vgl. E. Gall, a. a. O. S. 9 f.

die symbolische Bedeutung hinzu, z. B. für das Bild, „wo die Tochter Pharaos Moses im Körbchen findet":

> Moses im Körblein ist der Knabe, den das Mägdlein,
> Königstochter, frommen Sinnes hegt: die Kirche.

Solche „spirituellen" Deutungen der biblischen Geschichte gehörten zu dem aus der christlichen Spätantike überkommenen Handwerkszeug der mittelalterlichen Theologie. So sind wir dieser Methode auch schon mehrfach im Bereich der Literatur begegnet, und haben uns klargemacht, daß sie auf dem Bezug aller geschichtlichen Fakta zu dem zentralen heilsgeschichtlichen Geschehen, als welches die Epiphanie des Heilands ist, beruht, einem Bezug, der real und ideal zugleich ist: Präfiguration der endgültigen Erfüllung durch Christi Heilstat und prophetische Verkündigung derselben[214]). Suger verwendet diese exegetische Methode zur Interpretation der von ihm selbst ausgewählten Bildstoffe, die, soweit er sie hier im Auge hat, sämtlich, mit einer einzigen Ausnahme, aus dem ersten Buche Mose entnommen sind, und so kommt die Deutung, die den Bezug auf den neuen Bund herstellt, erst nachträglich durch die Inschrift hinzu. Das Bild, das eine Ausnahme davon macht, beschreibt er so:

> Paulus, du scheidest, die Mühle drehend, die Spreu vom Weizen,
> Machst das Innerste kund so von Moses' Gesetz.
> Wahres Brot ohne Spreu entsteht aus so vielen Körnern,
> Ewiges Brot, das uns so wie die Engel nährt."

Und von dieser gemalten Allegorie erklärt er, daß sie den Betrachter, „vom Materiellen zum Immateriellen sich erheben läßt". So ist hier die neuplatonische Formel auf den Fortgang vom Alten zum Neuen Bund bezogen, der den unanschaulichen, den „geistigen" Sinn der bildlichen Darstellung bildet, ein Bezug sehr anderer Art als zu Anfang, wo die im Bilde dargestellte Passionsgeschichte in ein Beispiel der — ursprünglich pantheistisch gemeinten — Immanenz des göttlichen Lichtes in der irdischen Welt aufgelöst wurde. Nimmt man hinzu, daß er, wie wir gesehen haben, die platonische Formel auch verwandte, um das wiederum andersartige, weder philosophisch noch religiös geartete Gefühl des Verschwebens zu fassen, das durch den hypnotisierenden Glanz der Juwelen hervorgerufen wurde, so wird man an seiner „Philosophie" irre und wird schwerlich die Auffassung seines modernen Interpreten teilen können, wonach Suger in dem Platonismus, der ihm in den vermeintlichen Schriften des Schutzheiligen seiner Abtei entgegentrat, eine „autoritative Bestätigung seiner innersten Überzeugungen und Neigungen gefunden[215])" habe. Er griff vielmehr, wie uns scheinen will, nach allerhand Möglich-

---

[214]) Vgl. Band II, S. 389 f. [215]) Panofsky a. a. O. S. 24; vgl. 17.

keiten, die ihm nach der Lage der Zeit zugänglich waren, um der platonischen Formel, die für ihn, den strenggläubigen, ja kindlich frommen Katholiken im Grunde unannehmbar war, aber für ihn autoritative Geltung besaß, einen für ihn faßbaren Inhalt zu geben. Es bleibt aber von dieser Auffassung der charakteristische Zug zurück, daß ihm „der hl. Dionys eine Rechtfertigung zu bieten schien für seine Vorliebe für bildliche Darstellung und für seine unersättliche Leidenschaft für alle schimmernde Schönheit, für Gold und Email, Kristall und Mosaik, für Perlen und Edelsteine aller Art..." Und dies ist, möchten wir meinen, nichts Geringes. Der prachtliebende Abt wurde dadurch über das bloße Genießen der ästhetischen Augenweide hinweggehoben, und insofern traf die platonische Tradition mit dem religiösen Ernst des Gläubigen zusammen, da sie ihn den schönen Schein als farbigen Abglanz himmlischer Seligkeit empfinden ließ.

Indes wäre es wiederum zuviel gesagt, wenn wir daraufhin von einem religiösen Grundgefühl sprechen wollten, das den Bericht über das großartige Werk von innen zusammenhielte. Gerade in dem zweiten Abschnitt des Rundganges, aus dem wir die Beschreibung der Glasmalereien heraushoben, wird das deutlich. Man meint hier eher der Besichtigung eines Museums als einer Kirche beizuwohnen; daneben tritt die haushälterische Gesinnung hervor, die in dem ganzen Verwaltungsbericht zu bemerken war und jetzt als Geschäftstüchtigkeit, Umsicht und Fürsorge des Bauherrn für seine Mönche mit seinem Kunstsinn zusammengeht. Diese persönlichen Eigenschaften kommen hier deutlich zum Vorschein, weil der Bericht, an den einzelnen, augenfälligen Dingen haftend, dem Erwerb derselben Stück für Stück nachgeht und so das handelnde Leben gleichsam im Rohzustande sehen läßt. Wir behalten dementsprechend bei unserer Überschau über dieses letzte Kapitel (34) die Reihenfolge der verschiedenen Stücke bei.

Das erste, worauf er nach der erbaulichen Geschichte von der Aufdeckung der Reliquien eingeht, ist, daß er den unteren, für die Mönche bestimmten Teil des Chors, in dem der Altar mit diesen Heiligtümern stand, hat umbauen lassen nicht nur, weil er zu klein geworden war, sondern auch, weil „die Kälte des Marmors und Kupfers schädlich für die Gesundheit" der dort amtierenden Mönche war. Sodann: er hat die Kanzel höher legen lassen. Der Anlaß dazu war, daß er „Elfenbeintäfelchen mit feinster Bildhauerarbeit, die in unserer Zeit nicht mehr zu ersetzen und auch wegen der dargestellten antiken Geschichten von unschätzbarem Wert waren", aufgefunden hatte; sie lagen, kaum noch erkenntlich, unter dem Opferkästchen; er ließ sie wieder an der Kanzel anbrin-

gen. — Ferner: König Dagoberts Thron[216]), auf dem die Frankenkönige die erste Huldigung ihrer Vasallen im Gotteshaus entgegenzunehmen pflegten. Er ließ den „vor Alter brüchigen" Sessel renovieren wegen des „ihm eigenen Wertes" sowohl als wegen des „erhabenen Amtes", das er einst ausgeübt hatte. Es folgt die Beschreibung der kostbaren Glasfenster; sie schließt damit, daß er zu ihrer Bewachung und Reparatur einen sachkundigen Werkmeister sowie einen Goldschmied dauernd angestellt und die Mittel für ihre Entlohnung bereitgestellt hat. Und dann hören wir noch von einer Reihe (acht oder mehr) ganz besonders prächtiger Kultgeräte, die er hatte herstellen lassen oder vom König zum Geschenk erhalten oder aus dessen (verpfändeten!) Schätzen käuflich erworben hatte, Kunstwerke, die in der Tat, soweit sie sich erhalten haben, Prunkstücke großer Museen bilden. Er beschreibt jedes einzelne von ihnen, wiederum ebenso stolz auf die exquisite künstlerische Form wie auf das kostbare Material; einmal nennt er sogar den Namen des Künstlers, des berühmten merowingischen Goldschmiedes Eligius, Bischof von Noyon, dessen Cloisonnée-Arbeiten „nach dem Urteil aller Goldschmiede höchst kostbar" waren. Auf zweien von diesen Kultgeräten hat er eine Dedikation in Versform angebracht, in der er seinen Namen nennt, das einemal in allerhöchster königlicher Gesellschaft[217]). Noch eine dritte Inschrift führt er an, auf einer Vase aus Porphyr, die jetzt in Paris im Louvre zu sehen ist; er hatte um die antike Amphora, „die viele Jahre lang unbeachtet in einer Kiste gelegen hatte", durch eine „wundervolle Bearbeitung mit Gold und Silber" eine andere Form (die eines Adlers[218]), nach unserer Meinung nicht gerade geschmackvoll, herumlegen lassen und rühmt sich dessen in der Inschrift:

> Eingefaßt ward der wertvolle Stein mit Gold und Juwelen.
> Marmor zuvor, ist er jetzt mehr noch als Marmor wert.

Wie hier die Inschrift als rein poetische Spielerei, ohne religiösen Bezug erscheint, gibt er von einem andern Gefäß, das er für den Altar angeschafft hatte, einem Abendmahlskelch, eine Beschreibung rein ästhetischer Art. Der Kelch war aus einem einzigen Stück Sardonyx hergestellt; dazu bemerkt er, daß

„in dem ganzen Werk das Rot des Sardius so stark von dem Schwarz des Onyx ab-

---

216) Über diesen und Sugers Erneuerung desselben s. P. E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I (1954) S. 326 ff.

217) Dieses Stück, eine Karaffe aus Kristall, hatte der Großvater der Königin Eleanor (der berühmte Herzog Wilhelm von Poitou) ihr auf die Brautfahrt mitgegeben als Geschenk für König Ludwig; er führt die früheren Besitzer an, um zuzufügen: „Der König schenkte es mir, und Suger gab es den Heiligen."

218) Dazu vgl. P. E. Schramm, Kaiser Friedrichs II. Herrschaftszeichen (1955), in Abh. Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. Folge, Nr. 36, S. 98 u. Abbild. 53.

sticht und diese Farbe modifiziert, daß man meinen möchte, die eine Eigenschaft strebe, die andere zu überwältigen."

Am Schluß dieser Finessen erfahren wir dann, daß er die erlesenen Kleinodien für den Altar bestimmt hatte, an dem er „als Knabe zum Dienst nach der heiligen Ordensregel dargebracht" worden war; durch die reiche Ausstattung dieses Altars wollte er Gott seine Dankbarkeit für diese Fügung erzeigen. Diese religiöse Motivierung erscheint in einem eigentümlichen Licht, wenn man weiterliest; es folgt eine Anordnung, die die von ihm während seiner Amtszeit angeschafften Ornate und sonstigen kostbaren Gewebe betrifft: sie sollten alljährlich bei der Gedenkfeier, die er für sein Seelenheil gestiftet hatte, in der Abtei ausgestellt werden, „um die göttliche Majestät zu versöhnen, die fromme Hingebung der Brüder zu verstärken, sowie zum Vorbild für den künftigen Abt[219])". Das hatte er, wie wir uns erinnern, bereits zehn Jahre zuvor in seinem „Testament" angeordnet, aber nach seiner damaligen Verfügung sollte auch das von ihm zusammengebrachte „Schmuckwerk in Gold und Silber" bei der Gedenkfeier mit ausgestellt werden[220]). Man sieht, er benutzte die Gelegenheit, die ihm das neue Gotteshaus bot, um die jährliche Ausstellung der Kleinodien in eine dauernde zu verwandeln, womit dann auch die Absicht sich änderte: statt der Gedenkfeier, die in Pflege des Nachruhms umschlagen mochte, das Dankopfer auf dem Altar, an den die frohe Erinnerung an seine Aufnahme in die „mütterliche" Gemeinschaft geknüpft war. Die persönlichen und die mehr oder minder allgemeinen religiösen Motive waren miteinander auswechselbar. Wie sie hier zusammen auftreten, bildet dieses Schlußstück des Tatenberichts einen gewissen inneren Abschluß desselben.

Aber dieser Abschluß hat, auf die Selbstdarstellung der Persönlichkeit hin angesehen, etwas Unbefriedigendes. Es ist, als ob ein starker Strom sich im Sande verliefe. Dieses Versickern des Selbstgefühls in der allgemeinen religiösen Form verdeutlicht der letzte Satz der Schrift, der wiederum unvermittelt an den von rühmlichen Taten handelnden Bericht angefügt ist:

„Denn um für die so vielen und so großen, ja ungeheuerlichen Verbrechen, die ich begangen habe, Genüge zu tun, dazu genügt eine so späte und spärliche Buße nicht, außer wenn wir uns auf die ganze katholische (universalis) Kirche stützen, daß sie uns beistehen möge."

Nun ist es wohl möglich, daß Suger die Schrift kurzerhand abgeschlossen oder vielmehr abgebrochen hat, weil er sich noch während der Abfassung derselben vor eine neue große Aufgabe gestellt fand: die Regierung des Landes an Stelle des zum Kreuzzug aufbrechenden Königs zu über-

[219]) Adm. XXXIV A. g. E., a. a. O. S. 209.
[220]) Vgl. oben S. 336 (Testamentum, Oeuvres a. a. O. S. 338).

nehmen[221]), was er tat, obwohl er etwa 10 Jahre zuvor, wie wir von seinem Biographen hörten, sich das „Kämmerlein" an der Kirchenmauer hatte bauen lassen, um sich von den weltlichen Geschäften zurückzuziehen. Aber gerade, wenn wir ihn nicht nur als den Erbauer des gotischen Münsters, der ein einzigartiges Buch über dieses Werk geschrieben hat, sondern als den Staatsmann vor Augen haben, der die inneren und äußeren Geschicke des Landes zwei Jahre lang erfolgreich geleitet hat, empfinden wir doppelt so stark den Mangel innerer Einheit in den Selbstzeugnissen, die wir von ihm in so ungewöhnlicher Fülle haben. Statt des *uomo universale*, als den man ihn bewundern möchte, scheint sich uns ein Allerweltsgenie darzustellen, wenn man das Abgleiten vom Großen ins Kleine, vom Wesentlichen ins Unwesentliche, vom Erhabenen ins gewöhnlich Mittelalterliche so bezeichnen darf, das uns in diesen Zeugnissen auffiel. Aber dieser seltsame Anschein führt uns auf die Frage zurück, von der wir ausgingen: Liegt es nicht statt an dem Bilde vielmehr an der Einstellung unseres Blickes, wenn dasselbe uns so uneinheitlich erscheint? Diese Frage stellen, bedeutet: nach dem Orte suchen, von dem die Einheit der Persönlichkeit ausging. Eine starke, in Taten wie in Worten machtvolle Persönlichkeit braucht, das zeigt sich dann, ihre gestaltende Mitte nicht in sich selber zu haben, sondern kann ihren Zusammenhalt aus der vorher bestehenden Einheit der geistigen Welt empfangen, von der der einzelne sich getragen, ja, in der er sich geborgen findet. Die Mehrschichtigkeit und trotz aller Gegensätze Kohärenz der mittelalterlichen Geisteswelt ermöglichte es dem genialen Tatmenschen, Platonismus und katholische Orthodoxie, gestaltlosen Gefühlsaufschwung ins Raum- und Zeitlose und handfesten Reliquienkult, kindlich zutrauliche Frömmigkeit, wirtschaftliche Wohlstandsfreude, ja selbstbewußten Erwählungsglauben und abschätzige Beurteilung seiner erfolgreichen weltlichen Betätigung samt der von Demut triefenden Zuflucht zu den Klosterbrüdern als den Organen für Gebet und Fürbitte auf gleicher Fläche zu verbinden[222]), ohne

221) Auf der von Ludwig VII. wegen des bevorstehenden Kreuzzuges einberufenen Reichsversammlung (Februar 1147) war Suger von den Prälaten und Großen des Reichs zum Regenten (mit dem Grafen von Nevers zusammen) gewählt worden, wollte aber die Wahl nicht annehmen und meinte das, wie versichert wird, aufrichtig. Vgl. Cartellieri S. 45 f. — Erst auf „Befehl" des Papstes Eugen III., der Ostern 1147 in St. Denis war — d. h. durch dessen autoritative Einwirkung und indirekt durch die Bernhards von Clairvaux — faßte er den positiven Entschluß. Damals aber hatte er den Tatenbericht noch nicht abgeschlossen. Das geht daraus hervor, daß jener Besuch des Papstes in einem der letzten Kapitel (32) erwähnt wird.

222) Hierzu stimmt die Schlußbemerkung Cartellieris (a. a. O. S. 118): „Alle Elemente, die in der kirchlichen Frömmigkeit damals zum Ausdruck kamen, finden sich bei ihm: Hang zur Kontemplation, Neigung zur Askese, starke Betonung der Sakramentsmystik, ausgesprochene Verehrung der Heiligen, besonders der Jungfrau Maria, hohe Wertschätzung der Symbole, ein vertieftes Sündengefühl."

durch die gedankliche Unverträglichkeit des Heterogenen in seiner Tatkraft gehemmt zu werden. Die individuelle Eigenart verlegt sich demgemäß in die Intensität, mit der die vielseitige Begabung dieses außerordentlichen Mannes sich innerhalb dieses unantastbaren Lebensgefüges zur Geltung brachte, wie sich das in der produktiven Aufnahme der neuen gotischen Baukunst ebenso wie der von den Normannen erlernten Verwaltungstechnik, aber auch in der religiösen Sanktion platonischen Lehrgutes ebenso wie ästhetischer Spitzengefühle und nicht zuletzt in der parvenühaften Art bekundete, mit der er von dem Psalmwort, „neben die Fürsten" gesetzt zu sein, in seinen Ora-pro-nobis-Inschriften sowohl wie dem von ihm gestifteten Altargerät Gebrauch machte. Wie man es auch fassen mag, als „morphologische Individuation" gegenüber der organischen oder als „zentrifugale Selbstverwirklichung" gegenüber der normalen zentripetalen, das Phänomen dürfte hier so ausgeprägt sein, daß es der Analyse standhält. Damit ergibt sich aber auch die Frage, die uns weiterführt: wie die Persönlichkeit eines hervorragenden einzelnen sich im Mittelalter gestalten mochte, wenn er sich nicht, im letzten Grunde beruhigt, innerhalb des vorhandenen geistigen Lebensgefüges betätigte, sondern ruhelos mit aller Kraft gegen die Schranken desselben anstrebte.

VIERTER ABSCHNITT

Selbstdarstellung von Repräsentanten des geistigen Lebens in dem Spannungsfeld zwischen Philosophie und biblischer Theologie

Wenn wir von der inneren Unruhe sprechen, die im geistigen Leben der Zeit zu Beginn des Hochmittelalters zu spüren ist, so denken wir dabei vor allem an Peter Abälard. Ihn pflegt man gemeinhin als einen „unruhigen und rastlosen Geist" zu bezeichnen[1]), und das im Hinblick auf die denkerische Energie dieses „fortreißenden und vorwärtsdrängenden Genies[2])". Ihm kommt, wenn wir recht sehen, mit mehr Recht als dem hl. Anselm, an dessen Namen man den neuen Anfang der Philosophie im abendländischen Mittelalter zu knüpfen liebt, dieser Ehrentitel zu — „Philosophie" in einem strengen Sinne des Wortes, nicht dem populären, in dem darunter die allgemeine literarische oder „profane" Bildung verstanden wurde. Bei Abälard handelt es sich um anderes und mehr: ihm kommt eine zentrale Stellung in der geistigen Bewegung jener Zeit zu, die uns von den Kennern, wo auch immer wir ihr Urteil einholten, als eine Zeit des Aufschwungs geschildert wurde und deren universalgeschichtliche Lage wir dadurch zu erhellen suchten, daß wir sie mit der dichterischen und philosophischen Bewegung bei der ersten, der griechischen Gestaltung des europäischen Geistes in der nachhomerischen und vorklassischen Zeit verglichen — nur daß ihr Ausgang im Mittelalter sehr anders war als im frühen Griechentum. Wenn diese Ansicht, von der wir in diesem Bande ausgingen[3]), und die durch die Selbstzeugnisse aus jener Zeit glaubhafter geworden sein dürfte, zu Recht besteht, gewinnt die rastlose Unruhe, die man Abälard zuzuschreiben pflegt, eine besondere Bedeutung. Denn sie steht in vollem Gegensatz zu einer stabilen Lage der Kultur, als deren Prototyp man das Mittelalter, auf seine vollendete Gestalt hinblickend, zu kennzeichnen pflegt[4]). Ist doch in einem solchen „organischen" Zeitalter, in dem feste Ordnungen des Lebens das Verhalten des einzelnen regeln und ein allgemein verbindlicher Bestand von Überzeugungen seinen Glauben bestimmt, kein Raum für eine freie Be-

[1]) M. Grabmann, Scholastik, II (1911), S. 114.
[2]) H. Brinkmann, in Münchener Museum f. Philol. d. MA V (1932) S. 170.
[3]) Vgl. die Einleitung zu diesem Band, oben S. 33 ff.
[4]) Vornehmlich seit Aug. Comte (Cours de Philos. positive, 1839) und der von ihm übernommenen Geschichtsansicht der sog. theokratischen Schule. Dort der Begriff des organischen Zeitalters mit Bezug auf das MA.

wegung in den tiefsten Bezügen des Menschen zu Gott und Welt, und auch kaum ein Bedürfnis dafür. Nun gilt freilich auch für das Hochmittelalter gerade wegen seiner Glaubenskraft das Motto von Augustins Konfessionen: „Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir", und so werden wir im autobiographischen Schrifttum dieser Epoche auch noch weiterhin auf Bekehrungsgeschichten stoßen, sei es in der Art des Benediktiners Otloh, den auch noch nach seinem Eintritt ins Kloster die Zweifel an der Allmacht Gottes, ja an Gottes Existenz beunruhigten, sei es in den Bekenntnissen der Unbeirrten, die mit dem evangelischen Spruch: „Ihr sollt vollkommen sein!", Ernst machten, diesem aufrüttelnden Spruch, der den Mönchen von ihrem Lehrmeister, dem hl. Hieronymus, drohend eingeschärft worden war: „Nicht vollkommen sein wollen, ist sündigen[5])." Aber diese innere Unruhe, die zum sittlich-religiösen Leben gehört, meinen wir nicht, wenn wir auf Abälard hinblicken. Denn sie setzte die Menschen in Bewegung auf ein festes, in sich bestimmtes Ziel hin, und auch der Weg zu dem Ziel stand während des Mittelalters fest, da das Mönchtum als die Verwirklichung der den Menschen möglichen Vollkommenheit galt, als Vorstufe zum Himmel, wo Gott und die Engel wohnen. Wir haben vielmehr eine eigene geistige Erregung im Auge, bei der das Ziel, auf das sie gerichtet war, nicht von vornherein feststand, und zwar deshalb nicht feststand, weil etwas Neues im Werden war. Daß ein solcher positiver produktiver Zug in der inneren Unruhe wirkte, die einzelne Menschen damals — im Anbeginn des hohen Mittelalters — auf ein unbestimmtes Ziel hin vorantrieb, dürfte plausibel werden, wenn man das innerliche Geschehen mit den in eben jener Zeit in Gang gekommenen Bewegungen in der äußeren Organisation der europäischen Gesellschaft zusammenhält: der Scheidung zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt, die in den aufreibenden Kämpfen zwischen Staat und Kirche errungen werden sollte, der Verselbständigung des Staatswesens im Ringen des Königtums mit dem auf seine ererbten „Freiheiten" pochenden Feudal-Adel und den weniger gewaltsamen Vorgang, der uns jetzt näher angeht: daß in den Städten ein neuer Stand zu adligem Rang emporstieg, wie das nicht nur in dem reich gewordenen Bürgertum unter dem Titel des Patriziats, sondern auch innerhalb des Klerus geschah; denn die hochgebildeten Lehrer an den Kathedralschulen — und alsbald an den in der Entwicklung begriffenen Universitäten — darf man wohl, sofern sie in der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung die Intelligenz repräsentier-

[5]) Hieronymue ep. 14 (ad Heliodorum), MPL 22, 352 (zitiert von Abälard ep. 8, MPL 270 A): Perfectum esse autem nolle delinquere est.

ten, als eine Art geistigen Adels bezeichnen, zumal dieser Begriff schon im frühen Mittelalter von der Antike her aufgenommen worden war[6]). In diesem Kreis von Gelehrten, die gemeinhin als „Philosophen" bezeichnet wurden und die auch selber sich so zu bezeichnen liebten, entwickelte sich ein ungemein starkes Selbstgefühl, das auch ohne Scheu, der christlichen Demut zum Trotz, im Ruhmesgenuß sich äußerte. Auf diese auffällige Erscheinung, die über die abendländische Christenheit hinausreicht und in Byzanz sowohl wie in der Welt des Islam ihr Analogon hat, werden wir indes erst später eingehen, wenn wir die Entwicklung der Schriftsteller-Autobiographie weiter verfolgen, die uns bereits — man denke an den „Peripatetiker" Anselmus von Bisate[7]) — in diesen Kreis hineingeführt hat. Denn bei diesen „Philosophen" handelte es sich um das spezifische Selbstgefühl der literarischen Persönlichkeit, das aus der Tradition der antiken Rhetorik seine Nahrung zog; mit „Philosophie" wurde in dem weit verbreiteten Sinne des Wortes die aus der Antike überkommene gelehrte Bildung bezeichnet, die aus den sieben artes liberales bestand und schulmäßig unter Vorherrschaft des literarischen Elements übermittelt wurde; diese weltliche oder „profane" Bildung stand der Theologie, die als divina philosophia galt, zunächst als etwas Minderes gegenüber, und die Erhöhung ihres Ranges, die sich in dem Selbstgefühl ihrer Vertreter spiegelt, war ein Teilvorgang der allgemeinen intellektuellen Entwicklung, den wir dank der fortlaufenden Reihe von Zeugnissen aus dem Bereich der Schriftsteller-Autobiographie für sich verfolgen können.

Dagegen handelt es sich jetzt um die eigene Kraft des Intellekts, die, wenn sie sich in der Philosophie sammelt, dieselbe zur Rivalin der Theologie macht, wie das in der Geschichte der abendländischen Philosophie durch ihren griechischen Anfang vorgezeichnet ist[8]). In diesem Sinne blicken wir auf Abälard und sehen es als einen besonders glücklichen Zufall an, daß wir von ihm eine ausführliche Autobiographie haben. Von der Selbstdarstellung des Philosophen erwarten wir, einen tieferen Einblick in die im Gang begriffene geistige Bewegung zu gewinnen.

Aber in dieser Erwartung werden wir nun auf den ersten Blick arg enttäuscht. Statt aus Abälards „Leidensgeschichte" zu erfahren, wie ein Philosoph in jener Zeit durch die Welt ging, sehen wir, so scheint es, in ihr nur etwas Allzumenschliches mit an: wie der hochstrebende, aber auch überaus selbstbewußte Lehrer der Philosophie und Theologie durch einen furchtbaren Schlag aus seiner Bahn geworfen wurde, und dieser Schlag

[6]) Vgl. Band II, S. 546 u. 632. [7]) Ebenda S. 424 ff.
[8]) Vgl. Fibel I² S. 329 ff.

traf ihn nicht wegen seines allzu kühnen Vorstoßes gegen die gewohnten Anschauungen dieser Welt, sondern weil er eine gewöhnliche Schuld auf sich geladen hatte: die Verführung eines vornehmen, sehr jungen Mädchens, das ihm, damit er es heranbilde, als Schülerin anvertraut worden war. Nur weil dieses Mädchen die gelehrte Heloise war und weil diese, wie ihr Briefwechsel mit Abälard zeigt, zu sagen vermochte, was sie beglückt und erlitten hatte, gewinnt die Autobiographie, an die dieser Briefwechsel sich anschloß, dann doch etwas von menschlicher Größe, falls nicht auch dieser Glanz verdunkelt wird durch den weit verbreiteten Zweifel, ob das Gold echt ist.

Dies ist die moderne Anschauung von dem Werk, auf die wir späterhin noch eingehen werden[9]). Bestünde sie zu Recht, so hätten wir hier nur ein frühes Beispiel für den Sachverhalt, auf den wir von Beginn an hingewiesen haben[10]), daß Philosophen-Autobiographien sich in der Regel nicht auf einer Höhe bewegen, die der großen Stellung ihrer Autoren in der geistigen Welt entspräche, sondern zumeist auf dem gewöhnlichen Niveau der zeitgenössischen Literatur verbleiben. Aber im Mittelalter, wo eine förmliche Autobiographie noch ein ungewöhnliches Unterfangen war, genügt uns diese Erklärung nicht. Wir werden vielmehr durch den scheinbaren Abstand der Selbstdarstellung des Philosophen von seinem geschichtlichen Rang dazu angetrieben, diesen Anschein aufzulösen. Dazu kann uns die geistesgeschichtliche Betrachtung verhelfen; statt von dem modernen Anblick des Werkes auszugehen, den wir nicht zu teilen vermögen, nähern wir uns ihm von dem zeitgenössischen autobiographischen Schrifttum aus, in dem ihm eine zentrale Stellung zukommt.

Die Schriften, die als vergleichbar in Betracht kommen, heben sich aus der in jener Zeit schon größeren Zahl der stückhaft auftretenden Selbstdarstellungen geistlicher Schriftsteller dadurch heraus, daß in ihnen die tiefgreifende geistige Erregung der Zeit, als deren Exponent uns Abälard gilt, gleichfalls zum Vorschein kommt. Sie kommt in ihnen an eben den Punkten zum Vorschein, auf die unser Augenmerk fällt, wenn wir das Bild von der Stellung Abälards zu umreißen suchen, das sich in geschichtlicher Sicht erst nach Jahrhunderten, wie das bei hervorragenden Vertretern der Philosophie der Fall zu sein pflegt, und auch gegenwärtig noch schwankend genug, ergeben hat. Seit sein Name der Vergessenheit entrissen worden ist, d. h. seit dem europäischen Zeitalter der Aufklärung im 18. Jahrhundert[11]), wurde Abälard als Kronzeuge dafür aufgerufen, daß diese philosophische Denkrichtung, durch die damals die Reste der mittel-

[9]) Vgl. Abschnitt V, Kap. 1, unten S. [10]) Vgl. Band II, S. 12.
[11]) Durch Pierre Bayle in s. „Historischen u. kritischen Dictionnär" (1695).

alterlichen Anschauungen beseitigt werden sollten, bereits im Mittelalter selbst wirksam gewesen wäre. Dabei nahm die Intensität dieses Bezuges während der letzten 100 Jahre zusehends ab: zunächst ging es um den mittelalterlichen Angriff der „religiösen Aufklärung" gegen die Macht der römisch-katholischen Kirche im Sinne von Voltaires Kampfruf: „écrasez l'infâme!" Abälard wurde (insbesondere von protestantischer Seite) als ein Freigeist gefeiert, dessen Auftreten den in der Vollendung begriffenen Bau der römisch-katholischen Kirche bis in die Grundfesten hinein erschütterte[12]). Sodann ging es mehr akademisch um einen „erkenntnistheoretischen und moralischen Rationalismus", der dem bloßen Glaubensgehorsam ein Ende bereiten wollte[13]), und noch vorsichtiger begnügte man sich angesichts der unleugbaren katholischen Religiosität dieses „Freigeistes" mit der Feststellung, daß er „vielleicht der begabteste und freisinnigste Forscher des Mittelalters" gewesen sei[14]). Daß der durch seine logische oder, was dasselbe besagte, „dialektische" Energie ausgezeichnete Denker auch als Theologe eine entsprechende Stellung einnahm, hörten wir bereits von kompetenter katholischer Seite, wo ihm die Begründung einer rationalen oder wissenschaftlichen christlichen Theologie im Unterschied zu der enthusiastischen zugeschrieben wurde, die an die augustinische Konfessionsform gebunden war[15]). Wir haben von vornherein, als wir die mittelalterlichen Regungen der Aufklärung ins Auge faßten, hervorgehoben, daß dieser Begriff in dem weitesten Sinne zu fassen ist, in dem er nicht mit einer antireligiösen Spitze behaftet, sondern vielmehr mit einer Verinnerlichung des religiösen Lebens verbunden ist[15]), und so schließt sich uns an jene sozusagen altbackenen Urteile ungezwungen der Hymnus eines jüngeren Autors an, der in hohem Tone anhebt:

„Abälard, der Prediger einer neuen Spiritualität, eines neuen heiligen Reiches des Gewissens, der reinen Herzen, der gottunmittelbaren, im Feuer des heiligen Geistes gereiften, mündigen Menschen . . .[16])"

---

12) Vgl. insbesondere H. Reuter, Aufklärung I, 183-259.

13) Vgl. vor allem Cousin, in der Einleitung zu s. Ausgabe von Abälards Werken I (1849), wo A. neben Descartes gestellt wird. Aber z. B. auch Dilthey, Einl. in die Geisteswiss. (1883. Schriften I, 275 ff.) und Grundriß der Allg. Gesch. d. Philosophie (hg. Gadamer, 1947), S. 128.

14) So Wilh. Meyer aus Speyer, Die Anklagerede des hl. Bernhard usw., NGW phil. hist. Kl. 1898, S. 44.

15) S. oben Abschnitt II, Kap. 3, S. 265 f.

16) F. Heer, Die Tragödie des hl. Reiches (1952) S. 154. In diesem beachtenswerten Buch finden sich indes auch kaum haltbare Ansätze wie z. B.: „ . . . die frohe Botschaft jener neuen abälardischen Frömmigkeit, der in Gott freien Persönlichkeit, welche alle Schranken der alten Welt überwindet . . ." — „Der seelentiefe Blick, den Abälard und Heloise in ihr Inneres tun und der sie erschauern läßt vor den kalten Schatten ihres feudal-‚altmodischen' Jahrhunderts . . ." (274) u. a.

Und dem gegenüber die recht anders klingende Stimme des für die heutige katholische Tradition repräsentativen Historikers der „Philosophie im Mittelalter", Etienne Gilson:

„Wenn er auch nicht ein ganz so großer Philosoph war, wie man es ihn glauben machen wollte, noch ein so großer Theologe, wie er es sich einbildete, so sollte er doch ein genügend großer Christ werden, um zugleich Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis zufriedenzustellen. Das ist kein geringes Ergebnis[17])."

Hier sind die beiden von einander sehr verschiedenen religiösen Koryphäen jener Tage, Bernhard von Clairvaux, der enthusiastische Theolog und unerbittliche Eiferer, der als Herold der römischen Hochkirche dem vermeintlichen Aufrührer den letzten Stoß versetzt hat, und der Abt Peter von Cluny, der, ein Vorbild der Hochherzigkeit, seinen Beinamen „der Ehrwürdige" auch gegenüber Abälard in dessen Not bewährt hat, mit ihm zusammengestellt zum Zeugnis dafür, daß er in seiner Christlichkeit den Besten seiner Zeit am Ende doch genug getan habe. Aber auch von Abälard selbst haben wir ein entsprechendes Bekenntnis aus der letzten schlimmen Zeit, wo ihm noch einmal, zum drittenmal, die Ketzerverfolgung drohte; ein Bekenntnis, das er für Heloise niederschrieb:

„ . . . Die Logik ist es, was mich den Menschen verhaßt gemacht hat. Verderbte Verderber, deren Weisheit im Verderben besteht, erklären, daß ich zwar in der Logik allen voranstehe, aber im Paulus hinke; sie erkennen meinen Scharfsinn an, aber nehmen meinem christlichen Glauben die Reinheit . . . Ich will nicht Paulus wegstoßen, um Philosoph zu sein, und will kein Aristoteles sein, wenn mich das von Christus scheidet . . .[18])."

Wir werden späterhin noch zu fragen haben, wie dieses Bekenntnis des berühmten Denkers zu verstehen ist, zu dessen Ruhmestiteln es gehört, daß er den antiken Philosophen platonisch-aristotelischer, d. h. idealistischer Richtung, eine Autorität gleich der der Kirchenväter und sogar, was selbst Dante nicht mehr wagte, das Heil der Seele zuerkannt hat. Vorerst weisen wir darauf hin, daß dieser Gegensatz damals gemeinhin zu den entscheidenden Lebenskategorien gehörte. So griff auf ihn auch Abt Peter der Ehrwürdige zurück, als er Heloise wegen ihrer „Bekehrung" das höchste Lob spendete und sie als eine „wahre Philosophin" feierte, weil sie „statt der Logik das Evangelium, statt der Physik den Apostel, statt Plato Christus, statt der Akademie das Kloster gewählt" hätte[19]). Wie es auch immer mit dieser Bekehrung bestellt sein mag — durch die gehäuften Kontraste fällt helles Licht auf die allgemeine geschichtliche Lage, und so werden wir sagen dürfen, daß in der für Abälard charakte-

[17]) Gilson, Héloise et Abélard (1938) s. u. S.
[18]) Abälard, ep. 17, MPL 178 ed. 375 C, s. u. Abschnitt V, Kap. 3, S.
[19]) Petrus Venerabilis, ep. IV, 21, MPL 189, col. 347, s. u. Abschnitt V, Kap. 3.

ristischen, ihm als Ketzerei verargten inneren Unruhe, durch die der Grund der Seele in Bewegung geriet, statt in Gott geborgen zu ruhn, sich die Spannung zwischen den heterogenen geistigen Mächten auswirkte, die in der religiösen Welt des Mittelalters von der christlichen Spätantike her verbunden waren und nunmehr der Harmonisierung zu spotten begannen: der griechisch-römischen Tradition der Philosophie und dem biblischen Gottesglauben.

In Abälards Autobiographie und ihrer Fortsetzung, die in seinem Briefwechsel mit Heloise vor uns liegt, wird sich zeigen, welche entscheidende Bedeutung dieser Gegensatz der geistigen Mächte, der in seiner Lehrwirksamkeit zutage trat, auch für den Gang seines Lebens und des davon unabtrennbaren Lebens von Heloise hatte, und wie diese Situation durch die Selbstdarstellung ins Bewußtsein erhoben wurde. Aber eben diese spannungsreiche, von den überkommenen theologischen und philosophischen Gedanken erfüllte geistige Atmosphäre ist nun auch für die zeitgenössischen Schriften autobiographischer Art charakteristisch, die wir in der Umgebung der „Leidensgeschichte" des Philosophen finden. Wir stoßen hier auf eine durch diese Epoche hindurchgreifende Struktur, der gemäß wesentliche Entscheidungen, wie sie nach der Natur des Lebens an einzelne oder miteinander verbundene Personen herantreten, durch jene heterogenen, miteinander um die Leitung des Lebens rivalisierenden geistigen Mächte bedingt und bestimmt waren.

Damit kommt für uns hier ein in der geschichtlichen Wirklichkeit obwaltender Zusammenhang in Sicht, der uns zu einer sachgemäßen Gliederung der verstreuten autobiographischen Schriften dienen kann, unter denen Abälards „Leidensgeschichte" hervorragt. Denn wenn wir unter diesem Gesichtspunkt Umschau halten unter den Selbstzeugnissen von Repräsentanten des geistigen Lebens jener Zeit, so schließen sich verschiedene Werke miteinander zusammen, die auf den ersten Blick für sich dazustehen und nur insofern vergleichbar scheinen, als sie von namhaften Persönlichkeiten der gleichen Zeit stammen und etwas von der inneren Unruhe, nach der wir fragen, verraten. Im frühen 12. Jahrhundert, gleichzeitig mit Abt Wiberts Vita, bieten sich uns nebeneinander die von platonischem Geist beschwingten Meditationen des Kartäuser-Priors Guigo von Chastel und das Bekenntnis zur Philosophie dar, das Adelhard von Bath, der als einer der ersten mittelalterlichen „Naturphilosophen" einen Namen hat, an die Spitze seines Erstlingswerkes gestellt hat. Und um die Mitte des Jahrhunderts treten wiederum nebeneinander hervor die Selbstbekenntnisse des englischen Abtes Ailred von Rievaulx, die von Cicero sowohl wie von Augustin inspiriert sind, und die zu einer

förmlichen Autobiographie ausgeweitete Bekehrungsgeschichte des Propstes Hermann von Scheda, der, aus einem reichen, in Köln ansässigen jüdischen Hause stammend, zur katholischen Kirche übergetreten war und die Geschichte seines Übertritts mit einer ungewöhnlichen Intensität erzählt hat. Nur in dieser Schrift steht das spezifisch religiöse Lebensproblem im Mittelpunkt, in den anderen geht es um Entscheidungen über den Rechtsanspruch geistig-sittlicher Werte von hoher, aber außerchristlicher Art oder wenigstens Herkunft: der platonischen Philosophie, der „profanen" Wissenschaft überhaupt und, was die menschlichen Lebensbeziehungen betrifft, um die Bejahung des irdischen Glückes der Freundschaft. Insofern zeigt sich in diesen Selbstzeugnissen die Weite des spannungsreichen geistigen Kraftfeldes, in dessen Mitte wir bei der Begegnung mit Abälard und Heloise versetzt werden, und wir können in ihnen die Spannung der gegenstrebigen Kräfte, die dort zur Entladung kam, sozusagen in ihrem normalen mittelalterlichen Zustand beobachten, der auf Ausgleich des Konflikts, kaum daß derselbe sich zu regen begann, gerichtet war. So ist Aussicht, daß von ihnen aus Licht auf jenes menschliche Dokument fällt, an dem unser Interesse vornehmlich haftet.

ERSTES KAPITEL

Platonismus und Christentum: Zwei Selbstzeugnisse aus der anfänglichen philosophischen Bewegung im Kontrast miteinander

Wir stellen hier zwei Selbstzeugnisse philosophischen Gepräges zusammen, die um die gleiche Zeit (kurz vor und bald nach 1110) und in derselben Gegend, in Südfrankreich, von namhaften Autoren verschiedener Nation abgefaßt worden sind, die aber trotz der ihnen gemeinsamen philosophischen Haltung und Abhängigkeit von der platonischen Schultradition, die in jener Zeit und Gegend bereits vorherrschte, eine sehr verschiedene Denkrichtung zeigen, so verschieden, daß es gewagt erscheint, sie zusammenzustellen. Obwohl die Verfasser beide einen historischen Namen haben, findet man sie doch im Atlas der geschichtlichen Welt an weit getrennten Stellen verzeichnet. Der eine, Adelhard von Bath — wie der Beiname zeigt, ein Engländer von Geburt — rangiert neben den berühmten Vertretern des damals in Frankreich aufblühenden Platonismus, aber als ein Seitengänger, weil er zu den wenigen gehört, die schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts über die abendländische Welt hinaus nach dem Morgenland blickten, um ihren Wissensdurst, insbesondere was die Naturwissenschaft betraf, bei den älteren Erben der antiken Philosophie, den byzantinischen und den arabischen Gelehrten zu befriedigen[20]). Den andern dagegen, den in Frankreich einheimischen Kartäuserprior Guigo von Chastel, finden wir nur in theologischen Handbüchern genannt, die sich mit der Geschichte der Mönchsorden befassen. Indes war auch er ein Platoniker, und die echt religiöse, nicht bloß theologische Art, wie er diese schulmäßig überlieferte philosophische Lehre in seinen „Meditationen" durchlebt hat, kommt dem ursprünglichen metaphysischen Zuge der Philosophie nahe — nicht minder nahe, als der naturwissenschaftlich gerichtete Erkenntnisdrang Adelhards dem andern Grundzug der Philosophie sich annähert, den wir als „Aufklärung" in dem angegebenen weiten Sinne des Wortes bezeichnen[21]). Insofern gehören diese beiden entlegenen Selbstzeugnisse, die sich uns zufällig zur gleichen Zeit darbieten, auch innerlich miteinander zusammen, und aus beiden zusammen gewinnen wir außer dem Einblick in die Selbstdarstellung geistig hochstrebender Persönlichkeiten ein Bild von den Ansätzen zur Philosophie, wie sie sich vor dem Auftreten Abälards und seines religiösen Gegners Bernhard von Clairvaux ausnahmen.

[20]) Vgl. Überweg II, 226. [21]) Vgl. die Einleitung dieses Bandes, oben S. 22 ff.

I. *Die Meditationen des Kartäuser-Priors Guigo von Chastel*

Der Prior Guigo von der Grande Chartreuse stammte aus einem französischen, in der Provinz (der Dauphiné) ansässigen Adelsgeschlecht wie Abt Wibert von Nogent, aber ungleich diesem zeitgenössischen Autobiographen, eher vergleichbar mit dem hl. Anselm, hatte er aus eigenem Antrieb und in reifer Jugend, mit 24 Jahren, der Welt entsagt, um sich als Mönch in das Kartäuserkloster in der Bergeinöde zurückzuziehen. Mit der Aufzeichnung seiner „Meditationen[22])" begann er wahrscheinlich in der Zeit, als er, schon drei Jahre danach, trotz seiner Jugend zum Prior der Kongregation gewählt wurde (1110). Die verantwortungsvolle Tätigkeit, die ihm durch dies Amt auferlegt wurde, dürfte den Anlaß zu der Entstehung dieses außerordentlichen Werkes der religiösen Selbstbetrachtung gegeben haben. Denn Guigo hat, anders als Anselm, die Pflichten dieses regimentalen Amtes in vollem Umfang auf sich genommen und erwies sich dabei als tüchtig und erfolgreich. In der Chronik des Klosters ist vermerkt, daß er, der der fünfte Prior der Großen Kartause war, „von keinem seiner Vorgänger an Ruhm und Autorität übertroffen wurde". Und in dem Grundwerk der französischen Literaturgeschichte steht das Urteil: „Ses talents ne brillèrent pas moins dans l'économie des choses temporelles que dans le gouvernement des âmes[23])." Das große Ansehen, das er in seinem Orden genoß, zeigt sich darin, daß er im weiteren Verlauf seines Priorats damit betraut wurde, die Satzungen für die erst kürzlich von den Benediktinern abgezweigte Kongregation zusammenzustellen, und daß er schließlich zum Generalprokurateur dieses schnell sich ausbreitenden jüngsten Zweiges des alten Stammes erhoben wurde. Aber auch in seinen Aufzeichnungen, die er in Form eines Tagebuches durch sechs Jahre hin fortsetzte, kommt, obwohl es Meditationen in dem strengen Sinne einer sittlich-religiös und nur insofern „praktisch" gerichteten Besinnung des einsamen einzelnen auf sich selbst sind, das Tagesdasein, das er als Prior führte, zum Vorschein. Denn er berührt darin nicht nur seine Stellung gegenüber den andern, seiner Leitung anvertrauten Mönchen und die Aufgaben der Seelsorge und der Disziplin, die sich daraus ergaben, sondern gelegentlich auch die klösterliche Gutswirtschaft, zu der die Beschaffung von Häusern, die Sorge für die Felder und

22) Meditationes Guigonis, prioris Cartusiae (Le recueil des Pensées du b. Guigue), éd. complète par Dom André Wilmart, O. S. B., (Paris 1936) in É. Gilsons Études de Philosophie médiévale, t. XXII. — Unvollständiger Abdruck nach einer alten Ausgabe (aus dem 16. Jahrh.) in MPL 153. — Deutsche Übersetzung: P. A. Schlüter unter dem Titel: Gigo von Kastell, Tagebuch eines Mönches (1952). Die dort gegebenen Übersetzungen sind indes nur teilweise im folgenden übernommen.

23) Hist. lit. de la France, t. XI, p. 646, vgl. MPL 153, 583 B.

Wälder, Weinberge und Wiesen gehörte[24]). So erscheint hier der Vollzug der Selbstbetrachtung auf dem Hintergrund eines vielgeschäftigen oder vielmehr, wenn man die feudalistische Organisation des mittelalterlichen Klosterwesens bedenkt, eines in dem beschränkten Wirkungskreise herrscherlich tätigen Daseins, und insofern finden wir uns auch hier wieder in eine Situation versetzt, die uns aus den Selbstzeugnissen geistlicher Würdenträger bekannt ist als Quelle des Konflikts zwischen der weltlichen Aktivität und dem mönchischen Ideal der vita contemplativa. Aber Guigos Verhalten in dieser typischen Situation ist durchaus nicht das typische, sondern zeugt von einer Selbständigkeit des Denkens und des Charakters, in der sich der Anbruch einer neuen Zeit ankündigt.

1

Berufene Beurteiler haben die „Meditationen" dieses mittelalterlichen Mönchs neben Kaiser Mark Aurels Buch „An sich selbst" gestellt[25]), das uns als eines der lautersten Zeugnisse für hohes Menschentum vor Augen steht. Diese Zusammenstellung, die auf den ersten Blick paradox erscheint, ist wohlbegründet, trotz der Verschiedenheit der Zeitalter und ihrer religiösen Signatur. Schon von außen ist die Ähnlichkeit der beiden Schriften augenfällig in ihrer Form oder Formlosigkeit; beide bestehen aus einer ungeordneten langen Reihe von mehr oder minder kurzen Aphorismen und Merksprüchen — bei Guigo hat man 476 Nummern gezählt — und diese Form ergibt sich wie von selbst aus der intimen Art von Merkbuch, wie sie hier vorliegt: Guigo schrieb wie Kaiser Marcus seine Betrachtungen anfänglich nur zum eigenen Gebrauch nieder, ohne Seitenblick auf einen Leser und somit ohne literarische Absicht, wenn auch mit unverkennbarer Freude an prägnanten Formulierungen. Erst durch das Gewicht, daß die Aufzeichnungen dank der geistig-sittlichen Kraft der Persönlichkeit in diesem wie in jenem Falle bekamen, wurden daraus Werke, die unabhängig von der ursprünglichen Absicht ihren Wert in sich selber tragen. Bei Mark Aurels Buch, das erst nach dem Tode des Kaisers an die Öffentlichkeit kam, ist dieser Wert durch den Platz, den es in der Weltliteratur hat, zur allgemeinen Anerkennung gelangt. Guigos

[24]) Vgl. z. B. 390 g. E.

[25]) So Dom A. Wilmart in der Einleitung zu seiner Ausgabe, p. 9; daran anschließend F. J. Raby in seiner Würdigung des Buchs i. d. Zs. Laudate, Quarterly Review of the Benedictines of Nashdon, vol. XV (1937). — Vorher H. O. Taylor, The Mediaeval Mind (1921) I, 401. — Ebenso von Mark Aurel aus: Farquharson (Oxford) in seiner englischen Übersetzung der Meditationen des Kaisers (1944) p. LXXVI. Und vordem Gataker, M. Antonini de rebus suis libri XII (1652), praeloquium, worauf Farquharson a. a. O. hinweist.

Aufzeichnungen, in denen sich hie und da auch Ratschläge an seine Mönche finden[26]), wurden schon unter seiner Hand zu einem Buch, das er selber an einige seiner Freunde sandte. Es ist nicht in die Weltliteratur eingegangen, sondern gelangte nur innerhalb des beschränkten Kreises der katholischen Geistlichkeit zur Wirkung. Aber unter denen, an die er es sandte, war Abt Bernhard von Clairvaux, der Repräsentant der romanischen Mystik, der, obwohl fast 10 Jahre jünger, damals (um 1125)[27]) bereits auf dem Wege war, zu dem machtvollen, mit Abälard rivalisierenden geistigen Führer der europäischen Christenheit zu werden. Bernhard schrieb ihm daraufhin:

„Während ich Eure Worte las, fühlte ich sie wie Funken in meiner Brust, und mein Herz erglühte gleichsam von jenem Feuer, das der Herr ‚auf Erden angezündet' hat (Lc. 12, 49). Oh, welch ein Feuer lodert in diesen Meditationen, aus denen solche Funken sprühen![28])."

Es ist, wie wir es empfinden, keine lodernde Flamme, sondern eine verhaltene Glut im Gegensatz gerade zu der hellen Flamme der Liebe, die Bernhard in seinen Predigten über das Hohe Lied auflodern ließ, als er die orientalische Sinnlichkeit dieser süßen Hochzeitsgesänge in die Sprache für das geistigste Geheimnis, die Vereinigung der Seele mit Gott umwandelte. Guigo fußte zwar gleichfalls auf der platonischen, durch Augustin in der katholischen Christenheit eingebürgerten Tradition der Theologie, aus der Bernhard schöpfte, als er das Christentum mit der kontemplativen Mystik verschmolz und so die stärkste religiöse Bewegung des hohen und auch noch des späteren Mittelalters in Gang brachte. Aber dieser Kartäuser war kein Mystiker — wenn zur Mystik die ekstatische Gottesschau oder auch nur der Gefühlsüberschwang gehört. Was uns an dem Buch zunächst beeindruckt, ist vielmehr der verstandesmäßige Zug, in dem sich Klarheit und Tiefgründigkeit mit einem ethischen Idealismus von asketischer Strenge paaren. Da ist nichts von dem Halbdunkel des Übernatürlichen, in das die im 12. Jahrhundert bereits aufkommenden Selbstzeugnisse visionären Stils getaucht sind, sondern man spürt etwas von der hellen Luft und Wachheit, in der die für die französische Literatur charakteristische Kunst der Seelenanalyse gedeihen sollte. Das, was später zu einem künstlerischen Reiz wurde, erscheint hier als ein Zubehör der mönchischen Gefühlsaskese. Ein feinsinniger Kenner hat bemerkt, daß in Guigos Werk, dem die religiöse Inbrunst der romanischen Liebesmystik fernliegt, „die unerbittlich strenge Selbstzucht der Kartäuser sich aus-

[26]) Z. B. 133: Wahl eines geistlichen Vaters; 212: sich die Wahrheit sagen lassen.
[27]) Nach Dom Wilmart a. a. O. S. 41 ist der Brief bereits 1122 geschrieben (die übliche Datierung ist 1125).
[28]) S. Bernhardi epistulae, XI, 1. MPL. 182, col. 108 C.

wirkte, die ihre Zeitgenossen, die geistlichen wie die weltlichen, in Bewunderung und Schrecken versetzte[29])". Der Eindruck, den die Schrift auf Bernhard machte, zeugt doch von einer inneren Verwandtschaft der beiden Männer, und wir werden denn auch sehn, daß Guigo trotz des rationalen Zuges in der Tat der Mystik nahekam — Mystik in dem spekulativen, auf die Metaphysik mehr als auf Erotik bezogenen Sinne, wo das Wissen von dem unmittelbaren Bezug der menschlichen Person zu Gott das Wesentliche ist, wozu es weder des Gefühlsüberschwanges noch der abnormen ekstatischen Zustände bedarf. So können wir aus diesem geistlichen Tagebuch Aufschluß gewinnen über die damals in Gang begriffene Entwicklung der religiösen Autobiographie, die in den beiden folgenden Jahrhunderten in dichtestem Zusammenhang mit der Mystik sich vollenden sollte. Beides aber: das „Feuer", das der hl. Bernhard darin verspürt hat, und die intellektuelle Zucht, die uns daran auffällt, kommt zusammen in Betracht bei der erregenden Ähnlichkeit, die zwischen Guigos Meditationen und denen Mark Aurels trotz des zeitlichen Abstandes von einem Jahrtausend besteht.

Kaiser Marcus begann mitten im Kriegsgetümmel, in der Einsamkeit des Feldlagers, die Reflexionen und Maximen aufzuzeichnen, die ihn, den Schüler der römischen Lebensphilosophen stoischer Observanz, in seinem Handeln leiteten; die Aufzeichnungen sollten ihm dazu dienen, sich das sittlich-religiöse Ideal, dem er nachlebte, gegenwärtig zu halten; mitten in dem Handeln, zu dem er als Herrscher berufen war, wollte er, „wie auf Berges Höhe" leben, dem eigenen Handeln zuschauend. Es ging ihm darum, sein wahres Selbst, das nicht in der Aktion aufging, oder, wie er es nannte, seinen „Dämon" rein zu erhalten, ihn vor der Beschmutzung durch das politische und militärische Getriebe zu bewahren[30]). Der Prior Guigo, dem als einem Mönch die regelmäßige Selbstbetrachtung durch das alte, in der benediktinischen Ordensregel festgelegte Herkommen vorgeschrieben war, hat sie nicht lediglich in der herkömmlichen mönchischen Weise des Sündenbekenntnisses und Gotteslobes ausgeübt, sondern einen in gewissen Grenzen freien Gebrauch von ihr gemacht, und in dieser Verwendung diente sie ihm gleichfalls dazu, sich inmitten des handelnden Lebens im ständigen Bewußtsein des wahren Lebenszieles zu erhalten, das nicht von dieser Welt ist, und so seine „Seele" davor zu bewahren, daß sie Schaden nähme durch die Verstrickung in die weltlichen Interessen, mit denen er sich von Amts wegen befassen mußte. Und bei diesem betrachtenden Verhalten zum eigenen Dasein macht sich nun, was die Analogie erst vollendet, in den Aufzeichnungen Guigos jener stark

[29]) F. J. Raby a. a. O. [30]) Vgl. Band I, 457 ff.

verstandesmäßige Zug geltend, der den im überlieferten christlichen Glauben feststehenden Mönch dazu drängte, in der Klarheit und Wahrheit über sich selbst zu leben — ein sozusagen aufklärerischer Zug, der wie ein Keim von Philosophie innerhalb des religiös begründeten Selbstbewußtseins hervorsticht. Bei Mark Aurel konnten wir mit ansehn, wie die philosophische Reflexion, von der die antike Selbstbetrachtung seit alters, von Sokrates her, getragen war, in eine religiöse Haltung überging, die für die Spätzeit des Altertums charakteristisch war. Jetzt stehen wir vor einem mittelalterlichen Selbstzeugnis, an dem wir den umgekehrten Übergang — von der theologischen zur philosophischen Einstellung des Denkens — in unscheinbaren Anfängen beobachten können: weit unscheinbarer als bei Anselm, aber, möchten wir meinen, nicht weniger charakteristisch für die anfängliche denkerische Bewegung.

Die im religiösen Leben selbst aufkommenden Regungen des nach Aufklärung verlangenden Denkens waren bereits in Otlohs Glaubenszweifeln bemerkbar und vordem in Rathers verzweifeltem Versuch, sich in dem „Labyrinth" der Bibel zurechtzufinden. Bei Anselm nahmen sie eine andere Richtung, fern von aller Skepsis, und in eben dieser Richtung bewegen wir uns auch bei Guigo. In seinem Tagebuch ist keine Spur von Unruhe, soweit es sich um den Wahrheitsgehalt des religiösen Glaubens handelt[31]); er vergegenwärtigt sich vielmehr immer wieder mit eindeutigen, z. T. wörtlich wiederkehrenden Formulierungen die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre, die für ihn als fraglose Wahrheiten feststanden. Insofern haben seine Aufzeichnungen gleichfalls mehr einen theologischen als einen philosophischen Charakter und sind von besonderer Bedeutung für uns nur deshalb, weil wir hier ein von jeder Rücksicht auf die Öffentlichkeit freies Glaubensbekenntnis eines Zeitgenossen von Bernhard von Clairvaux und Abälard vor uns haben; wir können daraus ersehen, was in dieser Zeit der religiösen Erneuerung ein hervorragender Vertreter des geistlichen Standes, der nicht zu den großen Erneuerern gehörte, als die wahre christliche Lehre ansah, und das ist nun etwas sehr anderes als die Satisfaktionstheorie Anselms. Bei Guigo fällt uns vor allem auf, daß die christliche Heilslehre und die platonische Geistesreligion für diesen tief religiösen Denker eine ungeschiedene Einheit bildeten — eine für die mittelalterlichen Anfänge der Philosophie sehr bemerkenswerte Erscheinung.

---

[31]) Nur einmal berührt er die Wahrheitsfrage mit Bezug auf Glaubenslehren, um festzustellen, daß es für nichts „mehr und anschaulichere Zeugen gibt als für das ewige Leben und den ewigen Tod" (376). „Nichts darfst du daher lieber und fester glauben." Daran schließt er die Gewissensfrage: „Aber sieh an: Tust du es?" Die Frage ist als Selbstanklage gemeint, aber seine Meditationen beweisen, daß er es tat.

Man weiß, daß die Anfänge der Philosophie bei den neueren Völkern nicht ein Neubeginn schlechthin waren, sondern daß infolge der Kontinuität mit der Antike in literarischer Bildung und christlicher Glaubenslehre das Werden des Neuen mit der Aufnahme der antiken philosophischen Traditionen zusammenging, die innerhalb der Theologie erhalten geblieben waren. Bei der förmlichen Übernahme dieses Erbgutes, die seit der Wende des 11. Jahrhunderts weithin im Gange war, erscheint bei den verschiedenen Denkrichtungen, die damals im Gegensatz zu der vordem herrschenden Einförmigkeit hervortraten, als die unbestrittene gemeinsame Grundlage des Philosophierens der Neuplatonismus, d. h. die im hellenistischen Orient entstandene, der spekulativen Mystik angenäherte Auslegung der platonischen Philosophie, die dieser höchsten Gestalt der griechischen Wissenschaft das Gepräge einer Religion gegeben hatte, die als solche mit dem Christentum zuerst rivalisierte, aber dann — seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. — durch die Kirchenväter mit ihm vereint wurde. In der lateinischen Christenheit war diese Verbindung vornehmlich durch Augustin begründet worden, und so spricht man von dem „Platonismus in Augustinisch-theologischem Gewande", der bei der „Neubelebung des philosophischen Geistes" im Frankreich des 12. Jahrhunderts die Hauptrolle spielte[32]). Guigo, der in einem kleinen Ort in der Dauphiné die zeitübliche literarische und religiöse Erziehung erhalten hatte, war, wie seine „Meditationen" zeigen, in der Gedankenwelt Augustins ebenso zu Hause wie die Führer der geistigen Bewegung jener Zeit. Aber während aus dem Kreise der Begründer und Anhänger der Schule von Chartres Stimmen über Stimmen kommen, die die Verwunderung über die kaum glaubliche Übereinstimmung der letzten Gedanken des „göttlichen Philosophen", wie man Plato dort nannte, mit der christlichen Glaubenslehre — in dem reinen Gottesbegriff sowohl wie der Anschauung von der göttlichen Weltordnung — zum Ausdruck brachten[33]), fällt in Guigos Schrift Platos Name nicht, und die augustinischen Gedanken werden von ihm so vorgebracht, als seien sie eine frische Frucht seines eigenen produktiven Denkens. So selbstverständlich lebte er in dieser Tradition, als wäre sie das Vehikel der wahren christlichen Glaubenslehre.

Uns kann diese Selbstverständlichkeit als ein Zeugnis für den großen geschichtlichen Vorgang dienen, der sich im Mittelalter vollzog: daß nunmehr die neuen Völker Europas — oder genauer: ihre geistigen Führer — dazu gelangt waren, sich das Christentum, das ihnen anfänglich als ein

[32]) Vgl. u. a. A. Schneider. Die abendländische Spekulation des 11. Jahrhunderts, in: Bäumkers Beiträge, XVII, 4 (1915) S. 3 ff.

[33]) Äußerungen derart von Thierry v. Chartres, Wilhelm v. Conches, Johann v. Salisbury, Otto v. Freising sind zusammengestellt von A. Schneider a. a. O. S. 4 f.

Fremdkörper entgegengetreten war, mitsamt der antiken Bildung innerlich anzueignen, oder, mit einem Ausdruck Diltheys, es „in die eigene Innerlichkeit hineinzubilden". Es geschah hier in der sehr anderen Zeitlage etwas Ähnliches wie im Ausgang des Altertums, wo Augustin, obwohl der Sohn einer christlichen Mutter, zum christlichen Glauben doch erst auf dem Wege über den Neuplatonismus gelangt ist. Damals waren diese beiden so gründlich verschiedenen Religionen bereits so eng verbunden, daß es schwer war, sie auseinander zu halten. So hat Augustin in seinen „Konfessionen" erklärt, daß er das eigene, unterschiedliche Wesen des Christentums überhaupt nicht erkannt haben würde, wenn er sich in das Evangelium und die Paulinischen Briefe vor dem Studium der Platonischen Schriften vertieft hätte und nicht erst danach, wie es durch Gottes Fügung der Fall war[34]). Bei Guigo, der beides zusammen in sich aufnahm[35]), treffen wir auf eine ähnliche Lage wie bei dem jungen Augustin, der noch nicht beides zu unterscheiden gelernt hatte, und seine „Meditationen" erlauben uns, einen Blick in diese geschichtliche Lage zu tun.

Auf der Nähe zum Neuplatonismus ist nun auch die Verwandtschaft der Selbstbetrachtungen des mittelalterlichen Mönchs mit denen des römischen Kaisers zu einem guten Teil gegründet. Aber diese erregende Analogie reicht weiter, über den Lehrgehalt hinaus. Der gelehrte Benediktiner, dem wir eine neue, aus den Handschriften ergänzte Ausgabe von Guigos „Meditationen" verdanken, bezeichnet sie als „das vielleicht originalste Werk, das uns aus dieser wahrhaft schöpferischen Periode des Mittelalters überkommen ist". Und er erläutert diesen Ruhm dahin, daß „der Gesetzgeber der Kartäuser in der Einöde der Dauphiné, einsam und allein im Angesicht Christi aus seiner eigenen Erfahrung Unterweisungen zu gewinnen wußte, die über seine Zeit hinausreichen[36])". In der Tat dürfte in dem Verhältnis zwischen dem lebendigen, aber lehrhaft festliegenden Glauben und dem reflektierenden Denken die funkensprühende Dynamik dieser Aufzeichnungen zu suchen sein und damit zugleich der Punkt der Verbindung mit den Selbstbetrachtungen Mark Aurels, von denen man im Mittelalter nichts wußte.

Denn Guigo hat die Glaubenssätze, die er sich immer wieder neu in sein Tagebuch schrieb, nicht bloß festzuhalten, sondern auch verstandesmäßig zu erfassen gesucht — nicht wie Anselm aus theoretischem Interesse, als ob er sich ihrer Wahrheit intellektuell versichern wollte, sondern um

---

[34]) Vgl. Band I, 668.
[35]) Über Guigos Studium Augustins vgl. Wilmart a. a. O. S. 46.
[36]) Wilmart ebenda.

des rechten Handelns willen, in dem Bestreben, die Lehre ins Leben zu setzen, d. h. die fraglose Wahrheit in seinem konkreten Lebensverhalten zu verwirklichen. Dieses sittlich-religiöse Bestreben, das ihm mit dem philosophierenden Herrscher gemeinsam war, lenkte auch seine Reflexionen in eine ähnliche Bahn — eine Bahn, die sich in der Antike naturgemäß aus der Selbstprüfung als einem gesamtmenschlichen, in der praktischen Richtung der menschlichen Vernunft gegründeten Anliegen ergab, die aber in dem mittelalterlichen Dokument besonders hervorsticht; denn hier erscheint sie auf dem so völlig unantiken Untergrunde des Sündenbekenntnisses, das die herkömmliche christliche Methode bildete, der „Selbsterkenntnis" als einem Gebot der Demut zu genügen. Guigo benutzte, um sich in der Tugend der Demut zu üben, eine Technik der Zergliederung seines Verhaltens zu Menschen und Dingen, die dem von den Stoikern ausgebildeten Verfahren der sittlichen Erziehung entspricht und demselben Zwecke diente: sich durch die Reflexion über den Sinn des menschlichen Strebens nach dem Glück die Wertlosigkeit aller vergänglichen Güter klarzumachen und sich solchermaßen auf dem Wege der Einsicht von den gefühlsstarken Illusionen zu befreien, die uns am Ergreifen des wahrhaft Guten hindern. Wie Guigo auf diesem Wege der Reflexion vorangegangen ist, berührt uns stark der unbedingte Wille zur Aufrichtigkeit, der diesen Mönch erfüllte; mit um so größerem Interesse verfolgen wir die Wendung, die jener Weg der echten Selbstbesinnung auf dem Boden der mittelalterlichen Religiosität nahm, die dem Zuge der Aufklärung eine unübersteigbare Schranke entgegensetzte: das sichere Selbstgefühl der Persönlichkeit, das dem stoischen Begriff des Weisen als des wahrhaft „freien" Menschen zugrunde lag, konnte hier nicht aufkommen. Auf diese Schranke finden wir uns hingewiesen, wenn wir den sittlich-religiösen Vorgang ins Auge fassen, der sich in Guigos Tagebuch spiegelt und ihm eine über die besondere Person und Zeit hinausreichende Bedeutung gibt: das Ringen eines zur Reflexion getriebenen, aber vom religiösen Glauben getragenen Menschen, sich durch die Selbsterkenntnis von der Weltbefangenheit zu befreien, um frei zu werden zu der vollen Hingabe an Gott, die für ihn der Anfang und das Ziel des geistigen Lebens war.

Angesichts der menschlichen Höhenlage dieser Meditationen ist es wohl statthaft, zum Vergleich nicht bloß an Mark Aurels persönliches Buch zu denken, sondern auch an das Hauptwerk der metaphysisch begründeten Ethik, das in der auf das Mittelalter folgenden Blütezeit der europäischen Philosophie von einem ihrer größten Repräsentanten in bewußter Weiterbildung der Stoa hervorgebracht worden ist: Spinoza hat

die Stadien jenes typischen sittlichen Vorgangs in den Titeln festgelegt, die er den fünf Teilen seines Werkes gab: Von Gott — Von der Natur der Seele — Von dem Ursprung und der Natur der Leidenschaften — Von der menschlichen Knechtschaft — Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit. In Guigos Aufzeichnungen treten uns eben diese Kategorien als die unausgesprochenen Grundbegriffe entgegen, um die sein Denken und Trachten kreist. Obwohl scheinbar zusammenhanglos, in fast 500 Stücken ausgebreitet, die meist ohne Anknüpfung aneinander, mit immer wieder neuem Ansatz aufeinander folgen, drängen sich diese Reflexionen und Maximen um einige wenige Hauptthemata zusammen, die mit vielen Nuancen und einem Reichtum von Bildern abgewandelt werden. Die Herausgeber der Schrift haben sich seit ihrer ersten Drucklegung um eine systematische Einteilung der Gedankenmasse bemüht, und bei diesen verschiedenen Versuchen kehren als Hauptitel wieder: Gott und der Friede in Gott — die Sünde und die Verstrickung in Leidenschaften — die christliche Liebe und die Heiligkeit[37]). Uns will scheinen, daß man dem Zusammenhang des Ganzen näher kommt, wenn man statt einer systematischen Ordnung, in die sich all die vielen Stücke kaum einfügen lassen, die innere Bewegung zu fassen sucht, die gleichförmig durch die pergamentenen Blätter hindurchgeht, und da dürfte jener typische sittlich-religiöse Prozeß sich als der gliedernde Grund erweisen. Der höchst persönliche Charakter der Schrift, den man als eine besondere „autobiographische Seite" an ihr herausgehoben hat[38]), erscheint dann als ein integrierendes Moment dieser Grundbewegung.

2

In einer Meditation über die Bestimmung des Menschen (390) führt Guigo die „Werke des Gottesdienstes" auf, die den Mönchen oblagen: „Kontemplation, Gebet, Meditation, Lesung, Psalmodieren, Vollzug der heiligen Mysterien". Er fügt hinzu: „Ihrer aller Ziel ist: Gott erkennen und lieben." So könnte auch ein religiöser Denker, der vor der Erscheinung Christi lebte oder der das Christentum ablehnte, das Ziel des höchsten geistigen Trachtens bestimmen; man denke an Spinozas Begriff des

37) In dem Erstdruck aus dem 16. Jahrhundert, der in die Lyoner Bibliothek der Kirchenväter (t. XXII, v. J. 1677) und von da in MPL aufgenommen wurde, sind es 20 mit Überschriften versehene Kapitel, beginnend mit: De veritate et pace. Wilmart, der diese „logische Ordnung" mit Recht ablehnt, unterscheidet (p. 174) vier „zentrale Themen": 1. à l'égard des choses, le détachement; à l'égard de soi même, une vigilance impitoyable; 3. à l'égard du prochain, le dévouement; 4. à l'égard de Dieu, la pitié. Vgl. auch Schlüters Übersetzung, S. 5 f.

38) Dom A. Wilmart a. a. O. p. 34 ff.

amor Dei intellectualis. Wir fragen nach dem eigenen christlichen Sinn dieser Zielsetzung. Darauf bekommen wir die Antwort, die wir in dieser Zeit von einem Repräsentanten des reformierten Mönchtums erwarten dürfen: Nachfolge Christi[39]). Und wenn wir weiter fragen nach dem Weg der Nachfolge Christi, der im katholischen Europa des 12. Jahrhunderts, wo die Erscheinung des hl. Franziskus nahe bevorstand, recht anders war als einst bei den Einsiedlern in der ägyptischen Wüste, so bekommen wir auch darauf eine klare Antwort und zwar in der doppelten Form, die dem Charakter dieses Tagebuchs entspricht: in bekenntnishafter Selbstermahnung an die sittlich-religiösen Grundwahrheiten, die es zu beherzigen gilt, und in Form der Selbstprüfung, die auf die Verwirklichung der Glaubenslehre im tagtäglichen Leben dringt. Von den lehrhaften Formulierungen gehen wir aus.

Eine der ersten Aufzeichnungen (3) beginnt:

„Die **Wahrheit ist in den Mittelpunkt zu stellen ob ihrer Schönheit.**"

„Die Wahrheit": so nennt er Gott, mit dem aus den Psalmen (118, 142) und aus Augustin bekannten Sprachgebrauch, dem auch Bernhard von Clairvaux folgte. Aber gleich danach kommt der Spruch (5):

„Ohne Glanz und Schönheit, ans Kreuz geschlagen, will die Wahrheit angebetet sein."

Ein offenbarer Widerspruch gleich im ersten Ansatz der Reflexionen! Der Widerspruch ist intellektuell nicht auflösbar, aber das kümmerte augenscheinlich den mit sich selbst Beschäftigten nicht — für uns ein Zeichen dafür, daß er den Gegensatz der heterogenen geistigen Mächte nicht empfand, die wir hinter diesen zwei Sätzen gewahren: des Platonismus und des Christentums. Es ist und bleibt ein kernhafter Gegensatz; Guigo löst das Christentum durchaus nicht in Platonismus auf, er ist vielmehr erfüllt von dem christlichen Begriff der Liebe, der etwas so wesentlich anderes meint als der platonische des Eros. Er stellt diesen Begriff hin, anknüpfend an den Brief des Johannes, wo es heißt (1. Joh. 4, 7): „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe." Guigo interpretiert:

„‚Gott ist die Liebe.' Wer daher Liebe nicht um ihrer selbst willen erweist, der verkauft Gott, verkauft seine eigene Glückseligkeit; denn es gibt kein Wohlergehen außer in der Liebe" (89).

Und weiter an anderer Stelle (151):

„Wie ein Geschenk will die Liebe getrunken sein, potenda est dilectio gratis, das heißt um ihrer eigenen Lieblichkeit willen, gleich süßestem Nektar, auch wenn keiner

---

[39]) Die Antwort ist implicite gegeben in einer Aufzeichnung, die anhebt: „Wer das Kreuz trägt, . . ." (5).

das einsieht; du darfst sie nicht verkaufen gegen Lohn. Denn sie ist das, was uns nützt und frommt und uns beseligt, was auch die andern tun mögen."

Und noch einmal im Anschluß an die Stellen im Matthäus-Evangelium (6,2; 5; 16):

„Wenn du liebst, weil du geliebt wirst oder damit du geliebt wirst, hast du nicht eigentlich Liebe, sondern Gegenliebe, da du Liebe gegen Liebe zahlst. Ein Wechsler bist du. Du hast deinen Lohn dahin" (182).

Von diesem Begriff der Liebe aus erwägt er in jener Meditation, die von der Bestimmung des Menschen handelt (390), die zwei Gebote, in denen nach dem Matthäus-Evangelium (22, 37-40) „das ganze Gesetz hanget und die Propheten": Gott zu lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst:

„Dies ist gänzlich und allein die Vollendung und das Heil der Seele. Und kein anderer Affekt darf das Herz des Menschen bewegen als diese sozusagen paarige Liebe. Denn dies sollte der ganze und alleinige Beweggrund aller menschlichen Betätigungen, der geistigen wie der leiblichen, sein bis zum kleinsten Augenaufschlag oder Wink mit dem Finger[40])."

Er fügt hinzu:

„Aber wer ist hierzu dermaßen imstande? Jedoch alle Kraft dazu aufbieten, das muß man."

Und wie im Evangelium die Liebe zu Gott als das erste Gebot vor die Nächstenliebe gestellt ist, macht er in bezug auf die „paarige" oder zwiefältige Liebe einen wesentlichen Unterschied: die Gottesliebe bringt der Seele den Frieden im Genuß der völligen Hingabe an den Geliebten, die Nächstenliebe dagegen hat den caritativen Charakter hilfreicher Güte[41]). So sprachen später in Deutschland die von der Mystik ergriffenen Prediger von der „Auskehr" der Liebe „zu des Nächsten heilsamer Hilfe". Guigo faßt das in seiner nachdenklichen Weise so:

„Selig, wer wählt, wo er in Sicherheit sein Werk tun kann. Das aber ist sichere Wahl und nützliches Werk: allen zum Nutzen dienen wollen, das heißt: wollen, sie möchten derart sein, daß sie dieser Hilfe nicht bedürfen. Sie tun nämlich um so weniger das, was ihnen frommt, je mehr sie auf ihren eigenen scheinbaren Nutzen aus sind. Das aber ist der eigentliche Nutzen für jedermann: allen nützen wollen. Aber wer sieht das ein?" (106).

Soweit erscheint, wie man mit Recht erklärt hat, als der wesentliche Vorzug des Autors die „Reinheit und Festigkeit seiner christlichen Gesinnung[42])", ein Vorzug, den er mit dem hl. Anselm teilte. Um so mehr aber

[40]) Zu den typischen (rhetorisch übertreibenden) Formulierungen der antiken Psychagogik gehört es, daß man ohne die sittlichen Grundsätze „auch nicht den Finger ausstrecken" soll; vgl. Rabbow, Seelenführung (1954) S. 250.

[41]) Quantum distat cultor creatoris a cultore creaturae, tantum distat amator creatoris ab amatore creaturae. Amare autem dico ad fruendum et innitendum, non ad consulendum. Ib. 446; vgl. 433.

[42]) Dom Wilmart a. a. O. S. 10, Anm., wo freilich wohl etwas zu hoch gegriffen ist mit der Behauptung, Guigo sei in dieser Hinsicht „der ganzen Schar der hervorragenden Moralisten von Montaigne bis Paul Valéry" überlegen, Pascal eingeschlossen.

fällt uns auf, daß die apostolische Lehre von dem Opfertod des Heilands, in der sich Gottes Liebe zu den Menschen offenbarte, in dem ganzen Buch nicht berührt wird[43]). Auch die biblische Erzählung vom Sündenfall erwähnt Guigo nur ein einziges Mal — um zu bemerken, daß die Sünde lediglich in dem Ungehorsam gegen Gott bestand; denn an sich „war das Essen vom Baum der Erkenntnis nichts Verderbliches" (443).

Ob man dem Mönch eine solche Harmlosigkeit zutrauen darf, wie sie uns in dieser Auffassung der verbotenen Frucht zu liegen scheint? Jedenfalls spricht daraus eine unbedenkliche Schätzung des Willens zur Erkenntnis. Diesem lauteren Geist lag der mephistophelische Spott fern, der uns bei der Verheißung in den Ohren klingt: Eritis sicut Deus... Vielmehr glaubte Guigo durchaus, unbeschadet aller Demut, daß es die Bestimmung des Menschen sei, Gott ähnlich zu werden. Hier ist der Punkt, wo die platonische Denkrichtung des unbedingt gläubigen Christen, die in jenem Spruch von der Schönheitsherrlichkeit Gottes zum Vorschein kam, ihre Tragweite zeigt, aber wiederum ohne daß er selber sich dessen bewußt gewesen wäre. Er beruft sich nämlich, was die Paradoxie erst vollendet, für den Glauben an die mögliche und zu erstrebende Vergottung des Menschen auf das Alte Testament. Und zwar hatte er dabei nicht bloß den biblischen Schöpfungsbericht im Sinne, wo es heißt, daß „Gott den Menschen ihm zum Bilde schuf[44])", sondern mehr noch einen Psalm, wo Gott redend eingeführt wird, den ungerechten Richtern drohend:

„Ich habe wohl gesagt: ‚Ihr seid Götter und allesamt Söhne des Höchsten' . . .[45])."

Diese verwunderliche Bibelstelle, die sich auf ein altes, schon von dem Psalmisten nicht mehr recht verstandenes mosaisches Gebot bezieht[46]), wird von Guigo im Zusammenhang einer Betrachtung über die irdische und die himmlische Liebe angeführt, wo es heißt:

„Wenn dein Geist (mens) sich von der Liebe zu den körperlichen, sterblichen und vergänglichen Dingen ergreifen läßt, so ist sicherlich seine Substanz besser als seine

---

[43]) Nur in einer einzigen kurzen Aufzeichnung (77) ist von „unserer Erlösung" die Rede, die in der „Sündenvergebung, Erleuchtung, Unsterblichkeit" besteht: „das alles ist uns unser Gott". [44]) 1. Mos. 1, 27.

[45]) Ps. 82, 6; Vers 7 lautet: „ . . . aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie ein Tyrann zugrunde gehn."

[46]) 2. Mos. 22, 28: „Den Göttern sollst du nicht fluchen und die Obersten in deinem Volk nicht lästern." Wahrscheinlich ist hier statt „Götter" zu übersetzen: „Gott" (elohim), doch weisen die zugehörigen Stellen (2. Mos. 21, 5—6 und 22, 6—8) darauf hin, daß da noch die archaische Vorstellung von Untergöttern mitspielte, d. h. göttlichen Wesen, die von Jahwe zu Regenten und Richtern der Völker bestellt waren. In dem Psalm liegt, wie der erste Vers desselben zeigt, die Deutung auf menschliche Richter, die ihre Macht mißbrauchten, zugrunde. Vgl. Kautsch-Bertholets Übersetzung des AT zu den betreffenden Stellen. — Dieser Psalm-Vers ist auch in das Neue Testament eingegangen; im Johannes-Evangelium (10, 39) wird er von Jesus selber angeführt, um seinen Anspruch auf Göttlichkeit an die biblische Tradition anzuknüpfen und so die Anklage der Gotteslästerung von sich abzuwehren.

Gestalt. Denn seiner Substanz nach ist er ein vernunftbegabtes Lebewesen, zu Gottes Bild geschaffen (vita rationalis, ad Dei imaginem facta), seiner Gestalt nach aber ist er so wie das ist, was er erstrebt und genießt. Somit strebt er, wenn er durch die Sinne des Körpers sich aus sich selbst heraus ergießt und zu diesen Dingen hinstrebt, wahrlich vom Besseren, d. h. von der lebendigen vernünftigen Substanz, die er ist, zum Schlechteren hin; und je lebhafter er das tut, um so schlechter wird er. Wenn er dagegen über sich hinaus emporströmt und von der Wahrheit, das heißt von Gott, ergriffen wird, ist er sicherlich seiner Form nach besser und köstlicher als in seiner Substanz. Denn substanziell ist er Seele, seiner Form nach aber ist er, wenn man das sagen darf, Gott. Denn ‚Ich habe gesagt: Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten allesamt' . . ." (360).

Das, was hier auf uns einkommt, ist nicht mehr der christliche Begriff der Liebe, die in sich selbst, als Affekt und als Akt, ihre unerschöpfliche Fülle hat, weil Gott selber „die Liebe ist", sondern die platonische Konzeption des Eros, der in sich Rangunterschiede enthält, wobei der Rang sich nach dem Gegenstand bemißt, auf den die Liebe gerichtet ist. Die philosophische Atmosphäre, in die wir damit uns versetzt finden, spürt man an den scholastischen Begriffen, mit denen Guigo dabei operiert: „Substanz", sowohl im Gegensatz zu „Form" — also im Sinne von Stoff — als auch zu „imagio", d. h. zu bildhafter Erscheinung oder Gestalt, also im Sinne von Wesen. Durch diese traditionellen Unterscheidungen blieb er vor der Gefahr bewahrt, der Ketzerei beschuldigt zu werden wie 200 Jahre später Meister Eckehart, der sich auf denselben Psalmvers für die unio mystica berief[47]), gegen den aber der päpstliche Urteilsspruch erging (1327), weil er, um die vorsichtige katholische Formulierung eines seiner rechtgläubigen Verehrer zu gebrauchen, „die Grenzen zwischen dem göttlichen und dem geschaffenen Sein verkannte oder ganz verwischte[48])". Und an die antike Tradition hat sich Guigo nun auch gehalten, als er den Versuch machte, die Grundgedanken zusammenzufassen, die ihn bei seiner Selbstbetrachtung leiteten.

Das geschah in einer zusammenhängenden Reihe von Meditationen (464-474), die den Schluß der Aufzeichnungen bildet, durch ihren langen Atem von den vorangehenden Stücken abstechend; sie nimmt etwa den zehnten Teil des Raumes ein wie diese zusammen. Es ist ein Abriß der theologischen Weltanschauung; das Ganze schließt mit einer Christologie. Aber in dieser ist nun wiederum kaum ein spezifisch christlicher Begriff zu finden; sie handelt nicht von dem Gekreuzigten, sondern von dem

---

47) Meister Eckehart, Predigt XX (Deutsche Mystiker, hg. von Pfeiffer II S. 86; neuhochdeutsch bei Jos. Quint, Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, 1955): Augustinus spricht: „recht als dû minnest, also bist dû: minnest dû erden, so bist dû irdensch, minnest dû got, so wirdest dû götlich." Minne ich denne got, wirde ich denne got? Des entspriche ich nicht, ich wîse in die heiligen geschrift. Got hat in den wîssagen gesprochen „ir sint göte unde sint kinder des obersten."

48) Conrad Gröber, Erzbischof von Freiburg, in seinem Buche: Der Mystiker Heinrich Seuse (1941) S. 45.

Mensch gewordenen Gott. Und dieses Christusbild ist eingezeichnet in ein Weltbild von antiker Struktur. Die Betrachtung geht von der Stellung des Menschen im Kosmos aus und diese bestimmt sich durch den aristotelischen Begriff des Menschen als des vernunftbegabten Lebewesens; Guigo spricht von der creatura rationalis (466), wobei er die Ebenbildlichkeit zu Gott als gleichbedeutendes Attribut hinzufügt. Dank der ihn auszeichnenden Vernunft nimmt der Mensch die höchste Stufe in der natürlichen Rangordnung der Kreaturen ein: unter ihm die Tiere, mit denen er das Sinnenleben gemein hat, darunter die Pflanzen oder das vegetative Leben und zuunterst „die körperliche Substanz mit ihren Formen und Eigenschaften, die dem Menschen mit den Metallen und Steinen gemeinsam ist" (470). Nach oben zu aber steht der Mensch unmittelbar Gott gegenüber, ohne Zwischenglieder — von den Engeln ist hier nicht die Rede — und auch dieses religiöse Grundverhältnis ist antikisch gedacht, gemäß dem platonischen Begriff der Liebe als eines Emporstrebens des Niederen zum Höheren, an dem es teilhaben und von dem es sich gestalten lassen möchte.

Auf dieser Grundlage richtet Guigo die Säulen der christlichen Ethik auf, die durch das evangelische Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe vorgezeichnet sind. Er gibt diese Beschreibung des religiösen Lebensideals in einer wohlabgestimmten Folge von gleichsinnigen, parallel gebauten Satzreihen, in der man die Dissonanz kaum merkt, die — für unser Gefühl — dadurch hereinkommt, daß die griechische Anschauung von der Stellung des Menschen im Kosmos nicht rein durchgeführt, sondern mit dem alttestamentarischen Glauben verbunden ist, wonach Gott den Menschen zum Herrn der Erde bestimmt hat, eine Dissonanz, die sich noch dadurch verstärkt, daß beide Motive, das antike wie das biblische, mit der mönchischen Weltverachtung, die dem Autor selbstverständlich ist, kontrastieren.

„So beschaffen, wird der Mensch also das, was über ihm ist, zum Gegenstand der Freude haben, das ihm Gleiche zur Gemeinschaft, das Niedere dazu, daß es ihm diene. Ergeben wird er sein gegen Gott, gütig gegen den Nächsten, nüchternen Sinnes gegenüber der Welt. Gottes Diener, der Menschen Genosse, der Welt Herr. Gott untertan, über den Nächsten sich nicht erhebend, der Welt sich nicht unterwerfend . . . Nichts von dem Niederen, nichts von den ihm gleichen Wesen empfangend, sondern alles von dem Höheren. Vom Höheren geprägt, das Niedere prägend; vom Höheren bewegt, das Niedere bewegend; dem Höheren nachfolgend, das Niedere emporziehend; von jenem besessen, dieses besitzend; von jenem an sich angeglichen, dieses sich angleichend"(471).

Diese Vollkommenheit ist, so faßt er zusammen, das Ziel des menschlichen Strebens, das zwar erst im künftigen Leben voll erreichbar ist — aber „um so voller werden wir es erreichen, je glühender wir jetzt es erstreben" (473). Ein jenseitiges Ziel, ist es dem Menschen doch eingebo-

ren; denn die Hingabe an Gott ist das, was die „natürliche Schönheit der Seele" ausmacht (465). Und bei diesem platonischen Begriff setzt nun Guigos Christologie ein.

Wäre, so argumentiert er, die Seele, die den Menschen zum Vernunftwesen macht, in uns „völlig rein", so würde sie die himmlischen „Richtbilder (lineas) der Tugend oder Gerechtigkeit schon jetzt, in diesem sterblichen Leben, von sich selber aus in der Wahrheit Gottes sehen". doch „das vermochte sie nicht wegen ihrer Unreinheit" (473). Deshalb bedurfte es der Erscheinung Christi. Dies religiöse Mysterium erklärt sich so (474-475):

„Nimm diese drei: Gottes Wort, den menschlichen Geist und den menschlichen Körper. Könnten wir das erste recht sehen, so brauchten wir das zweite nicht. Sähen wir wenigstens das zweite, so brauchten wir nicht das dritte. Weil wir aber weder das erste noch das zweite — weder Gottes Wort noch den menschlichen Geist — zu sehen imstande waren, wurde das dritte hinzugefügt: ein menschlicher Leib. So ist ‚das Wort Fleisch geworden und hat Wohnung bei uns genommen' in unserm Äußeren, um uns so einst in sein Inneres einzuführen. Eine vernünftige Seele, mit Fleisch behaftet, ward also mit dem Worte Gottes verbunden, damit sie eben mittels des Fleisches all das lehrte, täte und erlitte, was zu unserer Belehrung und Besserung nötig war."

Als Verkörperung der reinen, lauteren Vernunft, die in der menschlichen Seele nur unrein waltet, ist Christus die verkörperte „Schönheit" der Seele, die dieser von ihrer „Natur" her eigen ist. So zeichnet Guigo den Heiland als das Vorbild des Menschen. Von seiner „Seele" gilt:

„In ihr bestand in vollkommener Weise die Hingabe an Gott, die Güte gegenüber dem Nächsten, der nüchterne Sinn gegenüber der Welt" — „eine so große Nüchternheit und so große Verachtung, daß der Menschensohn ‚nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte' (Mt 8, 20) . . ."

Für die Nachfolge Christi, die die Aufgabe der Mönche war, ist hiermit der Weg vorgezeichnet; wie Guigo diesen Weg begangen hat, werden wir in dem Spiegel seines Tagebuchs sehen.

Hierzu kommt aber noch ein Letztes, das die Reinheit dieses Seelenspiegels, d. h. die Wahrhaftigkeit des Tagebuches betrifft: auch sie ist in der sittlich-religiösen Lebensanschauung Guigos gegründet oder doch durch sie gewährleistet. Seine Aufzeichnungen sind keine Beichte, die als religiöser Akt, im Angesicht Gottes abgelegt, die Unaufrichtigkeit — wenigstens prinzipiell — ausschließt. Die Aufrichtigkeit, die dieses Tagebuch auszeichnet, ist zwar auch religiös gegründet, aber in freier, gedanklicher Weise: nämlich auf den reinen Gottesbegriff, den Guigo im Sinn hatte. Daß er Gott mit Vorliebe „die Wahrheit" nennt, bedeutet mehr als die Übernahme eines geläufigen Ausdrucks aus der Tradition, wo er zur hindeutenden Bezeichnung des Unerkennbaren diente: der Ausdruck hat für ihn etwas Verpflichtendes. Zwar betont auch er, daß die Erkenntnis

Gottes über den menschlichen Verstand hinausliegt und allein Gott selber vorbehalten ist, den zu schauen erst der jenseitige Lohn des strebenden Bemühens ist. Aber er gebraucht den Ausdruck „Wahrheit" auch in dem weiteren, allgemein geläufigen, logischen Sinn, wo der Wahrheit der Irrtum und die Lüge gegenüberstehn. Und zwischen diesen zwei Bedeutungen, die in unseren Augen etwas sehr Verschiedenes bezeichnen, besteht für ihn eine unmittelbare Einheit. In demselben Atem, ohne Änderung des Tones, spricht er von der „Wahrheit" im Hinblick auf Gott oder das „Wort", das Fleisch geworden ist, und mit Bezug auf die menschliche Rede, die aussagt, was ist oder was nicht ist. Dies Verfahren läßt sich durch das ganze Tagebuch hin beobachten. Mit einer uns befremdenden Leichtigkeit geht er von der einen Bedeutung zur anderen über. So gleich in der ersten Reihe seiner Reflexionen, wo er sich niederschrieb, daß die „Wahrheit" im Mittelpunkt stehen müsse ob ihrer Schönheit; daran schließt sich eine Mahnung zur Aufrichtigkeit gegen sich selbst:

Du, der du dich danach sehnst, zu ihr zu gelangen, warum weist du sie von dir, wenn dir deine Laster vorgehalten werden?" (3).

Und weiter in der folgenden Aufzeichnung, wo er an Christi Prophezeiung des Schicksals seiner Apostel, der ihnen drohenden Verfolgung und Kreuzigung (Mt. 23,34), anknüpft:

„Schau, was alles die Wahrheit leidet. Zum Trunkenbold sagt man: ‚Du bist ein Trinker'. Ähnlich zum Schwelger und Schwätzer. Und das ist wahr. Doch allsogleich geraten sie außer sich und verfolgen die Wahrheit in ihrem Prediger — und ‚morden'. Schau dagegen, wie die Lüge in Ehren steht. Zu Bösewichten und Sklaven jeglicher Laster sagt man: ‚Ihr guten Herren!' Das behagt ihnen, sie freuen sich und ehren so die Lüge in der Person des Lügners" (4).

An diesen Angriff gegen die Unwahrhaftigkeit, die in den gesellschaftlichen Konventionen herrscht, schließt sich jener starke, unbedingt fordernde Spruch (5): „Ohne Glanz und Schönheit, ans Kreuz geschlagen, will die Wahrheit angebetet sein."

Es dürfte hiernach klar sein, daß für Guigo der Kreuzestod Christi nicht lediglich eine Tatsache der Heilsgeschichte, sondern zugleich ein Symbol für die Unterdrückung der Wahrheit in dieser Welt und die Herrschaft der Lüge war, in dem Sinne, daß Christus tagtäglich gekreuzigt wird. Diese tiefsinnige Auslegung der Passion, die in die mittelalterliche Form der spekulativen Mystik einging[49]), ist hier aber nicht durch theologische Spekulation vermittelt, sondern durch die zwiefache, biblische und logische Fassung der „Wahrheit". Und diese fruchtbare Ungeschiedenheit des Verschiedenen wirkt sich nun nicht bloß in Guigos Gotteslehre, sondern auch in der Art aus, wie er die Aufgabe der Selbstbetrachtung an-

[49]) Z. B. bei Seuse, vgl. C. Gröber a. a. O. S. 212.

griff: der Wahrheitswille, der seine Aufzeichnungen auszeichnet, hat hier einen wesentlichen Grund. Er ist nicht lediglich in der Furcht vor Gott als dem allwissenden Richter gegründet, wie bei der Beichte, wo man sich dann doch der schweren Aufgabe, aufrichtig gegen sich selbst zu sein, durch ein generelles Sündenbekenntnis entziehen konnte[50]), sondern die Wahrhaftigkeit hat an sich selbst eine religiöse Würde, das Heil der Seele hängt an ihr, im Gegensatz zu der Herrschaft der Lüge in der profanen Welt. Diese Begründung der Wahrheitsliebe mag uns an den ethischen Idealismus Zoroasters, des Stifters der altpersischen Religion, erinnern. So sehen wir hier wieder, ähnlich wie bei jener Auslegung der Passion, daß die Verbindung des christlichen Glaubens mit der antiken Tradition dahin wirkte, ihn über das Partikulare, geschichtlich Bestimmte zu erweitern ins Gesamtmenschliche. Guigo spricht das so aus:

„Wer in Wahrheit darauf aus ist, wahr zu sein und nicht bloß zu scheinen, und in Wahrheit nicht fürchtet, als ein Lügner zu erscheinen, sondern es zu sein, der leistet sofort Widerruf, wenn er sich bei einer Lüge ertappt hat, und läßt sich weder durch die Schande noch durch einen Nachteil davon abbringen. Denn er will lieber als ein wahrhaftiger Mensch sterben denn als ein Lügner leben — sofern überhaupt der Lügner lebt, da geschrieben steht: ‚Der Mund, der lügt, tötet die Seele' (Weish. 1, 11) . . . Somit lebt der Mensch dadurch, daß er wahr ist, und woher er wahr ist, hat er das Leben. Von der Wahrheit also, das heißt von Gott, lebt er. In Ewigkeit also lebt er, da ewige Speise, das heißt die Wahrheit, ihn stärkt" (323).

3

Die Meditationen beginnen, wie mit einem Auftakt, mit einer Selbstanklage. Noch bevor Guigo sich auf seinen leitenden Gedanken von der göttlichen Wahrheit, die uns zur Wahrhaftigkeit verpflichtet, und der in der Menschenwelt herrschenden Unwahrhaftigkeit konzentriert, klagt er sich an, daß er der Welt mehr diene als Gott und es treibe wie die gewöhnlichen Menschen, die sich von „unreinen Begierden", von der Konkupiszenz, treiben lassen (1 - 2). Solche Selbstanklagen ziehen sich durch die ganze Schrift. Man ist leicht geneigt, sie der „skrupulösen" Gewissenhaftigkeit der Kartäuser zuzuschreiben[51]). In historischer Perspektive gesehen, geben sie uns nur ein neues Beispiel für die typische mönchische Selbsterniedrigung, die wir in den verschiedenen, generellen sowohl wie individuellen Sündenbekenntnissen von der christlichen Spätantike her durch das frühe Mittelalter hin verfolgt haben. Guigo war an diesem Punkt auch nicht gerade original im Ausdruck. „Es klebt am Boden deine Seele und an der Erde dein Bauch", so brandmarkt er sich mit den

[50]) Vgl. Band II, Abschnitt III, Kap. III, 1 und Abschnitt IV, Kap. III.
[51]) So Wilmart a. a. O. S. 37.

Worten des Psalmisten[52]). Oder eine eigene Scheltrede, mit der er aber auch ein traditionelles Motiv abwandelt (411):

„Schau, wie tief unter den Tieren du stehst: wenn sie sich satt gefressen haben, wehren sie den Rest den Übrigen nicht. Du hörst auch satt nicht auf, zu raffen und zu stapeln."

So schilt er sich wegen seines Interesses an der Mehrung des Klostergutes. Schimpflicher noch als die Habsucht ist der „Ehebruch". Diese uns von Rather her bekannte Metapher für die Untreue gegen Gott wird auch von Guigo mit Vorliebe verwendet[53]), er hat dabei das Wort des Apostels Jakobus (4, 4) im Sinne, das er öfters anführt: „Freundschaft mit der Welt ist Feindschaft mit Gott", aber er malt das verfängliche Bild zuweilen auch recht anschaulich aus:

„Du hältst, um das Maß des Bösen voll zu machen, die Schenkel deines Geistes hingespreizt für ein Jegliches, was vorüber kommt, um wenigstens momentane Ehebrüche zu genießen, weil du zu langen oder gar dauernden nicht kommen konntest" (348).

Zu Habsucht und Ehebruch kommt als weiterer Gemeinplatz die Scheinheiligkeit:

„Eine dauernde Lüge ist deine Kutte und dein Kranz, denn sie bezeichnen, was dir fehlt" (275).

In dieser Selbstbezichtigung, die bis auf den hl. Ephraim zurückgeht[54]), hatte er unter seinen Vorgängern sogar den hl. Benedict, den Stifter des Ordens[55]). Methodisch und dem Herkommen gemäß, wie er bei diesen Verzerrungen verfährt, bucht er ausdrücklich die Absicht, die er dabei verfolgte:

„Bei der Sorge um dein Heil ist kein Dienst und Mittel dir heilsamer als Selbstanklage und Verachtung deiner selbst" (177).

Aber er begnügt sich nicht mit der herkömmlichen Methode der Demutsübung. Der Ernst, mit dem er die Gewissensprüfung durchführt, bekundet sich darin, daß er, statt sich an die geläufigen Allgemeinheiten des Sündenbekenntnisses zu halten, von seiner konkreten Lage ausgeht, um sich die in ihr enthaltenen Gefahren für das Heil der Seele zu vergegenwärtigen. Auch darin verfährt er zweckbewußt (261):

„Etwas anderes ist es, eine Sünde aus Erfahrung, durch Sündigen zu kennen, etwas anderes, sie zu erkennen und zu verurteilen. Dies tut der Gerechte, jenes der Ungerechte."

Er verfuhr wie ein Gerechter, aber war weit davon entfernt, diesen alttestamentarischen Ehrentitel für sich in Anspruch zu nehmen; denn „nicht ist gerecht, wer sich für gerecht hält" (19). Vielmehr erfüllte ihn,

52) Tagebuch Nr. 322, anknüpfend an Ps. 118, 25 und 48, 26.
53) S. das Wortregister bei Dom Wilmart a. a. O., wo unter adulter 15 Stellen angegeben sind.
54) Vgl. Band II, Abschnitt III, Kap. III, 1. 55) Dazu Wilmart a. a. O. S. 10.

was das sittliche Gewissen betrifft, eine innere Unruhe, die sich scharf abhebt von der ruhigen Sicherheit seines religiösen Glaubens. Hier ist ein tiefer Zug der Übereinstimmung und des Unterschiedes zwischen dem Tagebuch des Mönchs und den „Konfessionen" des Kirchenvaters. Augustin nahm zum Motto seines Werkes das Wort des Psalmisten: „Ruhelos ist mein Herz, bis es Ruhe findet in dir." Er hatte, als er das Werk schrieb, die ersehnte Ruhe gefunden und schrieb es in der „festen Gewißheit des Gewissens", certa conscienta[56]). Guigo schrieb sich wie ein Gebet nieder:

„Möge Gott dir, o meine Seele, gewähren, daß der Fuß deines Geistes keine Ruhestatt finde, damit du wenigstens notgedrungen zur Arche zurückkehrst wie die Taube Noahs."

So hegte er geflissentlich die Unruhe, die bei der Prüfung des eigenen sittlichen Standes an dem Ideal der Vollkommenheit, das er in dem Heiland verkörpert fand, entstehen mußte. Ein Hauptgrund dieser inneren Unruhe, auf den er immer wieder zurückkommt, war sein Verhältnis zu den anderen Personen neben ihm: wegen der Freuden und Leiden, die natürlicherweise aus den menschlichen Lebensbeziehungen entspringen. Diese natürlichen Gefühle wurden von den Mönchen, wie wir aus ihren Selbstzeugnissen gesehen haben, durchaus nicht immer der Ordensregel entsprechend unterdrückt, sondern hin und wieder sogar unbefangen zum Ausdruck gebracht[57]); selbst der hl. Anselm verfuhr so. Aber Guigo beobachtete und verurteilte sie mit inquisitorischer Strenge; auf sie wendet er jenes Apostelwort von der treulosen Freundschaft mit der Welt besonders gern an. Und nicht bloß seine eigene Zuneigung zu andern Menschen sah er als Verrat an Gott an, sondern auch die Freude an der Liebe, Verehrung und Bewunderung, die die Mönche ihm als ihrem Oberen zollten[58]). Wir bekommen hier von ihm gegen seine Absicht ein Zeugnis von der hohen Stellung, die er unter den Seinen einnahm, und staunen dabei über das Extrem von Unnatur, zu dem sich dieser hochstehende Mann verstieg. Da heißt es z. B.:

„Du verdirbst alle Menschen, soviel du nur kannst, denn du hast dich zwischen Gott und sie eingeschoben, daß sie den Blick auf dich wendeten und Gott verließen, um nur noch dich zu bewundern, auf dich zu schauen und dich zu loben. Das ist für dich wie für sie unnütz, um nicht zu sagen verderblich" (263).

Der Anklagepunkt als solcher gehört nur wieder zu dem geläufigen mönchischen Strafregister und hatte dort normalerweise, entsprechend der Verpönung von Hoffart und Ruhmsucht, eine entscheidende Bedeutung für die sittliche Beurteilung. In der Autobiographie des Mystikers

---

[56]) Vgl. Band I, 646.

[57]) Vgl. Band II, 483 ff. [58]) Tagebuch Nr. 263. 286. 288. 409. 428.

Heinrich Seuse, die zweieinhalb Jahrhunderte später verfaßt worden ist, ist dadurch gradezu die Richtung bezeichnet, in der der entscheidende Fortschritt des geistlichen Lebens von einer niederen zu einer höheren Stufe, d. h. von leichteren zu schwereren Prüfungen erfolgt. In einem Selbstgespräch, das Seuse an diesem Wendepunkt einfügt, heißt es:

„Also stehts mit dir . . .: so man dich lobt, so lachst du; und so man dich schilt, so trauerst du. Es mag wohl wahr sein, daß du einer hohen Schule bedarfst."

Angesichts des gleichen Motivs spürt man um so mehr den andern, harten Ton, auf den es bei dem Kartäuser gestimmt ist:

„Da du, von Hochmut verblendet, von den Menschen bewundert sein willst, so sieh an, in welches Elend du dadurch geraten bist . . . Du wolltest von den erhabensten Geschöpfen in entarteter Anmaßung das erpressen, was Gott allein gebührt, und hast dafür, was du selber Gott allein schuldest, den niedrigsten vergänglichen Kreaturen und Kadavern zugewandt. . . . Solange du also für dich beanspruchst, was Gottes ist, nämlich Lob zu empfangen und dergleichen, hast du verfehlt, was des Menschen ist: Gott Lob zu bringen, wozu du doch geschaffen bist" (286).

„ . . . Rufe deinen Liebhabern zu: ‚Hört jetzt endlich auf, Elende, mich zu bewundern und zu verehren oder wie immer zu erheben! Ich Elender kann ja weder mir noch euch irgendwelche Hilfe bringen, ich brauche vielmehr die eure!' " (325).

Diese Selbstanklagen erinnern uns an die des Kardinals Pietro Damiani in seinem Beichtbrief über das ihn peinigende Laster der Fröhlichkeit, der scurrilitas, aber bei diesem Vergleich tritt zugleich der eigene Zug hervor, der Guigo auszeichnet: gegenüber der düsteren Leidenschaftlichkeit jenes Sündenbekenntnisses die Helligkeit des fragenden, zergliedernden, erklärenden, ernüchternden Verstandes:

„Warum willst du von den Menschen geliebt sein? ‚Nun, damit sie mir, das heißt meinem Leben hinieden, zur Seite stehen.' Also weil du dich schwach fühlst und ihrer Gewalttat leicht erliegen könntest. Genau wie wenn du sagtest: ‚Wenn die Menschen es wollen, werde ich sterben. Wenn sie wollen, werde ich leben.' Das ist falsch. Notwendigerweise wirst du sterben, ob sie wollen oder nicht . . . — Also wünschest du dir, daß sie Großes und Gutes von dir denken, damit sie dich lieben oder fürchten. Lieben aber oder fürchten sollen sie dich, damit sie dir nützen oder doch nicht schaden."

Hier stutzen wir — welch eine Verzerrung der menschlichen Lebenswirklichkeit! als ob die gegenseitige Hochachtung oder Geringschätzung lediglich auf den Affekten von Liebe und Haß beruhte und diese wiederum nur durch den Nutzen oder Schaden bedingt wären, den die Menschen voneinander erfahren oder erwarten. Wir sehen hier den reflektierenden Mönch bei seinem Versuch, die trügerische Imagination der vergänglichen Lebensgüter hinter sich zu lassen, auf dieselbe Klippe zusteuern wie einst die römischen Stoiker: wo die Wahrheit des Verstandes in Unwahrheit umschlägt, weil sie den Zusammenhang mit der menschlichen Existenz verliert[60]). Aber wie damals, so ist auch jetzt klar, daß, um

[59]) Seuses Leben I, Kap. 19 gegen Ende. [60]) Vgl. Band I, 474 f.

solche Negation zu ertragen, eine andere, positive Stellung des Denkens ergriffen sein muß. Bei Mark Aurel erfolgte an dieser Stelle der Fortgang von dem moralischen Idealismus, der in der stoischen Philosophie mit einem naturalistischen Pantheismus verbunden war, zu der neuplatonischen Religion des Geistes. Bei Guigo, der in einem Zeitalter des religiösen Glaubens lebte, tritt diese der Philosophie vorausliegende Bewußtseinseinstellung auch hier hervor. Er schließt die gegen die Illusionen gerichtete Betrachtung so:

„All das kommt daher, daß du deine Schwäche und Hinfälligkeit erfährst, die du dir durch die Abkehr von Gott und die Zuneigung zu den kraftlosen und unbeständigen Dingen zugezogen hast . . ."(456).

So treten uns hier an dem Punkte, wo die typisch-mönchische Form der Selbstanklage in die verstandesmäßige Selbstprüfung übergeht, die für Guigos Meditationen charakteristisch ist, sogleich die zwei am meisten durchgreifenden Grundzüge dieser Kritik entgegen: einerseits die sozusagen naturalistische Zergliederung der affektiven menschlichen Beziehungen und der an sie geknüpften Lebenswerte, anderseits die Unbedingtheit, mit der das höchste, das ewige Gut den vergänglichen Gütern dieser Welt entgegengesetzt wird. Auf das erstere, die Technik der Zerstörung der Illusionen, die uns an die römischen Moralisten, an Epiktet und Mark Aurel, erinnert, werden wir später eingehen. Zunächst fassen wir das andere Motiv ins Auge: die Forderung der radikalen Umkehr; sie führt uns in die augustinische Tradition der katholischen Theologie zurück.

Augustin hatte in den „Soliloquien", die seinem großen Bekenntnisbuch vorangingen, die seelische Lage, in der er sich unmittelbar nach seiner Bekehrung befand, in dem einleitenden Gebet so beschrieben:

„Schon liebe ich nur Dich allein, Dir allein folge ich nach . . . Ich muß zu Dir zurückkehren, das fühle ich . . ., wie man zu Dir gelangt, das lehre mich. Ich habe nichts als meinen Willen; ich weiß nichts als daß ich verwerfen muß, was wandelbar ist und hinfällig, und das Ewige und Sichere suchen muß[61])."

Guigo, in dem sich die Sicherheit des Glaubens mit der Ruhelosigkeit des strebenden Bemühens paarte, wird nicht müde, sich eben dieses einzige Wissen vorzuhalten, damit der Wille es ergreife.

„Nur das Eine tut not: die Wahrheit zu lieben und den Frieden, der aus ihr kommt."

„Oh, Mensch, du leidest Schmerzen, willst du sie lindern? — ‚Ja!' — Für eine Zeit oder für ewig? — ‚Für ewig!' — Dann verlange nach ewigem Balsam, das heißt, nach der Wahrheit, nach Gott. Denn deswegen hat er dich geschlagen, damit du nach ihm verlangst, nicht nach Heilkraut oder Verbandzeug"(128).

---

[61]) Vgl. Band I, 640.

Und nun eine philosophische Argumentation von geradezu dialektischer platonischer Art:

„Wenn man ein Gut will, das eines andern Gutes bedarf, wird das Elend nicht behoben, sondern die Sorge und Bedürftigkeit mehren sich. Erstrebe daher ein Gut, das keines anderen Gutes bedarf. Alles Gute aber ist gut durch die Güte und bedarf also der Güte, um gut zu sein. Die Güte dagegen bedarf keines anderen Gutes, denn sie ist durch sich selber gut. Sie liebe daher und du wirst glücklich sein" (287).

Dazu gehört die sarkastische Selbstkritik:

„Bedenke, daß du, weil du dich nicht dazu verstehen wolltest, Gott aus ganzem Herzen untertan zu sein, nun gar Läusen und Mäusen untertan bist" (463).

„Was für ein Schatz ist das, den Mäuse und Flöhe, Läuse und Fliegen zunichte machen? Wenn daher wahr ist, was du sprichst: ‚Dies soll mein Anteil sein, o Herr'[62]), dann ist entweder dies, d. h. das Zeitliche, nichts, was du nötig hättest, oder dieser dein Anteil genügt dir nicht" (410).

Nach diesen Argumentationen möchte es so erscheinen, als wirkte sich hier lediglich der „Platonismus in augustinisch-theologischem Gewande" aus, den man als den mittelalterlichen „Nährboden des Philosophierens" zu bezeichnen pflegt[63]). Indes zeigt sich, wenn wir Guigos Betrachtungen über den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen zusammenstellen, daß die radikale Richtung des Denkens auf das Absolute, die in ihnen sich bekundet, nicht bloß durch diese Tradition bestimmt ist, sondern das Siegel des Ursprünglichen hat. Dies klarzustellen ist von prinzipiellem Belang.

In Guigos „Meditationen" haben wir nicht eine bloße Wiederaufnahme der geistlichen Übungen vor uns, die in der spätantik-christlichen Asketik und vordem schon in der antiken Methodik der Seelenführung ausgebildet worden waren[64]), sondern sie bilden einen ursprünglichen Akt der Rückwendung des Menschen zu sich selbst. Wir erhalten hier eine unverhoffte Bestätigung der Ansicht von der geschichtlichen Lage des Hochmittelalters, die wir beim Eintritt in diese Zeit vorbrachten: daß dieselbe nicht lediglich aus der Kontinuität des europäischen Kulturzusammenhanges von der Antike her zu begreifen ist, wo sie sich als eine Epoche der bewußten Übernahme der alten Traditionen abzeichnet, sondern — was die „philosophischen" Regungen in so früher Zeit betrifft — einen eigenen Anfang bedeutet, der mit den andern uns bekannten Anfangslagen der Hochkulturen vergleichbar ist, in denen philosophisches Denken sich ursprünglich zu regen begann. Die Analogie wird klar, wenn wir bei der anfänglichen Lage nicht lediglich an das frühe Griechentum, sondern zugleich an die altindische Metaphysik denken. Denn aus dieser ist zu lernen, daß die Rückwendung des Subjekts in die eigene Innerlichkeit

---

[62]) Ps. 118, 56-57: „Das ist mein Schatz, daß ich Deine Gebote halte . . ."

[63]) Vgl. oben S. 403.

[64]) Vgl. Band I, 408 ff. und dazu jetzt P. Rabbow, Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike. (1954).

zu den ursprünglichen Motiven des philosophischen Denkens gehört und nicht erst, wie es bei der Beschränkung des Blicks auf unsern abendländischen Kulturzusammenhang scheinen möchte, in einem so späten Stadium wie der religiösen Endzeit des Altertums erfolgte[65]). In dem Rigveda, der Sammlung der sakralen Dichtung aus der Frühzeit der indischen Kultur, in der uns die ersten Regungen des philosophischen Denkens, von denen wir überhaupt wissen, erhalten sind, stoßen wir mitten in der theologischen Spekulation und den Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie auf Verse eines unbekannten Dichters, die von der geheimnisvollen Tätigkeit des menschlichen Geistes handeln, die wir in der Religion wie in der Philosophie am Werke sehen:

„Ich verstehe nicht, was dem, was ich bin, vergleichbar ist. Ich wandle dahin, heimlich mit dem Denken ausgerüstet . . .[66])"

Und von Heraklit stammt der Ausspruch: „Ich suchte mich selbst[67])." Dem griechischen Denker handelte es sich dabei so wenig wie dem altindischen um die Erkenntnis der eigenen Individualität, sondern vielmehr um den metaphysisch-religiösen Grundbezug, den in der Spätzeit des Altertums Augustin auf die Formel brachte: „Was willst du wissen? — Gott und die Seele verlange ich zu wissen, nichts weiter[68])." In Guigos Selbstbetrachtungen können wir sehen, wie das Suchen nach dem eignen Selbst auf diese religiöse Grundfrage zurückführte und dabei durch die Macht der Tradition in die durch Augustin geebnete Bahn gelenkt wurde. Die Aufrichtigkeit trieb ihn, sich vorzuhalten, daß er seiner selbst nie sicher sein könnte, und dabei hatte er die Geschichte vom Verrat des Apostels als warnendes Beispiel vor Augen:

„Schau, wie wenig du dich selbst kennst. Kein Land ist dir so fern und unbekannt, und über keines schenkst du einem, der Falsches davon erzählt, leichter Glauben" (303).

„Es ‚vernimmt das Ohr des Herrn die Bereitschaft deines Herzens' (Ps. 9, 17). Du aber kennst sie nicht — wie es Petrus geschah, als er sagte: ‚Mit dir bin ich bereit, in den Kerker und in den Tod zu gehen' (Lk. 22, 33). Achte daher nicht deine oder eines anderen Meinung über dich, sondern die Gottes allein" (302).

Und die Lösung?

„Wissen kannst du mit Gottes Hilfe, wie jegliche Menschenseele sein soll. Von keiner aber kannst du vollkommen wissen, wie sie ist, auch nicht von deiner eigenen" (390).

Das Wissen vom Sollen, das solchermaßen an die Stelle der Frage nach dem Sein tritt, hat er in seiner Christologie zusammengefaßt, deren Grundzüge wir darlegten. An ihr war, historisch angesehen, der Platonismus augustinischer Art so augenfällig wie in jenen Argumenten, durch die er sein Denken und Wollen in der ausschließlichen Richtung auf das

65) Vgl. Band I, 456 und dazu Fibel I², 70 ff.
66) Rigveda I, 164, 37. Vgl. Fibel I², 122.
67) Fibel I, 384. 68) Vgl. Band I, 641.

höchste, das jenseitige Gut festzuhalten suchte. Aber diese Richtung selbst will hier, wo sie uns zum erstenmal in einem mittelalterlichen Selbstzeugnis entgegentritt, in ihrer eigenen Kraft gewürdigt sein. Und da ist die Analogie mit andern, ähnlich gelagerten Zeiten ebenso belangreich wie die historische Kontinuität. In dem metaphysisch-religiösen Bereich finden wir jetzt, ähnlich wie vordem in dem rhetorisch-literarischen[69]), eine mittelalterliche Grenzzone, in der Spätes und Frühes, Tradition und ursprünglicher Impuls sich berührten.

Das zeigt sich sogleich, wenn wir die verschiedenen Argumente zusammennehmen, mit denen Guigo sich das Törichte der Weltbefangenheit vor Augen hält, deren er sich insgeheim schuldig fand. Es ist Torheit — Sünde und Unverstand erscheinen hier als Wechselbegriffe: was uns nicht eben christlich anmutet, aber der platonischen Lehre entspricht, sowie der der altindischen Metaphysiker, die gleichfalls in der „Unwissenheit" den Grund alles menschlichen Irrsals fanden. Guigo zeichnet mit Strichen, die wir von den religiös bewegten Denkern früher Zeiten her kennen, das gewöhnliche Tun und Treiben der Menschen, die in der trügerischen Imagination der irdischen Lebensgüter befangen sind. Er vergleicht das über den ganzen Erdball verstreute Menschengeschlecht mit einem „altgewordenen und doch töricht gebliebenen Knaben", der einer Amme bedürfte[70]). So sprachen die altindischen Weisen von den Kindermenschen. Und weiter: „Schau: wie wenn sie einen Schatz gefunden hätten, reißen sich alle Leute um Stücke der Welt" (104).

Dasselbe Thema mehr sokratisch-platonisch gewandt:

„Jedermann meint auf die rechte Weise zu leben. Ein jeder ist seiner Meinung gewiß (Rö. 14, 5) und glaubt, er tue, was ihm zuträglich ist; oder er ist traurig, nicht tun zu können, was er für zuträglich hält. Und auch dieser Traurige meint noch, seine Trauer sei ihm zuträglich. Sie alle täuschen sich" (105).

„ . . . Darüber allein klagen die Menschen: daß sie nicht können, was sie wollen; nicht darüber, daß sie nicht wollen, was ihnen zuträglich ist oder daß sie wollen, was ihnen schädlich ist. Es schmerzt sie nur, daß ihnen die Macht fehlt, auszuführen was sie wollen, aber ob ihr Wollen gut ist, das bedenken sie nicht. Als ob kein Irrtum, kein Verderb im Wollen liegen könnte, während doch daraus allein alle menschlichen Übel kommen" (300).

Hier blitzt das Prinzip des ethischen Idealismus auf, die Würde der sittlichen Persönlichkeit, die im guten Willen beschlossen liegt. Aber dem christlichen Moralisten gemäßer ist eine an Augustin anklingende Fassung:

„Was ist das für ein Wahnsinn, der unser Geschlecht plagt? Wer unter den Menschen strebt nach dem, was ihm nützt? Welche Seele sucht sich zum Besseren zu wan-

[69]) Vgl. Band II, Abschnitt III, Kap. 2.

[70]) O quis dabit decrepito puero et tamen stulto, id est humano generi toto orbe diffuso, quandam magnam . . . nutricem . . . (454).

deln? O Wahnsinnstaumel! Wir ergießen uns in diese Welt durch die Tore des fleischlichen Gefäßes, die Leibessinne, und klammern uns an ihre Stücke. Und da wir das Augenmerk des Geistes von uns abgewandt haben, bewundern wir die von uns und andern zum Besseren oder Schlechteren gewandelten Dinge und wähnen ihre Fortschritte die unsern. . . . Wo gibt es heutzutage eine Seele, die nicht Weiß und Schwarz kennte oder dergleichen? Doch welche Seele kennt sich selbst? Wenn Du daher die Seelen allesamt nach jener Dinge Wesen befragst, werden sie leicht und einstimmig wie auf landläufig Bekanntes Antwort geben. Fragst du sie hingegen nach sich selbst, was die Seele sei — da werden sie gleich wirr. Die einen werden sagen, sie wüßten es nicht, andre, die Seele sei Feuer, andre, Luft, andre eine Flüssigkeit und noch andre wieder anderes[71]). Schämen sollen sie sich darum, daß sie so vielerlei wissen und von sich selbst nichts wissen . . ." (345).

Es mutet uns seltsam an, eine solche Zeitkritik in diesem Jahrhundert zu vernehmen, das uns als das europäische Musterbeispiel eines Zeitalters der religiösen Innerlichkeit vor Augen steht. Aber der Kritiker bezog sich in die Verurteilung ein: „Wie oft machst du es wie sie!" (300).

Das ist die vorherrschende Gedankenführung; er geht von einem sittlich-religiösen Grundsatz aus, den er als Maxime oder Ausdruck eines allgemeinen Sachverhalts vorbringt, und wendet ihn zur Selbstkritik an. In dieser Weise schöpft er ein Motiv der Selbstanklage aus Augustins Mahnspruch, den er nicht anführt, aber im Sinne hat: „Noli foras ire! in interiore homine habitat veritas."

„Wenn dir das innerlich zu Schauende nicht mangelte, so würdest du niemals hinausgehn zu den äußeren Schauspielen und dich ihnen hingeben" (264). — „Du versäumst das innere Schauspiel: das ist Gott. Nicht als ob es nicht da wäre, aber du siehst es mit deinem triefenden inneren Auge nicht. Und darum gehst du gern aus deinem Innern heraus nach draußen. Ja, du vermagst nicht, in dir selber gleichwie in Finsternis zu weilen und gibst dich den äußeren Körperformen oder den Meinungen der Menschen bewundernd hin." (314)

Rückwendung des Blicks nach innen und Hinkehr zu Gott: dies beides erscheint hier als ein und derselbe geistige Akt — der über das ganze geistige Leben entscheidende Akt der Blickumkehr, die das platonische Analogon zu der christlichen Bekehrung ist. Darin bekundet sich wiederum, wie nahe Guigos Christentum dem Neuplatonismus stand. Augustin sprach von dem „internum aeternum", dem Ewigen im Innern des Menschen[72]). „Die Seele kann Gott verlassen, aber ihn nicht verlieren", sagt Guigo (399) mit Worten aus den „Konfessionen" des Kirchenvaters. Aber auch hier wieder, wo der Meditierende offensichtlich den geprägten Ausdruck aus der geheiligten Tradition übernimmt, braucht dies nicht zu bedeuten, daß es sich bloß um eine intellektuell angeeignete Lehre und nicht um ein ursprüngliches Wissen handelte. Ist doch das Wissen, an das der Mönch hier rührt, das metaphysische, das der kontemplativen

---

[71]) Vgl. Augustins Conf. X, VI, 9: inquit aer: fallitur Anaximenes . . ., dazu Band I, 652. [72]) Vgl. Band I, 654 f.

Mystik zugrunde liegt. Wie es in dem Ursprungslande dieser im Mittelalter neu aufblühenden Mystik, in Indien, im Anbeginn der Philosophie zur Aussprache gekommen war:

„Und welches Licht jenseits des Himmels strahlt, über allen Höhen, über jeglichen Höhen, in den allerhöchsten Welten, das ist dasselbe Licht, das im Innern des Menschen ist . . .[73])."

Aber Guigo bediente sich geflissentlich, wo immer er konnte, geprägter Worte und Wendungen, obwohl er auch ohnedem, von sich aus, sehr wohl sich treffend auszudrücken verstand, ja die Kunst der Rede derart beherrschte, daß man als einen der hauptsächlichen Vorzüge seiner Aufzeichnungen ihre „außerordentliche Schönheit" gerühmt hat[74]). Dieses mittelalterliche Sichbinden an die festliegenden Prägungen betrifft vor allem die Leitsätze, an die er sich bei der Gewissensprüfung hielt; sie stammen zum großen Teil aus der hl. Schrift und der kirchlichen Tradition. Von der Philosophie meinte er, sie strebte lediglich „die Schöpfung zu erkennen", im Gegensatz zu den Heiligen, deren „Lust" es ist, wie die Engel „Gott zu erkennen und zu lieben" (203). Für ein Drittel der Stücke, aus denen das Buch besteht, d. h. für über 150 Stellen, hat man Sätze oder auch bloße Ausdrücke und Bilder aus der Bibel nachgewiesen; vornehmlich aus den Psalmen, wie sich das bei deren Rolle im geistlichen Bildungswesen von selbst ergab, aber auch aus den Evangelien, dem Römerbrief usf.[75]). Die literarische Form der Bibelkommentare, die wir von Otloh und insbesondere von Rather her kennen, macht sich auch bei ihm noch geltend[76]). Insofern zeigt sich hier wieder, daß das mittelalterliche Selbstverständnis durch autoritäre, in der literarischen Tradition vorliegende Begriffe bestimmt war. Aber bei dem französischen Mönch, der sich mit den Führern der geistigen Bewegung seiner Zeit auf gleicher Höhe bewegte, hatte diese innere Gebundenheit einen andern Charakter als bei dem einzelstehenden geistlichen Schriftsteller der ottonischen Zeit, der die Fülle von Zitaten aus der antiken sowie aus der christlichen Literatur vorbrachte, um nach der Art der Kompilatoren seine gelehrte Bildung zur Schau zu stellen. Ohne literarischen Ehrgeiz, wie Guigo war, stellten sich bei ihm die Sätze, Kennworte und einprägsamen Bilder aus der Bibel wie von selbst ein als Bestandteile der geistigen Welt, die nunmehr als ein in sich geschlossenes Ganzes feststand, einheitlich trotz der heterogenen geistigen Mächte, aus denen sie im Lauf der Geschichte

---

[73]) Chandogya-Upanishad III, 13, 7; vgl. Fibel I², 238.

[74]) E. Gilson in einem Aufsatz über Guigo in La Vie spirituelle (1934), p. 162—178, zitiert von Wilmart a. a. O. S. 16.

[75]) Vgl. Wilmarts Anmerkungen zu dem lateinischen Text und die Zusammenstellung in Schlüters Übersetzung. S. 165-174. [76]) Darüber Wilmart a. a. O. S. 19 f.

aufgebaut worden war, und dank dieser Einheit den einzelnen, der in ihr lebte, mit der Selbstverständlichkeit naturhaften Daseins umfriedend.

Aus dieser Geschlossenheit der katholischen Geisteswelt dürfte sich die Unbedenklichkeit erklären, mit der der gewissenhafte Moralist einzelne, unter sich recht verschiedene Sprüche aus dem heiligen Schrifttum herausgreift, um sie als Leitfaden der Selbstbetrachtung zu verwenden. Rather stieß bei dem Bemühen, sich in diesem Schrifttum zurechtzufinden, auf Widersprüche, die er vergebens zu vereinen suchte. Eine Unsicherheit über sich selbst, die in der Zweideutigkeit der Selbstdarstellung sich verriet, war die Folge. Bei Guigo sind erst wir es, die in seinem Buch solche Widersprüche aufdecken, wie den, der uns gleich auf dem ersten Blatt auffiel, zwischen dem Lobpreis der göttlichen „Wahrheit" um ihrer Schönheit willen und ihrer Anbetung im Blick auf den Gekreuzigten. Er selber nahm beides aus der Tradition auf, in der es zusammen bestand, ohne ein Bedürfnis, den Widerspruch aufzulösen, den er wohl auch gar nicht bemerkte.

Aber wenn wir hier im Bereich der Glaubenslehre die denkerische Energie bei ihm vermissen, die den Philosophen ausmacht, so ergreift uns immer wieder die beständige gedankliche Anspannung des Willens, die aus diesen Aufzeichnungen spricht, soweit sie dem Versuch dienen, die Glaubenslehre ins Leben zu setzen. Da ist nichts Zweideutiges, sondern es zeichnet sich darin die klare feste Gestalt einer überlegenen Persönlichkeit ab, die um so überzeugender wirkt, als die Absicht einer Selbstdarstellung dem Autor fernlag. Unter den Würdigungen, die das allzu wenig beachtete Buch neuerdings erfahren hat, ist eine ungewöhnlich verständnisvolle, in der es heißt, daß hier zuweilen „aus der Intensität des Innenlebens wie von selbst Dichtung hervorbricht[77])". Etwas Ähnliches konnten wir bei Mark Aurel beobachten[78]), und auch inhaltlich ist hier ein Zusammenklang. Denn ein Beispiel für diesen dichterischen Zug, der bei dem Stoiker aus seinem ethischen Pantheismus hervorging, ist in Guigos Meditationen jener Spruch von der Liebe, die sich verschenkt: Potenda est dilectio gratis... Wir möchten in demselben Sinne sagen, daß durch die Intensität des geistigen Strebens ein Glanz von Schönheit auf die strengen, herben Züge des Kartäusers fällt.

Einheitlich trotz ihrer Stückhaftigkeit sind diese Zeugnisse der täglichen Arbeit des Mönchs an sich selbst, in der er um die Verwirklichung der Nachfolge Christi gerungen hat; ihre Einheit aber quillt aus der innerlichen Jenseitigkeit des Willens, die uns hier als eine Frucht der christlichen Kultur der Seele vor Augen tritt. Mark Aurel wollte „wie auf

[77]) F. J. Raby a. a. O., mit Bezug auf Nr. 151. [78]) Band I, 461.

Bergeshöhe" leben: die betrachtende Haltung, die der philosophischen Tradition der Antike entspricht, kam in diesem Ideal zum Ausdruck. Guigos analoger Spruch lautet (man merkt hier einmal, daß es die Zeit nach dem ersten Kreuzzug ist):

„Nach Jerusalem mögen andere wandern; dein Ziel ist Demut und Geduld. Denn dies bedeutet, daß du aus der Welt heraustrittst, jenes aber, daß du in ihr verbleibst" (262).

Die Jenseitigkeit, die der Mystiker auf dem Wege der Kontemplation zu erreichen sucht und in Augenblicken der Versunkenheit oder Ekstase wohl auch zu erreichen vermag, suchte Guigo im alltäglichen Leben zu verwirklichen und festzuhalten: in der menschlichen Welt außerhalb von ihr verbleibend. Daß es Menschen möglich ist, eine solche außerweltliche Gesinnung zu hegen und zu betätigen, ist eine für die Beurteilung der menschlichen Natur und der Schlagader von Idealität in ihr wesentliche Erscheinung. Wir modernen Europäer sind skeptisch gegenüber dieser Möglichkeit. Wir müssen, um daran zu glauben, nach Indien gehen oder uns die Heiligen in der ägyptischen Wüste vorstellen, von denen die christlichen Legenden erzählen. Im Europa des 12. Jahrhunderts tritt uns die fremdartige Erscheinung nahe, mit einer den Upanishaden oder dem Buddhismus vergleichbaren Innerlichkeit, sehr anders als einst in der Selbstdarstellung des Trierer Säulenheiligen oder des Eremiten aus den Kantabrischen Bergen. Bernhard von Clairvaux, der Repräsentant des „heiligen Geistes" des hohen Mittelalters, redet in dem Brief, in dem er Guigo für sein Buch dankte, ihn und seine Kartäuser als „Heilige" an — schwerlich mit einer bloß konventionellen Phrase. Das Buch gibt Zeugnis von dieser innerlichen Art von Heiligkeit, die in der Erhabenheit über das weltliche Getriebe zur Erscheinung kommt.

Dies Zeugnis aber ist deshalb so aufschlußreich, weil hier das Wissen von einem Absoluten, ohne das solch Sichlosreißen von der Welt nicht möglich wäre, ohne den dunklen Untergrund von abnormen Zuständen, Ekstasen, Visionen u. dgl. sich äußert. Statt solcher Zustände beobachten wir hier vielmehr, daß mit dem reinen Feuer der Gottesliebe, dessen Funken der hl. Bernhard auf sich überspringen fühlte, der Verstand in Form des reflektierenden Denkens sein Werk tut. Das Gedankengut, das dabei zutage tritt, stammt gewiß aus alter philosophischer Tradition; es gab in jener frühen Zeit schwerlich schon so etwas wie den Mut zu schöpferischem Denken. Aber die Gedanken, die hier wirksam wurden, haben einen typischen Gehalt, so daß ihre Herkunft nichts gegen ihre Eigenkraft beweist, und sie zeigen ihre eigene Kraft und Bedeutung durch ihren Bezug zu jener innerlichen Jenseitigkeit, die mit der Ausschließ-

lichkeit einer Erlösungsreligion die ganze Seele einzunehmen beanspruchte.

Das betrifft vor allem den Begriff der Freiheit von Affekten, der „Apathie". Wir wissen, welche Rolle dieser Begriff in dem stoischen Ideal des Weisen, der als der wahrhaft freie Mensch hingestellt ist, spielte[79]). In die Mönchsasketik war dieser von den Kynikern ausgebildete Begriff schon in der christlichen Spätzeit des Altertums aufgenommen worden[80]). Bei Guigo kehren die herkömmlichen Reflektionen über das Törichte des Zornes und der sonstigen „unsinnigen Erregungen" wieder[81]), und zuweilen klingt auch das stoische Motiv der Selbstmacht der Person mit an. In einer Aufzeichnung, die evangelisch beginnt, mit einem Trostwort aus Jesu Verheißung des heiligen Geistes: „Euer Herz sei nicht unruhig und erschrecke sich nicht" (Joh. 14.27), führt Guigo den Gedanken weiter.:

„Der feiert den Sabbat des Herrn, der sich weder verlocken noch bezwingen läßt. Er hat sich in der Gewalt" (205).

Dann wieder schilt er sich sogar kunstgerecht antithetisch, daß er immer, wenn ihm etwas Geliebtes, an dem er „in übler Weise hing", genommen wurde, in diesen „erbärmlichen" Zustand verfalle, als welcher dies „törichte Erregung", stulta turbatio, ist, ohne sich klar zu machen, daß das vermeintliche Unglück in Wahrheit ein Werk des barmherzigen Gottes ist, der ihn dadurch zu sich zurückrufen will (109). Und allgemein:

„Was dir auch geschehen mag, es wird dir in der künftigen Welt keinen Schaden bringen, wenn nur dein Geist nicht in die Bewegung von Zorn oder Haß, Trauer oder Furcht gerät und sich nicht mit dem einläßt, was zu ihr Anlaß gibt" (102).

Diese Selbstzucht, die die Bedingung jenseitiger Seligkeit ist, nennt er „Freiheit" — Freiheit in dem negativen Sinne der Freiheit von...: „daß du es vermagst, dich von nichts verlocken und zwingen zu lassen" (187). Und auf diesen Punkt konzentriert sich die Selbstprüfung, wo sie über die herkömmliche Art der Selbstanklage hinausgeht:

„Dieses Schauspiel tut sich in diesem Leben keinem Auge auf außer dem Gottes und, nach deiner Fassungskraft, dem deinen: ob dein Geist sich durch die Körperwelt und ihre Gestalten sowie durch die Meinungen der Menschen und ihre Gunst unterjochen läßt oder sich über sie emporhebt" (273).

Wie die Selbstprüfung der Selbsterziehung dient, setzt hier nun auch, als Mittel zur Befreiung von der Weltbefangenheit, die intellektuelle Zergliederung der Lebenswirklichkeit auf ihren Wert und Unwert hin ein. Es ist ein methodisch geübtes Verfahren:

„Wie die Natur der Kräuter und der sonstigen Dinge, so untersuche auch die von Ansehn und Gunst, von Lob und Tadel" (158).

---

[79]) Vgl. Band I, 447 u. a.

[80]) Durch die Collationes von Abt Johannes Cassianus, einem Zeitgenossen Augustins, vgl. L. Wrozl, Die Psychologie des Joh. Cassianus, in: Divus Thomas VIII (1921), S. 275 ff.

[81]) Siehe den Index bei Wilmart s. v. ira und turbare.

So hatte Mark Aurel von der „Gymnastik der Vernunft" gesprochen, die „gelernt hat, das Lebensgeschehen in der Weise der Naturforscher scharf ins Auge zu fassen[82])". Der römische Kaiser richtete diesen ernüchternden Blick besonders gegen den Zauber der großen politischen Aktion; Helden und Heldentaten versinken in der Vergänglichkeit alles Menschlichen; unantastbar bleibt nur die Standhaftigkeit des wahren Selbst, des sittlichen Charakters[83]). Daß er trotzdem sein Werk als Herrscher und Heerführer tat, auf dem Posten ausharrend, auf den er sich in der göttlichen Ordnung der Welt gestellt fand, das machte seine menschliche Größe aus. Den Kartäuserprior, der in dem kleinen engen Kreis seiner Amtsgeschäfte seine Pflicht tat, hielt bei dieser weltlichen Betätigung, die er grundsätzlich verachtete, gleichfalls der moralische Idealismus aufrecht, der in jeder Lebenslage, kantisch zu reden, „Material für die Pflicht" findet, aber als Christ konnte er dabei nicht wie der römische Kaiser auf dem Pantheismus fußen, der dem Stoiker mit der Anschauung von dem göttlichen Ganzen der Welt auch das Ziel eingab: für dieses Ganze zu leben. Wie er sich seine Situation zurechtlegte, das zeigt eine für die mönchische Gedankenführung charakteristische Aufzeichnung:

„Felder, Mauern und Häuser, Wiesen, Wälder, Weingärten und die sonstigen Dinge dieser Welt müssen wohl wünschen, daß du, Guigo, ausführen kannst, was du willst. Ihnen kommt es ja zu statten. Denn ihre Verbesserung ist es, wonach du verlangst und woran du arbeitest, indem du ihnen das, was notwendig und nützlich ist, zukommen läßt oder sie selber in einen anderen, besseren Zustand bringst. Du aber, Guigo, darfst nicht wünschen, daß das, was du willst, geschehe. Denn was du willst und woran du arbeitest, ist nicht deine, d. h. dieser Seele und dieses Leibes Besserung . . ., sondern du richtest dein Augenmerk ganz oder fast ganz darauf, die Beschaffenheit fremder Dinge und was dazu gehört, durch die Leibessinne in Erfahrung zu bringen" (375).

Arbeiten, ohne zu wünschen, daß das Werk gedeihe! „sich nicht einlassen" mit den Dingen — es ist die paradoxe Forderung interesselosen Handelns, die wiederum typisch für die jenseitige Bewußtseinseinstellung ist. So wies der indische Heilige denen, die in der Welt ihr Werk tun müssen, den religiösen Weg dazu: „Handeln, ohne dabei zu sein[84])!" Und ähnlich mahnte der Apostel Paulus die Gläubigen in Erwartung des Weltunterganges, sie sollten „weinen als weinten sie nicht; sich freuen, als freuten sie sich nicht; kaufen, als besäßen sie nicht. . ." (1. Kor. 7, 29 f.). — Man fragt sich, ob diese Forderung realisierbar und nicht vielmehr nur eine ausgeklügelte theologische Rechtfertigung des unerläßlichen Handelns ist. Die Strenge der Askese bleibt auch dann unheimlich, und man bemerkt die drohenden Folgen für die Bewertung der Arbeit. Wir sahen bereits bei Otloh, wie in dem klösterlichen Leben die völlig unantike

[82]) Mark Aurel, Medit. X, 31, vgl. Band I, 481 und 483, 474.
[83]) Band I, 471 ff. [84]) Vgl. Fibel (1926), S. 123 f. (Bhagavatgita).

Figur des geistigen Arbeiters an die Stelle des frei in der Muße Schaffenden trat. Jetzt kommt hinzu, daß auch das tätige Leben, die von der vita contemplativa unterschiedene vita activa, seinen eigenen Sinn zu verlieren und zur bloßen Arbeit degradiert zu werden droht.

Und diese außerweltliche Gesinnung ist nun nicht auf das Verhalten zu den bloßen Nutzwerten dieser Welt oder, wie Guigo es faßte, zu dem, was „unter" uns ist, beschränkt, wo sie uns als realisierbar, wenn auch nicht eben förderlich erscheinen mag, sondern sie ergreift und durchdringt auch die Beziehungen des Mönchs zu den andern Menschen neben ihm. Wir nahmen dies bereits vorweg, als wir dabei einsetzten, daß er sich die seltsame Frage stellte: „Warum willst du von den Menschen geliebt sein?" (456). Die Antwort war: „Weil du schwach bist!" und töricht dazu. Du erwartest nämlich von denen, die dich lieben, daß sie dir helfen werden; und wer dich haßt, von dem fürchtest du, er werde dir Schaden tun — als ob andere Menschen dir etwas antun könnten im Guten oder im Bösen! wo doch Stärke und Schwäche allein aus der Hinkehr oder Abkehr von Gott kommen. — Noch deutlicher spricht eine andere Erwägung:

„Wenn du nicht alles verachtest, was Menschen vermögen, sei es daß sie dir widerstreben, sei es daß sie dir beistehen, so wirst du ihre Affekte, d. h. ihre Liebe und ihren Haß und so auch die gute oder schlechte Meinung (die sie von dir hegen) nicht zu verachten vermögen" (435).

Nicht bloß selber frei von Affekten sein, sondern unanrührbar auch von der Liebe und Achtung der andern — hier klärt sich jenes Extrem von Unnatur auf, das uns als ein erster Grundzug des Asketentums entgegentrat, als wir vor der Heftigkeit erschraken, mit der Guigo die Verehrung abwehrte, die ihm von den andern Mönchen entgegengebracht wurde. Zu dieser leidenschaftlichen Reaktion kommt jetzt die verstandesmäßige Begründung der Abwehr hinzu. Und dabei zeigt sich wiederum, wie die heterogenen, nach Art und geschichtlicher Lage verschiedenen Gedanken in der Selbstauffassung des mittelalterlichen Menschen ungeschieden zusammenkamen, vereint nicht durch ihren Anteil an dem Selbstgefühl der Persönlichkeit, sondern durch die jenseitige Richtung, in die sie hineingezogen wurden. Man kann diese Gedanken leicht aus der langen Reihe der Reflexionen herausheben, da Guigo mehrfach auf sie zurückkommt, so daß sich in ihnen eine durch das Ganze hindurchgreifende Bewegung darstellt.

Da ist zunächst eine philosophische Argumentation antiken Stils, der der platonische Begriff der Liebe zugrunde liegt:

„Kennen, Loben, Hochschätzen, Lieben, etwas als ein Gut genießen, Bewundern und Verehren nützt oder schadet dem, der diese Tätigkeiten vollzieht. Denn jeder Mensch ist so gut wie das ist, was er liebt, hochschätzt usw. Dagegen nützt gekannt,

gelobt, hochgeschätzt usw. zu werden, demjenigen nichts, der gekannt und wie etwas Gutes geliebt wird. Nützt es etwa der Sonne etwas, daß die Menschen sie bewundern? oder dem Geschmack des Honigs, daß sie ihn so lieben?" (270; vgl. 359).

Von dieser Überlegung möchte man annehmen, daß sie darauf hinzielte, die Würde der Persönlichkeit zu begründen, die leuchtet wie die Sonne, unabhängig von der Anerkennung, die ihr gezollt wird. Und es entspricht dieser Erwartung, wenn Guigo sich in einem anderen Zusammenhang den Ausspruch eines römischen Dichters über das honestum, d. h. die sittliche Würde der Person, aneignet — ein einzeln stehendes klassisches Zitat in der Masse der Bibelstellen: „Niemals, niemals wächst das honestum durch Erfolg[85])!" Noch mehr: der Begriff der Schönheit der Seele, der seiner Christologie zugrunde lag, ist selber auf einen Begriff von der „Natur" der Dinge gegründet, der eine kosmische Weite hat. Die lange systematische Betrachtung, die in der Christologie gipfelt, beginnt in Anlehnung an Sätze Augustins[86]) mit folgendem Gedankengang:

„Kein Ding siehst du, das nicht in seiner Art eine gewisse natürliche Schönheit und Vollendung hätte. Fehlt diese oder ist sie irgendwie geschmälert, so mißfällt es dir mit Recht. Wenn du z. B. einmal einem Menschen ohne Nase begegnest, stößt du dich sogleich daran. Du empfindest nämlich, was ihm zur natürlichen Vollendung des Menschengesichts fehlt. So ist es bei allen Dingen bis zum Blatt der Brennessel und jeder beliebigen Pflanze. Wer möchte vollends leugnen, daß die Menschenseele eine gewisse natürliche, ihr eigene Schönheit und Vollkommenheit hat?" (464).

In diesem Zug hebt eine andere Aufzeichnung über die Natur des Menschen folgendermaßen an: „Gottes Geschöpf ist gut; das Böse ist sein Abfall, die Sünde..." (49). Aber in jener grundlegenden Betrachtung erhebt sich nun, nachdem der Begriff der „natürlichen Schönheit der Seele" aufgestellt ist, folgerecht die Frage: „Worin besteht diese Schönheit?" Und da kommt plötzlich, wie aus der Pistole geschossen, die Antwort, die schon vor der Frage da war: „In der Hingabe an Gott." Womit denn auch sogleich der Bibeltext (Lk. 10,27) sich einstellt: „aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und deinem ganzen Denken und deiner ganzen Kraft" (465).

Die gleiche Bewegung, nur in umgekehrtem Verlauf, zeichnet sich ab, wenn wir statt von den Reflexionen philosophischer Art von dem religiösen Grundmotiv, der Nachfolge Christi, ausgehn. Hier ist der Anfang, der

---

[85]) Med. Nr. 200, anspielend auf einen Vers aus Lucan, De bello civili, IX, 571.

[86]) Augustini De natura boni contra Manichaeos liber unus, MPL 42, col. 551 sq., cap. 1: Quia ergo bona omnia, sive magna sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo; omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo . . .

cap. 2: Propter eos autem, qui cum intelligere non possunt omnem naturam, id est omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse . . .

cap. 4: Quid est malum? quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis . . . mala itaque natura dicitur quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est.

zugleich das Ziel ist, von vornherein gegeben: die absolute Liebe, die in der völligen Hingabe an Gott besteht. Das Vorbild für sie ist Gethsemane. Guigo hält die Worte von Jesu Gebet fest: „Vater, willst Du, so nimm diesen Kelch von mir. Doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst." Er bemerkt dazu: „So ist Gott zu bitten bei allem Zeitlichen" (377). — An das Gebot der Gottesliebe schließt sich das der Nächstenliebe. Guigo bedenkt das Wort aus dem Römerbrief (12,21): „Überwinde das Böse mit Gutem." Er bemerkt dazu: das ist der Weg, zu Gott zu gelangen; und welche „schöne Kunst" ist das! (65). Aber hier setzt auch bereits der Übergang vom bekennenden zum reflektierenden Glauben ein; Guigo fügt zu dem Apostelwort die Erklärung hinzu: „denn Gegensätzliches wird durch das Entgegengesetzte überwunden" (53) — wieder ein philosophischer Urgedanke, aus den europäischen Anfängen der Metaphysik vor allem durch Heraklit bekannt[87]). Aber auch der Begriff der christlichen Liebe selbst wird von dem philosophischen Gedanken umgriffen und in ihn umgewandelt, so daß die Konkordanz des Frühen und des Späten, der wir nachgingen, hier augenfällig wird.

Die Wendung ist in Guigos Entwurf einer Christologie angelegt. Wir sahen, daß er das Gebot der Nächstenliebe, das sich im Evangelium unmittelbar an das der Gottesliebe anschließt, von dieser, die in „Genuß und Geborgenheit" sich erfüllt, unterschied und sie in einem rein caritativen Sinne faßte: als hilfreiche Güte[88]). Die antike Hinsicht auf die Stellung des Menschen in der Welt lag dieser Unterscheidung von verschiedenen Qualitäten der Liebe zugrunde, die durch die Verschiedenheit ihres Gegenstandes bedingt sind: ob die Liebe sich auf den, der über uns ist, richtet oder auf Unseresgleichen. Als helfende „Liebe" ist sie ein geistiges Verhalten zu den andern Menschen, das nicht bloß frei von Begehrlichkeit ist, sondern auch von dem Affekt der Liebe, dem der Haß gegenübersteht. In diesem Sinne faßt sie Guigo in den Mahnungen, die er wiederholt an sich richtet:

„Stoße die Menschen nicht zurück, sondern stoße von ihnen das weg, woran du mit Recht Anstoß nimmst: das Laster. Und dies aus Liebe zu ihnen. So wie du willst, daß sie es mit dir täten.Denn nicht die menschliche Natur, sondern das Laster, das sie entstellt, ist es, woran du dich stößt . . ." (142).

„Achte ständig auf das, was in dir selbst vor sich geht; nicht darauf, was die andern im Guten oder Bösen tun, sondern was du auf ihre Taten hin tust, d. h. welchen Gebrauch du von ihrem Gut- oder Schlecht-tun machst: ob du daraus Nutzen ziehst, in-

87) Ähnlich in der altchinesischen Elementen-Lehre, vgl. Fibel I², S. 290. — Guigo bezieht sich dabei vielleicht auf eine Stelle in den Homilien von Gregor I: „Sicut arte medicinae calida frigidis, frigida calidis curantur, ita Deus noster contrariis opposuit praedicamenta peccatis" (Homil. in Evang. 33, 1, MPL. 76, 1232 D), vgl. Wilmart a. a. O. p. 290.

88) caritas consulendi: 433; 446.

dem du ihnen entweder Beifall und Hilfe oder Mitleid und Besserung bietest. Denn dein Handeln auf irgend welches Tun der Menschen hin ist dann gut, wenn du dich durch keine Wohltat von ihnen zum Beifall verlocken noch durch ihre Übeltaten von deiner Liebe abbringen läßt. Dann nämlich liebst du uneigennützig" (88).

„ . . . Aus beidem, aus guten wie aus üblen Taten, kannst du Gutes zuwege bringen, und aus Übelem sogar viel rühmlicher und ausgezeichneter . . ." (142).

Er faßt diese Betrachtung zusammen in dem abschließenden Satz:

„Die Bösen wie die Guten sind für den Gerechten die Materie zum guten Handeln, mit diesen teilt er die Freude, mit jenen leidet er mit."

So scheint hier die christliche Liebe in den moralischen Idealismus der Persönlichkeit auszulaufen, für den nach Fichtes Wort alle Lebensbeziehungen nichts anderes sind als „Material für die Pflicht". Aber die Grundbewegung, die durch die ganze Schrift hindurchgreift, ist damit nicht zu Ende. In jener Aufzeichnung, die beginnt: „Gottes Geschöpf ist gut", fährt Guigo, diesen augustinischen Einsatz motivierend, fort:

„Wer gerät denn etwa in Zorn, wenn er einen Menschen sieht, oder wird darüber unwillig? Beim Anblick eines Lasters dagegen, wer nimmt da nicht Anstoß? — ausgenommen einer, der sehr weise und gut ist: der weiß, daß die Übeltat dem Täter mehr schadet als einem andern und daß man daher mit ihm Mitleid haben muß"(49).

Das, was hier als das Höchste, das Menschen möglich ist, hingestellt wird, bildet in der Tat einen Gipfel, auf dem die christliche Ethik mit der philosophischen zusammentrifft. Uns ist noch in frischer Erinnerung, was wir von Anselm von Canterbury, dieser anima naturaliter christiana, hörten: daß er einsehen mußte, wie schmählich falsche Freunde seine Herzensgüte ausnutzten, um ihn zu belügen und zu betrügen, und daß er doch nicht davon abließ, sondern erklärte, er trauere nicht so sehr über das ihm angetane Unrecht als über die Verderbnis der Übeltäter. Bei dem Kirchenfürsten trat indes der Widerstreit hervor, der zwischen seiner christlichen Gesinnung und seinen regimentalen Aufgaben bestand und ihn bestimmte, sich soweit als möglich vom handelnden Leben zurückzuziehen. Demgegenüber ist es besonders bemerkenswert, daß wir eben jene sittlich-religiöse Maxime von dem römischen Kaiser fast mit den gleichen Worten ausgesprochen finden. Er schrieb es sich im pantheistischen Zuge der stoischen Ethik als einen der wesentlichen Gedanken, den es zu beherzigen gälte, nieder, daß „Güte unbesiegbar ist, wenn sie echt ist", und führte das so aus:

„Auch der Übermütigste, was kann er dir antun, wenn du bei deiner Freundlichkeit gegen ihn beharrst und ihm gelegentlich gerade dann, wenn er dir Übles antun will, sanft zuredest und ihn eines Besseren belehrst: ‚Nicht so, mein Kind! zu anderm sind wir da. Ich habe nicht den Schaden, nur du nimmst Schaden an dir, Kind' . . ."[89])

Guigo stellte solche „Weisheit und Güte" als eine Ausnahme hin, die er, bescheiden genug, nicht für sich selber in Anspruch nahm. Aber sie

[89]) Marcus XI, 14, 9, vgl. Band I, 475 f. und dazu Rabbow a. a. O. S. 242.

bildet den Grundton in seinen Reflexionen, der durch die christlichen Obertöne hindurch vernehmbar ist.

„Wenn sie wünschen, du möchtest für jemand beten, sagen sie dir: ‚Er ist so heilig, er ist so gut.' Wie wenn zum Arzt ein Kranker gebracht würde und man ihm sagte: ‚Mach ihn gesund, heil ihn, weil er so gesund ist!' . . . Sie sagen auch: ‚Bete für ihn, weil er dir Gutes getan hat!' Nein, weil er mir Böses getan hat, denn dann bedarf er dessen. Denn ‚die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken' (Mt. 9, 12). Und dann wirst du ein Kind Gottes sein" (108).

Hier spricht zu uns die selbstlose und zugleich weltüberlegene Gesinnung des Heiligen, die die ethische Frucht des Wissens vom Absoluten ist, eines Wissens, das, an keine partikuläre Religion gebunden, dem religiösen Denker mit dem Metaphysiker gemeinsam ist. Wir können, um die Konkordanz zu beleuchten, das Fernste herbeiholen, einen altchinesischen Weisheitsspruch[90]):

Zu den Guten bin ich gut,
Zu den Nichtguten bin ich auch gut.
So vollendet sich die Güte.

Dieser „Liebesgleichmut", wie wir es nennen mögen[91]), entsprang bei dem mittelalterlichen Mönch aus der besinnlichen Aneignung des christlichen Glaubens. Wie er das Bewußtsein seiner Aufgabe ausspricht:

„Du bist ‚gesetzt als Zeichen' (Jer. 3, 12), die Geschosse des Feindes abzuschlagen, das heißt: das Böse zu vernichten durch seinen Gegensatz, das Gute . . ." (59)

Während sich ihm der Begriff der Nächstenliebe solchermaßen über seinen spezifisch christlichen Charakter hinaus erweiterte, um in die überweltliche Gesinnung einzugehn, hat Guigo anderseits das Leben Jesu, dem er nachzufolgen trachtete, mit den Augen des Mönchs angesehn, der seine eigene Lebensentscheidung, den Bruch mit der aristokratischen Gesellschaft und den in ihr geltenden personalen Werten, bei dem Heiland wiederfand:

„Was Gott an seinen Freunden und Eltern nicht geliebt hat: Macht, Adel, Reichtum, Ehren, das sollst auch du bei deinen nicht lieben" (57).

Diese kurzen Zeilen zeigen mit einer liebenswürdigen Naivität, wie eng der gedankliche Gehalt von Guigos Tagebuch, dessen Reichtum wir hier nicht auszuschöpfen suchen[92]), mit dem autobiographischen Zug verbunden ist — „biographisch" nicht in dem Sinne der Lebensgeschichte in ihrem zeitlichen Verlauf (wir hören von Guigo nichts derart, auch nichts über den Gang seiner „Bekehrung"), sondern eher im antiken Sinne des bios, als der Art und Weise des Lebens, in der sich der Charakter der Menschen offenbart, nur daß es sich hier rein um die Lebensform des

---

90) Vgl. Fibel I², 305 f. 91) Vgl. Persönlichkeit (1911), S. 114.
92) Dom Wilmart versucht in seiner französischen Übersetzung eine systematische Anordnung unter sachlichen Titeln.

„inneren Menschen" handelt. Dieser Zug, der bei unserem Versuch, in den Zusammenhang dieser Lebensform einzudringen, nach der Natur der Sache mit zum Vorschein kam, ist in einigen wenigen von den Aufzeichnungen so deutlich ausgeprägt, daß er auch für sich faßbar wird.

4

Die Anwendung der Lehre auf das Leben ist hier keine bloße verstandesmäßige Operation der Unterordnung des besonderen Falls unter die allgemeine Regel, wie bei den herkömmlichen mönchischen Sündenbekenntnissen, sondern die persönliche Erfahrung tritt mitten dazwischen. So resumiert Guigo die Erkenntnis, die er als Seelenführer gewonnen hat:

„All das, was du in den Büchern liest, d. h. das, was du tun und was du lassen sollst, kannst du mit Augen sehen beim Anblick der Menschen" (192).

Als Prior über die andern Klosterbrüder gestellt, sah er sich — wohl mehr aus allgemeiner Menschenkenntnis als aus eigener Erfahrung — der Gefahr der Herrschsucht ausgesetzt; um ihr zu begegnen, hält er sich nach und nach alles vor Augen, was in den ihn leitenden Gedanken an Vorbeugungsmitteln gegen dieses Laster enthalten ist. Zunächst seiner Christologie gemäß:

„Dein natürlicher Posten ist, ein Freund und nützlicher Genosse der Menschen zu sein, kein stolzer Herr. Handle daher immer mit hilfreicher Liebe, nicht herrschaftlich und stolz" (150).

Dann die Gottesfurcht und Demut (246):

„Zittere vor Gottes unerforschlichem Gericht (Röm. 11, 33) über dich. Welchen Platz über den andern du auch einnehmen magst, du weißt nicht, ob nicht sie über dir stehen. Sei daher so zu ihnen, wie du meinst, daß sie zu dir sein sollten, wenn sie über dir ständen."

Aber wiederum auch der Übergang von den christlichen zu den antiken Leitmotiven der Selbstauffassung; der christliche Geistliche, der seine Stellung als Oberer im Sinne des Gebotes der Nächstenliebe verstand, sieht die Seelenführung doch mit den römischen Lebensphilosophen als eine Art Heilkunst an[93]):

„Nicht darfst du darauf aus sein, daß deine Herren, d. h. die Kinder deines Herrn, zu deren Dienst ihr Vater, der Herrgott dich bestellt hat, tun was du willst, sondern was ihnen nützt. . . . Wie auch der Kranke dem Arzt nicht anvertraut wird, daß er ihn regiere, sondern daß er ihn heile. Nicht gegen, sondern für den Kranken, d. h. gegen dessen Krankheit zu wirken, dazu ist der Arzt da. Und der ganze, ihn befriedi-

[93]) Vgl. Band I, 413, 459 u. a. zu Dom Wilmarts Bemerkung a. a. O. S. 39, Anm. 2, wo aus den betreffenden Stellen ein Schluß auf Guigos Beschäftigung mit der Medizin gezogen wird. Aber auch Anselm von Canterbury wird als „Seelenarzt" bezeichnet von Eadmer, vita II c. I, a. a. O. p. 309.

gende Entgelt für alles, was er von dem Patienten zu erdulden hat, ist dessen Heilung. Denn all das schreibt er nur der Krankheit und nicht dem Kranken zu, und daher sieht er mit der Beseitigung der Krankheit die Buße als voll geleistet an" (346).

Auf einen Bibeltext gestützt, wagen sich auch alte sprichwörtliche Regeln der Lebensklugheit in die klösterliche Disziplin hinein. Als rechter Seelsorger sagt sich Guigo, daß er „an keinem Kranken verzweifeln", aber auch „bei keinem Gesunden sich in Sicherheit wiegen" dürfe, und begründet diese Maxime so:

„Denn es steht geschrieben: ‚Lobe keinen Menschen während seines Lebens. Denn du weißt nicht, was der morgige Tag im Schoße trägt' (Prov. 27, 1). So kann und muß auch gesagt werden: Tadele einen Menschen nicht während seines Lebens, denn du weißt nicht, was der morgige Tag im Schoße trägt" (386).

Er hielt doch nicht mit der Strafgerechtigkeit zurück. Wie er sie als Seelenarzt ausübte, das spiegelt sich hie und da in seinen Reflexionen:

„Wenn einer geschnitten oder gebrannt wird, so schreit er. Kein Wunder, denn er leidet. So auch der, der getadelt wird. Aber du, der du ihn tadelst, weshalb erregst du dich? Nur Mitleid mit ihm darf dich bewegen" (160).

Man braucht nicht besonders feinhörig zu sein, um die Selbstüberwindung zu spüren, die diesen empfindsamen Menschen das ärztliche Schneiden und Brennen kostete. Noch spürbarer ist der zu überwindende Widerstand da, wo der gebotene Gleichmut den Ehrenpunkt, diesen empfindlichsten Punkt der aristokratischen Moral betrifft.

„Als du dich verachtet oder gering geschätzt fandest, hat dich das geschmerzt und eben dadurch hast du bewiesen, daß dir die Verachtung und Geringschätzung gebührte und daß dir mit Recht so geschehen ist. Denn hättest du die Verachtung und Geringschätzung nicht verdient, so würdest du sie keineswegs gefürchtet oder darüber Schmerz empfunden haben. Eben deshalb, weil du dies fürchtest oder es dich schmerzt, verdienst du größte Verachtung und Geringschätzung . . ." (450).

Und dasselbe nicht so spitzfindig, sondern verstandesklar:

„Sagt einer Schlechtes von dir, und es ist nicht an dem, so hat er den Schaden, nicht du. Denn er ist im Irrtum. Wenn jemand Gold als Dreck bezeichnet, was tut das dem Golde? Ist dagegen das schlechte Gerede begründet, so lehrt es dich, wovor du auf der Hut zu sein hast . . ." (107)

Mit einem ähnlichen Räsonnement: daß nichts den standhaften Charakter anzurühren vermag, suchte Mark Aurel sich des ungehörigen Gefühls einer Kränkung zu entledigen[94]). Bei dem Mönch kommt die Demut hinzu. Noch mehr „unnütz, wo nicht verderblich" als die Empfindlichkeit für den Tadel ist die Freude am Lob. Denn hier droht die Hoffart, und die ist des Teufels. Jenes Räsonnement geht weiter:

„Wer aber Gutes lobt, nützt damit nicht dem, den er lobt, sondern nur sich selbst. Wenn dir also Gutes über dich gesagt wird, wozu erzählt man dir solche Geschichten, die du besser kennst? Du habe nur Tadel für dich" (107).

---

[94]) Vgl. Band I, 462.

Hier scheint er nun doch nur das allgemeine Regulativ auf den eigenen Fall anzuwenden; man bemerkt, wie er zur Abwehr des Lobes wiederum den antiken Begriff der Liebe verwendet, wonach deren Rang und damit die Qualität des Individuums durch den Gegenstand bestimmt wird, den er liebt und lobt. So mutet uns der demütige Schlußsatz wie eine bloße Floskel an. Aber es ist eine echte Abwehrbewegung. Er hat dafür auch ein überzeugendes Sinnbild:

„Wenn man dich gerecht nennt, so ist das in gewisser Weise ein Tadel: so wie man Holz vergoldet, um es als Zierrat zur Schau zu stellen. Man würde es nicht vergolden, wenn es von selbst genügend erglänzte" (112).

Der eigene Glanz und damit das „wahre Lob" des Guten besteht darin daß „das Gute, das er tut, in aller Munde ist" (20).

Dieses seltene Vorbild eines auf Wahrheit und Gerechtigkeit gestellten Lebens hatte doch als Kehrseite, die immer wieder hervortritt, die gewaltsame Unterdrückung der natürlichen Gefühle, die die Menschen wohltätig miteinander verbinden. Uns will die fortgesetzte Beschäftigung des einzelnen mit sich selbst, die zu solcher Selbstüberwindung erzieht, als ungesund erscheinen, eine künstliche Kultur der Seele wie in Treibhausluft. Wieviel sympathischer berührte uns der Ausdruck der seelischen Schwingungen in jenen Elegien der Frühzeit, wo durch die christliche Atmosphäre die Innerlichkeit nur zur Ausdrückbarkeit aufgelockert und nicht wesentlich gewandelt wurde! Aber im Hinblick auf unsere prinzipielle Frage nach den Quellen, aus denen der lautere, von rethorischer Schaustellung und Pose freie Ausdruck des Innern stammt, der uns in mittelalterlichen Selbstzeugnissen wohltuend berührt[95]), rückt dieses spezifisch christliche, ja mönchische Dokument neben jene alten germanischen, ähnlich wie es uns in den Lebenserinnerungen des hl. Anselm erschien. Denn trotz aller Mönchsasketik ist hier nichts Quälerisches. Die religiöse Weihe der Wahrheit verleiht dem Streben, sich nichts vorzumachen über sich selber, einen positiven Charakter; die Aufrichtigkeit gegen sich selbst wird zu einem Bestandstück des Gottesdienstes.

Diese Gewissenhaftigkeit, die etwas anderes als skrupulöses Sündenspüren ist, geht bis ins Kleine und Kleinste.

„Schau, wie du neulich, als du vor den versammelten Brüdern einen Fehler gemacht hattest, indem du einen anderen Kehrvers aufsagtest, in Gedanken die Schuld auf etwas anderes — auf das Buch oder auf sonst etwas — zu schieben suchtest. Dein Herz wollte sich nicht so, wie es war, sehen und spiegelte sich deshalb etwas anders vor, ‚auf Arglist verfallend, um die Sünde zu entschuldigen' (Ps. 140, 4). Aber der Herr ‚würde es anklagen und vor sein Antlitz stellen' (Ps. 49, 21), dann wird es nicht mehr sich vor sich selbst verstellen und sich selbst entweichen können" (282).

[95]) Vgl. Band II, Einleitung, S. 41.

Zu dieser Strenge gegen sich selbst trieb ihn die innere Unruhe, die er sich von Gott als eine Gnadengabe erbat, damit er nicht lässig würde im sittlich-religiösen Streben. Auch hier ist in der scheinbaren Selbstquälerei ein tiefer Boden der Verbindung nicht so sehr mit Augustin als mit den römischen Lebensphilosophen; denn zum ethischen Idealismus gehört das Bewußtsein, immer auf der Hut, en vedette, sein zu müssen. Mark Aurel fand, daß der „vernunftwidrige Trug", der uns den Blick für die Wahrheit des eigenen Selbst wie der Welt verstellt, einen „am meisten bezaubert, wenn man bei etwas Erstrebenswertem angelangt zu sein glaubt[96])". Guigo schrieb sich nieder:

„Schau, wie viel leichter durch Bitteres als durch Süßes der Weg zum ‚Leben' führt. Denn leichter ist es, Üppigkeit und die sonstigen Begierden zu zügeln, die nichts Schönes und Lockendes haben" (9).

Aber dann erfolgt, am Leitfaden der literarischen Tradition von der Spätantike her, immer wieder der Rückschlag von der „ethischen Gymnastik", wie Kant es nannte[97]), zur Mönchsasketik. „Versuchung ist das Leben des Menschen auf Erden", notiert sich Guigo (15), in Abwandlung von Hiobs Ausspruch (7, 1), wo statt von der Versuchung vom „Kampf" des Lebens die Rede ist. Und weiter die düstere Sprichwortfolge:

„Die Dinge, die du liebst, sind Ruten, die Gott für dich gemacht hat. — Glück ist ein Kreuz durch seine Vergänglichkeit, Unglück dadurch, daß es kommt. — Alles ist Geißel, außer dem Herrn. Wer die Geißel zunichte macht, ist wie ein Sohn, der die Rute zerbricht, mit der der Vater ihn straft" (82).

Und noch konkreter:

„Ein Fallstrick ist dein Essen, Trinken, Kleidung, Schlafen. Alles sind Fallstricke" (60).

Sodann dieselbe radikale Verneinung wie gegenüber der Welt so auch für das eigene Selbst. Wir hörten wohl, wie er als Seelsorger und Pädagog sich mahnte, den Abscheu gegen die Sünde nicht auf die Person des Sünders zu übertragen: „Gut ist Gottes Kreatur, böse sein Abfall, d. h. die Sünde" (49). Aber wo es um den Selbstwert der Person und das eigene Selbstgefühl geht, hat er nur das Verdikt:

„Du hast Gefallen an dir, weil du nicht einsiehst, daß du nichts Gutes an dir hast. Von dir hast du nur Böses . . . Du mußt dir daher große Strafen auflegen zur Buße" (17).

Und noch bodenloser:

„Woher nimmst du den Anspruch, dich selbst mehr als irgend einen anderen Menschen oder als ein Stück Acker zu besitzen? wo nichts an dir deine Schöpfung ist, sowenig wie an ihnen? Mit welchem Recht machst du für dich Anspruch auf etwas, was du nicht geschaffen hast, wie das bei dir selbst der Fall ist?" (8).

Man begreift, daß angesichts solcher absoluten Selbstverleugnung sogar die Zeitgenossen, denen das Mönchtum nicht so fern lag wie uns, er-

[96]) Vgl. Band I, 414. [97]) Ebenda I, 419.

schraken. Um so tröstlicher ist es, wenn man sieht, daß selbst an diesem äußersten Punkt, wo man sich fragt, ob hier nicht die Grenzen der Menschen überschritten werden, das verleugnete Menschentum, so leise auch immer, sich vermeldet. Guigo forderte von sich, wie wir sahen, in seiner Eigenschaft als Prior das, wie uns scheint, kaum Menschen Mögliche: zu handeln, ohne dabei innerlich beteiligt zu sein, gleichgültig gegen das Ergebnis. Das betraf insbesondere sein seelsorgerisches Wirken. „Dein Lohn", so versicherte er sich, „wird nicht nach dem Fortschritt deiner Untergebenen, sondern nach deinem Streben und Bemühen bemessen werden, mögen sie vorankommen oder nicht" (200). Und nun schreibt er sich ein anderesmal ins Tagebuch:

„Schau, wie du voller Hoffnung im Halm das Korn und am Stamm die Triebe lieben kannst. So sollst du die lieben, die noch nicht gut sind" (167).

Ein ähnlicher Ton klang an, wo er im platonisch-augustinischen Sinne von der „natürlichen Schönheit und Vollkommenheit" aller Dinge sprach: sie reiche „bis hinab zum Blatt der Brennessel" (464). Trotz seiner prinzipiellen Weltverachtung hatte er ein Organ für den Weg der Betrachtung, der von der Naturwelt zu Gott führt.

„Schau: welch ein Gut muß das sein, wenn schon die letzten Spuren seiner Spur, die zeitlichen Dinge, mit so vieler und großer Mühsal und Lebensgefahr von so vielen vernünftigen sowohl wie unvernünftigen Wesen gesucht werden" (12).

An den vergänglichen Dingen dieser Welt, an denen zu hängen, die zu schätzen, ja, schon zu denen hinzuschauen Sünde ist, haftet doch, so winzig auch immer, eine Spur von der Hand des Schöpfers; in diesem Bewußtsein konnte Guigo ein altüberkommenes Bild für die Anschauung von der göttlichen Ordnung des Kosmos übernehmen und ihm eine innige, durch den asketischen Grundton hindurchschimmernde Fassung geben: „Die schönen Formen der Körper, die dich beschmutzen, wie sie sich an dich hängen", so hebt er einmal an, um fortzufahren, daß sie „vergehen gleich Silben, die jede zu ihrer Zeit in dem Sang Gottes" erklingen und vorüberhallen[98]).

Solche sympathischen Unstimmigkeiten, bei denen der unmittelbare Gefühlsausdruck dem prinzipiell eingenommenen Standpunkt widerspricht, tauchen hin und wieder auch in den Aufzeichnungen des Mönchs auf, die sein höchstes geistiges Trachten spiegeln. Das jenseitige Lebensideal des Mittelalters war mehr noch als durch die Gestalt der Heiligen durch die Vorstellung von den Engeln im Himmel repräsentiert. Diese herkömmliche religiöse Phantasievorstellung, die in der Poesie sowie in der bildenden Kunst eine solche Rolle spielte, wurde von dem geistlichen

[98]) Meditationes 34, cf. 33, 149, 481, 239. Das an Augustins Ästhetik erinnernde Bild von der Welt als einem Lied Gottes z. B. auch bei Otloh.

Stande für sich reklamiert. Noch vor der offiziellen Reglementierung der Stufen der Heiligkeit war es im Zuge der religiösen Reformbewegung ein Gemeinplatz, die wahren Mönche mit den Engeln zu vergleichen[99]). Über die Mönche von Clairvaux, der Abtei des hl. Bernhard, schrieb einer der hervorragendsten Prälaten der Zeit: „Je aufmerksamer ich sie beobachte, desto mehr glaube ich, daß sie vollendete Nachfolger Christi sind, ...nicht völlig den Engeln gleich, aber weitaus mehr als Menschen[100])." Und Abt Suger schrieb, als er sein Ende nahen fühlte, an Bernhard, er wünschte sich, daß er vor seinem Tode dessen Engelsantlitz, angelicam faciem, sähe. Auch Guigo nahm sich dieses Wunschbild zum Richtmaß[101]): die himmlischen Wesen veranschaulichen das Ziel des Weges, an dessen Anfang das Mönchtum steht; denn mit der Loslösung von der Welt kommt das sittlich-religiöse Werden in Gang, das sich in der selbstvergessenen Gottesliebe vollendet, in der die Engel leben: „es steht geschrieben von den Menschen: ‚Sie werden gleich den Engeln Gottes sein[102])'". Guigo hob sich dies Wort Jesu, das sich auf die Auferstehung bezieht, aus dem Evangelium heraus, wie er das Gotteswort aus dem Psalm: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter" in seine Betrachtungen hineinnahm. Auf dieses berief er sich für das platonische Ideal der Vergottung des Menschen, von jenem ließ er sich bei der Betätigung der christlichen Nächstenliebe leiten, die sich auf Nichtgute wie auf Gute erstreckt:

„Bereite dich, mit Schlechten zusammenzuwohnen, ohne Schaden zu nehmen an deiner Seele: das ist engelgleich. Bei Heiligen dies zu tun, das ist kein Ruhm" (22).

Aber zum Lobpreis des Lebensideals, das er herkömmlicherweise mit dem Wunschbild jenseitiger Vollendung zu bezeichnen pflegte, verwendet er nun hin und wieder unbedenklich auch die höchsten Prädikate der diesseitigen Welt der Werte, in der die aristokratische Gesellschaft lebte, mit der er als Christ gebrochen hatte.

„Je adliger und mächtiger ein Geschöpf ist, desto bereitwilliger unterwirft es sich der Wahrheit. Oder vielmehr, weil es sich ihr unterwirft, ist es mächtig und adlig" (84).

„Groß ist, wer für einen Geständigen eintritt, damit ihm verziehen werde. Größer aber ist der, der auch für diejenigen, die ihre Schuld noch nicht anerkennen, gütige Fürsprache einlegt, damit sie zur Erkenntnis kommen . . ." (121).

„Unter allen Werken eines Mannes ist das größte: das zu wollen, was er soll" (234).

Wir fragen hier nicht, wie diese Begriffe von Adel, Macht und Größe sich mit jener bodenlosen Selbstverleugnung vertragen mochten, nach

99) Otloh, vita Wolfkangi, cap. 15; regulares monachi beatis aequi parantur angelis, saeculares vero monachi apostaticis.

100) Wilhelm v. Thierry, zitiert bei F. Ogg, Source Book of Medieval History (New York, 1907) p. 258.

101) Siehe das Wortregister bei Wilmart a. a. O. s. v. angelus (15 Stellen).

102) Nr. 430, mit Bezug auf Lk 20, 36.

der der Mensch sich selbst so wenig „besitzt" wie irgendeine Sache, auf die er keinen Rechtsanspruch hat. Die Frage führt zurück auf die primäre, wie der Glaube an den Gekreuzigten mit der Anschauung von der Schönheitsherrlichkeit Gottes, der die „Wahrheit" und die Liebe zugleich ist, vereinbar war. Was uns hier angeht, ist, daß dieser wahrhaft religiöse Mensch, der das Heterogene nicht bloß zusammendachte, sondern zur Einheit zusammenlebte, wie das die Aufgabe seines Zeitalters war, trotz seines jenseitigen Lebensideals an das Adlige im Menschentum glaubte. Eben in der Selbstverleugnung, in der unbedingten Hingabe an Gott und der universalen, gleichmütig gütigen Liebe zu den Nächsten bestand für ihn das Große, zu dem der Mensch imstande ist.

II. Adelhard von Bath
und sein Bekenntnis zur Philosophie

In dem Selbstzeugnis Adelhards von Bath tritt uns zum erstenmal im Mittelalter ein Vertreter der Philosophie entgegen, der nicht zugleich ein Theologe war. Dieser englische Gelehrte war mehr naturwissenschaftlich als religiös gerichtet, obwohl er ein Anhänger des zu einer Art aristokratischem Christentum gewordenen Platonismus war. Aus Platos „Timäus" — dem einzigen platonischen Dialog, der in der abendländischen Christenheit während des Mittelalters von früh an in einer lateinischen Übersetzung zugänglich war und der dementsprechend viel kommentiert wurde — ist der Titel der Schrift entnommen, in der Adelhard sein Bekenntnis zur Philosophie abgelegt hat, der hochphilosophische Titel den man stilgerecht mit „Über Identität und Verschiedenheit" wiedergeben möchte, aber doch, wie wir gleich sehen werden, besser wörtlich übersetzt mit: „Das Selbige und das Verschiedene[103])". Es war seine Erstlingsschrift, in jungen Jahren (um 1108) von ihm abgefaßt[104]), nicht lange nach dem Abschluß der höheren Schulbildung, die er in Frankreich, an zwei berühmten Kathedralschulen (in Laon und Tours) empfangen hatte, wie das damals bei der englischen Aristokratie üblich war. Der Schrift haftet der Geruch der mittelalterlichen Schulstube auch noch an. Mit einem Titel geschmückt, der die obersten, abstraktesten Begriffe der platonischen Metaphysik aufnimmt — die Identität, die zur Bestimmung des Immer-Seienden diente, und die Verschiedenheit, die der Begriff für das Nie-Beharrende, dem Werden Unterworfene ist — besteht die Schrift doch hauptsächlich aus einem Abriß der sieben artes liberales und schließt sich insofern an die mittelalterliche Tradition der Lehrbücher der allgemeinen gelehrten Bildung an, die herkömmlicherweise auch als Philosophie bezeichnet wurde. In Lehrbüchern dieser Art war, wie wir gesehen haben, Raum für eine persönliche Einleitung, die dem Pädagogen dazu diente, sich als solchen auszuweisen, was scherzhaft oder mit biederem Ernst geschehen konnte[105]). Bei Adelhard dient sie einem höheren Zweck, der durch den platonischen Titel angedeutet ist. Mit jenen beiden abstrakten Begriffen sind hier zwei konkrete einander gegenüberstehende

---

[103]) Adelhard von Bath, Tractatus De eodem et diverso, ed. Willner, in Bäumkers Beiträgen, Bd. IV (1903). — Dazu die enthusiastische Monographie von *F. Bliemetzrieder, A. von Bath, Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrh. und Bahnbrecher einer Wiedererweckung der griechischen Antike* (1935) 395 SS.

[104]) Das Datum nach *Haskins, Adelard of Bath,* in *English Historical Review XXVI* (1911) S. 492.

[105]) Vgl. Bd. II, 398 f.

Lebensformen bezeichnet, deren Gegensatz auf dem fundamentalen der vergänglichen und der unvergänglichen Werte beruht. Adelhard beruft sich ausdrücklich auf den „Fürsten der Philosophen[106])", d. h. Plato, für diese ethische Wendung der metaphysischen Begriffe, die er mit einer pädagogischen Absicht vollzieht. In Form eines Selbstbekenntnisses hat der jugendliche Autor unter dem hochgelehrten Titel ein Vorbild für die Wahl des rechten Lebens aufgestellt, das in der Hingabe an die Philosophie und Wissenschaft besteht. Platonisch gefaßt, gibt die Philosophie dem Leben einen wahrhaft wertvollen Gehalt, im Gegensatz zu den vergänglichen Gütern, denen die gewöhnlichen Menschen nachjagen, der vulgus, von dem sich die Anhänger der Philosophie als eine Aristokratie des Geistes scheiden.

1

Wir sind dem mittelalterlichen Platonismus schon im vorigen Abschnitt, bei Bischof Bernward von Hildesheim und Abt Suger von St. Denis, begegnet und konnten dann bei dem Kartäuserprior Guigo einen vollen Eindruck von dieser weit verbreiteten Tradition gewinnen. Aber während dieselbe sonst mit dem Christentum mehr oder minder dicht verbunden erscheint, ist in Adelhards Bekenntnis zur Philosophie nichts von dieser Verbindung zu spüren. Von antikem Geist inspiriert, nimmt die Darstellung des Lebensideals, zu dem sich Adelhard bekennt, auch eine in der antiken Literatur gegebene Form an. Das altgriechische Motiv der Lebenswende: Herakles am Scheideweg, und das spätantike Denkmal: Boethius' „Tröstung der Philosophie", kommen hier zusammen mit Lukians rhetorischer Schilderung seiner Berufswahl in dem „Traum", wo die literarische Bildung in Person ihm erschien, um ihn von dem Bildhauerhandwerk seiner Väter loszureißen. Außer diesen „Quellen", auf die man mit Recht hingewiesen hat[107]), mögen wir, um die Verbreitung des Motivs zu beleuchten, an das himmlische Traumgesicht des Mailänder Rhetors Anselm des Peripatetikers, erinnern, der die Musen nach Elysium kommen sah, um ihn auf die Erde zu seinem Beruf zurückzuholen[108]). Gleichfalls in ein Traumgesicht eingekleidet, trägt Adelhards Schrift ihren literarischen Anspruch schon durch die kunstvoll „gemischte", d. h. von der Prosa zu Versen sich steigernde Redeform zur Schau, die seit Boethius für derartige Lehrschriften üblich war, und ist

106) Traktat a. a. O. S. 4, Z. 1-2.
107) Breit philologisch erörtert von Bliemetzrieder a. a. O. S. 356-385.
108) Vgl. Band II, 409 f. — An Anselm erinnert auch die — augenscheinlich fingierte — Motivierung des Selbstzeugnisses mit der Notwendigkeit, Verleumdung oder Verkennung abzuwehren.

doch kein rhetorisches Schaustück, sondern eine schlichte, streckenweis nüchtern-sachliche Auseinandersetzung des Anliegens, das für ihn zwar keinen spezifisch religiösen Charakter, aber den Ernst einer Entscheidung zum geistigen Leben hatte. Im Zeichen der Philosophie wird hier die höhere geistige Tätigkeit als etwas an sich selbst Wertvolles proklamiert, im Gegensatz zu den „weltlichen" Gütern wie Reichtum, Ansehen, Macht, die nur in den Augen des vulgus einen Wert haben, und auf der Seite der Philosophie, also abgekehrt von der gewöhnlichen Welt, ist der gelehrten Bildung ihr Platz angewiesen, die in der theologischen Tradition als etwas bloß Profanes, dem „göttlichen" Wissen gegenüber Minderwertiges galt. Durch diese Umkehrung der herkömmlichen Ansicht erhält die trockene Lehrschrift einen gewissen jugendlichen Schwung. Und über dem Eingang des Ganzen liegt, poetisch, wie er geformt ist, ein Hauch echten Erlebens.

In der natürlichen Form der Ichrede einsetzend, ruft Adelhard die noch nicht lange (nur etwa 2 Jahre) zurückliegende Zeit ins Gedächtnis zurück, wo er in Tours am Ende der akademischen Lehrzeit sich des Studiums der Astronomie befleißigte. Ein „ehrwürdiger, weiser" Mann, dessen Namen er nicht nennt, hatte ihn in diese oberste Disziplin des siebenstufigen Lehrganges eingeführt. Der ließ ihn einmal, so hören wir, nachdem er ihm in der Nacht die Lage der Gestirne, die Eigenschaften der Planeten und den Abstand ihrer Umläufe erklärt hatte, „mit sich allein, damit er das Gelernte überdächte". Und Adelhard ging hinaus, um

„einen möglichst stillen Ort außerhalb der Stadt aufzusuchen, wo mich nichts beunruhigte außer dem Duft der Blumen und dem Rauschen des Loire-Flusses[109])."

Man möchte meinen: die rechte Situation für den Aufblick zum gestirnten Himmel[110]), der das philosophische Staunen weckt! Aber das wäre allzu modern gedacht. Die Stille, wo „fast nichts die Sinne reizt", wo „alles Äußere schwindet", ist die gegebene Situation für ein Traumgesicht. In dem Gesicht, das nun eintritt, verkörpert sich die Entscheidung über den Lebensweg, vor die sich der junge Mensch nach dem Abschluß des regelrechten Studienganges gestellt fand; zur Wahl aber stehen nur zwei einander entgegengesetzte Wege, beide in durchsichtiger Allegorie vorgestellt: die Philosophie in Gestalt einer erhabenen Frau, begleitet von sieben Jungfrauen, die die artes liberales verkörpern, und ihr gegenüber, ihr entgegengesetzt zunächst dadurch, daß „die große Menge (vulgus) ihr nachfolgt", die Philokosmie[111]), die Liebe zur Welt

---

109) Traktat, S. 5, Z. 3-5.
110) So legt es Bliemetzrieder aus, a. a. O. S. 28.
111) Der Ausdruck findet sich bei Origenes, vgl. Bliemetzrieder S. 32.

oder, wie wir mittelalterlich sagen mögen: Frau Welt. Auch dieser allegorischen Gestalt ist die Erklärung sogleich beigegeben in Form der Begleiterinnen, die von ihr unzertrennlich sind; das sind: Reichtum, Macht (potentia), angesehene Stellung (dignitas) und dazu die Lust (voluptas). Unter dem Begriff der Weltlichkeit führt er solchermaßen die Reihe der Lebenswerte auf, die in dem spätantiken, für die mittelalterliche Tradition der idealistischen, der platonischen Philosophie maßgebenden Werk, in Boetius „Tröstung der Philosophie" zusammengestellt waren als der Inbegriff dessen, was die Menschen als das Glück, nach dem sie alle streben, anzusehen pflegen, während die Philosophie sich diesem großen Irrtum mit ihrem Wissen von dem wahren, dem höchsten Gut entgegenstellt[112]).

So eingeführt, nimmt die Philosophie hier die Stelle ein, die gemeinhin in der Christenheit, wo immer die Ermahnung zur Abkehr von der gewöhnlichen Welt erging, von der Heilsbotschaft besetzt war. Der christliche Glaube kommt hier aber, wie gesagt, gar nicht in Betracht, vielleicht deshalb nicht, weil er dem Kleriker so selbstverständlich feststand, daß seine Verbindlichkeit nicht in Frage kam. Wie dem auch sei, klar ist, daß die Philosophie hier, ohne in Konkurrenz mit dem religiösen Glauben zu treten, als das höhere geistige Leben gesehen ist, das seinen Wert in sich selber hat. Eine ideale Lebenserfüllung, ist sie im Gegensatz zur Heilslehre diesseits gerichtet und mit der gelehrten Bildung verbunden, die herkömmlicherweise nicht nur (als trivium) einen literarischen, sondern auch (als quadrivium) einen mathematisch- naturwissenschaftlichen Inhalt hatte. Und in dieser Verbindung von Philosophie und Wissenschaft war für Adelhard der höhere selbstgenügsame Wert beschlossen, nach dem er verlangte. So gefaßt, als eine geistige Macht, die den Strebenden von der „vulgären" Weltbefangenheit befreit, behält die Philosophie, während sie von der kirchlichen Gläubigkeit geschieden ist, doch den religiösen Bezug, der ihr von Plato her eigen war, und das kommt sogleich in der Beschreibung zum Ausdruck, die Adelhard von ihrer Erscheinung gibt; das erste, was er da hervorhebt, ist, daß

„die große Menge vor ihrem Anblick zurückschreckt, aber auch die Philosophen sie niemals völlig kennen. Daher kommt es, daß jene gar nicht nach ihr streben und diese niemals ganz in den Besitz der Erstrebten gelangen[113])."

Dieser Überschuß über das verstandesmäßig Faßbare teilt sich auch den Lehrfächern mit, die herkömmlicherweise der Philosophie beigesellt sind; von der Erscheinung dieser sieben „Jungfrauen" heißt es, daß sie

---

[112]) Boethius, Cons. phil. III, zweite Prosa: opes, honores, potentia, gloria, voluptas.

[113]) Traktat S. 5, 9-11: . . . et hi quaesitam nunquam totam obtinent.

„zwar verschiedene Gesichter zeigten, aber derart miteinander verwoben waren, daß keine von ihnen deutlich zu erblicken war, außer wenn man alle zusammen anblickte."

Es dürfte klar sein, daß dieser aus literarischen Quellen geformten „Vision" eine Gesamtanschauung von der Philosophie zugrunde liegt, die von der dogmatischen Haltung der Scholastik durchaus verschieden ist. Und wie die Darstellung weitergeht, ist nun auch zu sehen, in welcher Weise diese von der platonischen Tradition inspirierte Anschauung sich in dem Lebensweg auswirkte, den Adelhard gewählt hat. Das Streitgespräch zwischen der Philosophie und Frau Welt, das auf die Einführung der beiden allegorischen Gestalten folgt, gibt Auskunft über die Beweggründe dieser seiner Wahl.

Zuerst erhält Frau Welt das Wort. Sie möchte ihn, der sich von ihr abgewandt und für die Philosophie entschieden hat, an dieser irre machen. Demgemäß beginnt sie mit einem heftigen Ausfall gegen die Philosophie und stellt ihr den positiven Wert der irdischen Güter entgegen, die die Philosophen angeblich verachteten; mitten in dieser Expektoration aber geht die Rede in der uns bekannten mittelalterlichen Weise unversehens von dem persönlichen Anliegen zu exemplarischer Darstellung über. Anscheinend ein Zeugnis für die Versuchungen, denen er selbst als Jüngling ausgesetzt gewesen war[114]), dient das Lob jener lockenden Güter dem Autor dazu, das gewöhnliche Tun und Treiben der Menschen mit sarkastischem Spott an den Pranger zu stellen. So heißt es z. B. von der Macht, als ob sie mit der Gewaltherrschaft eins wäre: daß

„niemand ihr Widerstand leistet, wenn es ihr beliebt, gegen die Völker zu wüten ... Daher kommt es, daß an ihren Mienen der Blick der Menge dermaßen hängt, daß sie behaupten könnte, die Raben wären weiß und die Schwäne schwarz, und nichtsdestoweniger würde jedermann auf ihre Worte schwören[115])."

Dann das Verlangen nach Ansehn und Würde. Wie die Menschen nach Ämtern und einflußreichen Stellungen jagen! da heißt es weiter:

„Auch die, die sich mit Vorliebe den Namen des Philosophen beilegen, haschen insgeheim ehrgeizig nach diesem Gut, und während sie vorgeben, es zu verachten, gratulieren sie sich dann, wenn sie es endlich erlangt haben[116])."

In der Tat stand damals die Philosophie in dem gemeinhin vorherrschenden Sinne, in dem sie mit der gelehrten Bildung gleichgesetzt wurde, vielfach im Dienste des praktischen, des politischen Lebens, in dem die Kleriker zu hohen Posten aufrücken konnten. Es mag sein, daß sich hier dem geborenen Engländer verlockende Aussichten geboten hatten. Aber dann

114) Bliemetzrieder schließt daraus, schwerlich mit Recht, und sicher allzu sentimental, auf einen schweren inneren Kampf, den Adelhard habe durchmachen müssen, ehe er sich für die Philosophie entschied, a. a. O. S. 28. 38. 258.

115) Traktat S. 8, 3-6. 116) ib. 8, 14-16.

kommt noch ein anderer, wesentlicherer Punkt: die Rolle, die der Ruhm (fama) in dieser Welt spielt. Auf das Verlangen nach Ruhm führt „Frau Welt" alle historische Kunde und ebenso alle großen Taten zurück. Von der Fama gilt, daß sie „alles, was unmöglich zu sein scheint, möglich werden läßt" (8,24). Uns berührt hier der Blick für das Heldentum und seine Verherrlichung in Sage und Sang; dem Moralisten ging es doch nur darum, die heroische Aktion zu entwerten; es folgt die ironische Spitze:

„Deshalb ist es ersprießlicher, wenn eine rechtschaffene Tat vollbracht worden ist, sie dem rühmlichen Andenken zu überliefern als sie selber vollbracht zu haben. Suchen doch die, denen die natürliche Rechtschaffenheit mangelt, es den andern sogar in der Bosheit zuvorzutun, weil sie lieber irgendwie berühmt sein als ganz unbekannt bleiben möchten."

Diese abschließende Sentenz ist eine Lesefrucht aus dem Rhetorik-Unterricht; man bemerkt, daß die Streitrede dem Autor nicht zuletzt dazu diente, seine Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen[117]).

Die Mischung von gelehrten Darlegungen in eigener Sache und sarkastischer Kritik der eigenen Zeit ist nun auch für den Frontalangriff auf die Philosophie charakteristisch, den Adelhard der „Philokosmie" zuschiebt. Er benutzt die Scheltrede derselben dazu, sich selber von den gewöhnlichen „Philosophen", die dadurch getroffen werden, zu distanzieren. So bekommen wir hier ein Bild von der elenden Lage dieser Träger der geistigen Bildung, das uns an die fahrenden Scholaren, die sog. Vaganten, denken läßt. Wenn sie, so hören wir, über keine eigenen Mittel verfügen oder keinen reichen Patron finden, so müssen sie „von Tür zu Tür betteln gehen"; man sieht sie „zerlumpt in den Gassen ihre Sprüche herleiern". Schlimmer noch: sie sind käuflich, so daß sie zum Gespött geworden sind. Daher das Sprichwort: „So viel Brote du austeilst, so viel Philosophen kannst du haben[118])." Das kommt so breit zur Sprache, weil dem Jünger der Philosophie gezeigt werden soll, welch großes Gut der Mammon ist, den er verachtet. Aber der Angriff geht auch gegen die Philosophie als solche und trifft da einen Kernpunkt: sie vermag dem Suchenden keine endgültige Gewißheit zu geben.

„Weißt du etwa nicht, daß selbst wenn deine Fragen zu irgend etwas Sicherem zu führen vermöchten, dir doch aus jeder von ihnen zahllose Zweifel gleich geistigen Stacheln erwachsen?[119])."

Ein Ausspruch, scheint es, des wissenschaftlichen Gewissens! kommt

---

117) Das gilt besonders von dem letzten Hauptpunkt, der von der Lust (voluptas) handelt; dort trägt er die Epikur (statt Aristipp) zugeschriebene Lehre vor, daß das Gute nicht in wertvollen Dingen, sondern in dem Genuß, den sie uns bereiten, zu finden ist; a. a. O. S. 9.

118) Ebenda S. 6, 5-17.

119) ib. S. 5, 23-26: Ansignoras quia etiam si quam certitudinem ea quae quaeris haberent, ex singulis tamen innumerae dubitationes velut animi spinae succrescant?

doch darin, wie wir meinen möchten, die Erfahrung zum Ausdruck, daß jede Lösung eines Problems auf neue Probleme führt. Aber ob es so gemeint ist? der Fortgang des Streitgesprächs wird es zeigen. Zunächst folgt wieder billiger Spott über die innere wie über die äußere Unsicherheit derer, die sich der Philosophie befleißigen:

„Weil sie in sich selber nichts haben, woraus sie Trost schöpfen könnten, gehn sie aufeinander los wie die Elstern, die einander die Augen aushacken, und wenn einer für etwas Partei ergreift, verwirft es der andere erst einmal, gleichviel was es sei, um es hinterher zu akzeptieren. Daher kommt es, daß sie ihren Namen, selbst wenn man sie darum bittet, nicht offen zu nennen wagen[120])."

Unverhofft stoßen wir hier auf eine Kritik der Anonymität, die, wie wir später noch sehen werden, in den Schriften der Scholastiker bis in das Hochmittelalter hinein vorherrschte. Diese vieldiskutierte, die ganze mittelalterliche Literatur betreffende Erscheinung wird hier nicht nur vermerkt, sondern erklärt, und zwar in einer uns recht modern anmutenden Weise: aus dem Mangel an Mut zu einer eigenen Meinung, einem Mangel, der selber wiederum sich aus dem Fehlen einer festgegründeten Überzeugung erklärt, die die Persönlichkeit selbständig machen würde. Adelhard konnte so urteilen, weil er besaß, was den verspotteten „Philosophen" fehlte: auf dem schwankenden Boden der verschiedenen Schulmeinungen hatte er einen festen Stand gefaßt und hatte den Mut, dies öffentlich darzulegen. Das gibt dem philosophischen Lehrstück, dem er nach alter Rhetorenart eine persönliche Fassung gegeben hat, um das Kompendium der sieben artes liberales dadurch schmackhafter zu machen, den neuen Charakter eines Selbstbekenntnisses zu Philosophie und Wissenschaft, das als solches ein Zeugnis für die Verselbständigung der Persönlichkeit ist. In der Widmung der Schrift hat er seinem Selbstgefühl einen entsprechenden Ausdruck gegeben:

„Wenn ich das was die Alten gekonnt haben, deren Schriften ich zwar nicht sämtlich, aber zu einem großen Teil gelesen habe, mit der Wissenschaft der Modernen vergleiche, so finde ich jene beredsam, während ich diese einsilbig nenne. Indes haben jene nicht alles gewußt und sind diese nicht unwissend in allem. Daher brauchen diese nicht völlig zu verstummen, so wie jene nicht alles, was zu wissen ist, gesagt haben. So schien es mir geboten, eine kleine Schrift abzufassen . . ."

Aber für uns erhebt sich damit die Frage, welches Bewußtsein der „bahnbrechende Naturphilosoph", als den man Adelhard gefeiert hat, von der wissenschaftlichen Richtung seines Denkens hatte. Eine Antwort auf

120) ib. S. 6, 17-21: . . . Inde fit ut nec rogati nomen suum audeant confiteri. — In ähnlicher Weise werden die „apokryphen" zeitgenössischen Schriftsteller, die „ihren Namen aus Furcht vor Tadel wegen Unrichtigkeit oder Häresie unterdrücken", etwas später (um 1140) von einem aus der Provence stammenden Mönch angegriffen in der Vorrede zu seiner dem Abt Peter von Cluny gewidmeten Schrift (MPL 189, col. 47); angeführt von Curtius in dem Exkurs: Nennung des Autornamens im MA, s. oben S. 95 Anm. 111.

diese Frage erhalten wir durch den Fortgang, den das Streitgespräch an der Stelle nimmt, an der wir haltmachten: wo der Gedanke der Endlosigkeit des forschenden Bemühens als Gegenargument gegen die Würde der Philosophie vorgebracht wurde.

2

Dieser Fortgang führt uns mitten in die Scholastik hinein, der wir hier schon entronnen zu sein glaubten, und wir benutzen die Gelegenheit, um uns die damalige akademische Situation, deren Kenntnis wir kaum voraussetzen können, zu vergegenwärtigen. Aber zugleich können wir hier beobachten, wie sich bei dem jungen Gelehrten das Bewußtsein seiner eigengerichteten Kraft unter der Decke der Schulphilosophie schüchtern zu regen begann. Die Schule, zu der Adelhard sich zählte, der Platonismus mittelalterlicher Prägung, galt ihm als die Verkörperung *der* Philosophie schlechtweg — „mein Plato", sagt bei ihm die Philosophie, so wie ehedem bei Boethius[121]) —, aber die Richtung, in der er voranging, lag nicht im Zuge der von der neuplatonischen Geistesreligion bestimmten mittelalterlichen Schultradition, sondern vielmehr im Sinne des wissenschaftlichen Geistes, der damals eben erst aus dem echt platonischen Samen der Philosophie aufzukeimen begann. Diese geschichtliche Verwicklung der geistigen Fäden gilt es zu entwirren.

In dem Streitgespräch zwischen Philosophie und Philokosmie bringt Adelhard seine eigene Position apologetisch vor. In der Scheltrede der Frau Welt folgt auf den Spott über das gewöhnliche Treiben der „Philosophen", den er, wie wir sahen, teilte, ein ernster Angriff auf die Philosophie, der ihn selber traf, so daß er ihn abwehrt. Drei wesentliche Punkte kommen in dieser Auseinandersetzung zur Sprache. Und da erscheint als das Erste — was dann auch wieder das Letzte ist — das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis. Nach der Schilderung, die wir von der erbärmlichen Lage der Philosophie-Beflissenen bekamen, nimmt sich dieses ideale Streben seltsam aus:

„So sind sie und wagen trotzdem zu sagen: ‚Glücklich ist, wer die Ursachen der Dinge zu erkennen vermag'."

Durch einen berühmten antiken Spruch autorisiert — es ist ein Vers Vergils (Georgica II, 490) —, ist das Streben nach kausaler Naturerkenntnis doch in den Augen der Welt ein aussichtsloses Unterfangen, das Gegenteil des verheißenen Glückes; hier greift der bedrückende Gedanke ein, den wir vorwegnahmen, daß aus jedem erreichten Stückchen

121) Zu Traktat S. 6, 15-7, 29 vgl. Boethius, Cons, phil. I, dritte Prosa.

Wissen zahllose Probleme erwachsen. Und was weiß Adelhard darauf zu entgegnen? Die Gegenrede der Philosophie beginnt folgendermaßen:

„Aus meinen Fragen entstehen, sagst du, im Geist unzählige Stacheln. Aber sie sind weder zahllos noch überhaupt Stacheln."

So leugnet er ausdrücklich die Grenzenlosigkeit des Erkenntnisprozesses; diese Abwehr einer Einsicht aber, die ihn augenscheinlich erregt hatte, begründet er platonisch. Wir hören von der göttlichen Gabe des Geistes[122]), den „der allgütige Bildner (conditor) der Dinge, bedacht, alles nach seinem Bilde zu formen", der menschlichen Seele, der Trägerin des Lebens, eingepflanzt hat. Ein Vermögen der Erkenntnis aus reiner Vernunft,

„erfaßt der Geist nicht nur die Dinge, sondern auch die Ursachen derselben und die letzten Gründe der Ursachen, die Anfänge[123]) von allem."

Weiter hören wir von der „Abminderung", die das rein geistige Erkenntnisvermögen, das göttliche Licht der Vernunft, dadurch erfahren hat, daß die Seele in der irdischen Welt in das „schmutzige Gefängnis des Leibes" eingekerkert, ihre ursprüngliche Reinheit verloren hat. Statt der vollkommenen Erkenntnis, die in der intellektuellen Anschauung der Urgründe der Dinge besteht, besitzen wir nur ein unsicheres Wissen, „Meinungen", die an die wechselvolle Erfahrung gebunden sind. Nach dieser Formulierung der herkömmlichen Lehre aber erfolgt dann die positive Wendung des Platonismus zur Wissenschaft hin: dank jener wesentlichen Verbindung des menschlichen Geistes mit den ewigen Gründen der Dinge, die zwar gestört, aber nicht aufgehoben ist, vermag unser Verstand (ratio) sich der schwankenden Erfahrung zu bedienen, um von den Dingen, die in die Wahrnehmung fallen, auf ihre Ursachen und weiter auf die „Anfänge" zurückzugehen, aus denen sie zusammengesetzt sind, um dann den umgekehrten, den „deduktiven" Weg zu beschreiten, von dem Einfachen zum Zusammengesetzten hin.

So beseitigt oder vielmehr verdrängt er den beängstigenden Gedanken eines endlosen Weges der Erkenntnis dadurch, daß er die platonische Lehre von dem intelligiblen Reich der „Ideen" aus der Tradition wie ein autoritativ feststehendes Dogma aufnimmt mit einer rationalen Wendung, die dem metaphysischen Axiom von der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum entspricht. Die apologetischen Darlegungen der Philosophie zu diesem ersten Punkt enden mit dem selbstsicheren Satz, der sich mit der

---

122) Nous, lateinisch: mens, ib, 10, 1.

123) *initia*, die ciceronische Übersetzung von *archai*, womit die platonischen Ideen gemeint sind.

früheren Erklärung, daß man die Philosophie „nie in vollen Besitz bekommen kann[124])", schwer vereinen läßt:

„Da die Anfänge begrenzt sind — denn sonst wären sie nicht Anfänge — und das aus ihnen Zusammengesetzte Gegenstand der Sinneswahrnehmung ist, sind es nicht endlose Zweifelsfragen, die unter meiner Führung entstehen[125])."

Der nächste Angriffspunkt gegen die Philosophie trifft eine kaum weniger empfindliche Stelle: die Widersprüche zwischen den Lehren von maßgebenden Denkern. Eine sprichwörtliche, weithin bemerkte Erscheinung — „Die Gelehrten sind uneins", lautet ein arabisches Sprichwort —, gehört doch das typische Gegeneinander der philosophischen Standpunkte an sich nicht der Frühzeit, sondern erst einer späteren Stufe der geistigen Entwicklung an, wo es überhaupt erst schulmäßig festgelegte Standpunkte gibt. Im Mittelalter machte es sich von früh an geltend, da infolge der Kontinuität mit der antiken Kultur Denk-Ergebnisse, die an sich im geschichtlichen Aufbau der Philosophie verschiedenen geistigen Ebenen angehören, zusammen überliefert waren und somit gleichsam auf *einer* Fläche beieinander lagen[126]). So spielt die Angriffsrede die Lehren von Pythagoras und Ptolemäus, dem maßgebenden Astronomen aus der Spätantike, von Cicero, Epikur und Boethius, vor allem aber von Plato und Aristoteles gegeneinander aus:

„Die Obersten von ihnen, sozusagen ihre Oberhäupter widersprechen einander nicht nur, was die Erkenntnis der Dinge betrifft, sondern sogar schon in den Forschungswegen. Denn während der eine erklärt hat, daß man vom Sinnfälligen aus nach den Ursachen forschen müsse, ging der andere vom Unwahrnehmbaren aus, und während der eine behauptete, daß sie nur im sinnlich Wahrnehmbaren existieren, verkündete der andere ihr außersinnliches Sein. Wo der eine den andern derart befehdet, kann man keinem von beiden glauben[127])."

Unversehens stoßen wir hier auf eine Gegenüberstellung von Plato und Aristoteles, die uns zwar nicht ungewohnt, aber deshalb um nichts weniger denkwürdig ist. Man kennt aus neuerer Zeit Versuche, die ganze Mannigfaltigkeit der philosophischen Standpunkte auf diesen klassischen Gegensatz zurückzuführen, der weit über die Schulphilosophie hinausreicht; wir erinnern an die berühmte Charakteristik, die Goethe von „jenen beiden trefflichen Männern" gegeben hat, „die sich gewisser-

124) Traktat S. 5, 9-11, vgl. oben Anm. 119.

125) ib. 10, 18: . . . non infinitae ductu meo dubitationes oriuntur, nisi quis tuis oppressus illecebris in ipso quaestionis lumine excaecatur.

126) Vgl. Fibel I², S. 405 f.

127) Traktat S. 6, 25 ff.: Alius enim a sensibilibus investigandas esse censuit, alter ab insensibilibus incepit: alius eas in sensibilibus tantum esse arguit, alter praeter sensibilia etiam esse divinavit.

Man bemerkt wohl, daß das hier vorgebrachte Argument: der Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles, schon durch die vorangegangenen Darlegungen überholt war, sofern dort der „deduktive" Weg mit dem induktiven zusammengestellt wurde: zusammengehörig wie Vernunft und Verstand, nous (mens) und ratio.

maßen in die Menschheit teilten[128])". Aber bemerkenswert bleibt, daß dieser prinzipielle Gegensatz im Mittelalter bereits in so früher Zeit, zu Beginn des 12. Jahrhunderts, in den Vordergrund gerückt wurde, wo Aristoteles gemeinhin nur als Logiker galt und auch nur ein kleiner Teil seiner logischen Schriften bekannt war, während der Körper seines Werkes, durch den er sich als Rivale Platos erwies, erst ein halbes Jahrhundert später in den Horizont der abendländischen Christenheit trat, womit dann eine neue Epoche, die eigentliche Epoche der hochmittelalterlichen Philosophie und Theologie begann[129]). Um so begieriger sind wir, zu erfahren, in welchem Sinne Adelhard die beiden „Oberhäupter" der Philosophen miteinander konfrontierte. Er tat das, um den Gegensatz auszugleichen.

Zweierlei kommt dabei in Betracht. Zunächst handelt es sich um die Ablehnung der Ansicht, die Adelhard als die in der Welt verbreitete hinstellte, wonach jener klassische Gegensatz das Hauptbeispiel für den berüchtigten Widerstreit der Philosophen untereinander bildete. Hier wiederholt sich noch einmal das ironische Spiel, daß Frau Welt sich selber durch ihre eigenen Äußerungen widerlegt; sie fährt nämlich in ihrer Angriffsrede folgendermaßen fort (7,5ff.):

„Wem aber soll man von denen glauben, die uns tagtäglich mit Neuigkeiten in den Ohren liegen? Werden uns doch jetzt ständig, Tag für Tag, neue Platos und neue Aristotelesse geboren, die das was sie nicht wissen, ebenso wie das was sie wissen, mit stolzer Miene von sich geben; ihr Wortschwall ist so groß wie ihr Selbstvertrauen."

In der Absicht vorgebracht, die Philosophie verächtlich zu machen, läuft dieses Argument auf das Gegenteil hinaus; denn anstatt etwas Verächtliches zu sein, besagt der geschilderte Zustand vielmehr, daß sich in der Philosophie frisches Leben regte. Und so haben auch moderne Historiker auf dieses Bild von den „tagtäglichen Neuigkeiten" hin die Epoche, in der Adelhard auftrat, als eine Zeit der Gärung bezeichnet, in welcher die „mannigfachsten Tendenzen der wissenschaftlichen Spekulation einander heftig befehdeten[130])". Dieser Zustand hielt eine Zeitlang an. Einige Jahrzehnte später (um 1140) hat Abälard erklärt, die Welt wäre durch „so viele verschiedene Glaubenslehren gespalten, daß der Weg des Lebens nicht mehr klar vor Augen läge[131])". Er entnahm aus diesem Zustand die Aufgabe, die Grundlinien einer „natürlichen", d. h. auf die Ver-

128) Goethe in der Geschichte der Farbenlehre s. t. Überliefertes.

129) Vgl. Überweg II, S. 342 ff. (3. Abschnitt. Die Hochscholastik).

130) Vgl. Willner in seiner Ausgabe des Traktats, S. 43, wo aber im Anschluß an die von der katholischen Kirche sanktionierte Ansicht von der mittelalterlichen Entwicklung der Philosophie hinzugefügt wird, daß diese Epoche „zugleich die Vorbereitungs-Epoche für die Blüte der Scholastik im 13. Jahrhundert war."

131) Abälard in dem an seinen Sohn Petrus Astrolabius gerichteten Lehrgedicht, s. u. Abschnitt V, Kap. II, 2.

nunft gegründeten Theologie zu entwerfen, wobei es sich in Wahrheit um den ethischen Monotheismus handelte, in dem er sowohl die antiken Repräsentanten der idealistischen Philosophie als auch die Propheten Israels mit dem Christentum zusammentreffen sah. Adelhard, dessen Denkrichtung im Hinblick auf den allgemeinen aufklärerischen Zug mit der Abälards vergleichbar ist, stieß nicht so radikal vor. Für ihn konzentrierte sich das Problem, das im Widerstreit der Lehrmeinungen der Philosophie enthalten ist, in dem Gegensatz von Plato und Aristoteles und dieser wiederum in einem spezifisch mittelalterlichen Schulproblem: dem Problem der Existenzweise, die den sogenannten Universalien zukommt. Hier erscheint Adelhard als ein Vorläufer der Hochscholastik, in der sich an dem Universalienproblem der Streit der Schulen entzündete und die Heerlager sich schieden, während es zu Adelhards Zeit noch frisch und unverbraucht war, erst seit kurzem aus spätantiken philosophischen Lehrbüchern hervorgeholt[132]). In einer seitenlangen Erörterung[133]) legt er seinen Versuch einer Lösung des Problems vor, durch den er den vieldiskutierten Gegensatz zwischen der platonischen und der aristotelischen Lehre glaubte ausgleichen zu können. In unserm Zusammenhang kommt es nur darauf an, ob und wie ihm diese Lösung dazu verhalf, sein eigenes philosophisches Streben zur Klarheit des Bewußtseins zu erheben.

Die Universalia, d. h. das Allgemeine, das den Gegenstand der Erkenntnis bildet, wurde im Mittelalter ebenso wie in der Antike in der Ordnung der Dinge nach Arten und Gattungen, species und genera, gefunden, im Unterschied von dem modernen Begriff des Naturgesetzes. Nach der platonischen Lehre lag dieser natürlichen Ordnung der Dinge der Zusammenhang von überzeitlichen einfachen Wesenheiten zugrunde, die nur der geistigen Schau oder reinen Vernunfterkenntnis zugänglich sind: der „Anfänge" alles Seins oder, wie Adelhard es jetzt bestimmter ausdrückt, der „archetypischen Formen der Dinge" (11,9). Durch diese Konzeption war der Grund zu einer philosophisch gerichteten Wissenschaft gelegt; denn durch sie wurde ein in sich gegliederter Bereich der Erkenntnis aufgetan, der zwischen dem überrationalen — sei es religiös, sei es metaphysisch gerichteten — Wissen von dem unergründlichen Grunde des All und der stückweisen Beobachtung der Regelmäßigkeiten der Erscheinungen liegt, die sich aus der verstandesmäßigen, vom werktätigen Wissen her zur Philosophie hinführenden Richtung der Aufklärung ergibt[134]). Adelhard hat, wie wir sahen, diese platonische

---

132) Erst seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, aus Boethius' Übersetzung von Porphyrius' Einleitung in die Kategorien des Aristoteles, s. Überweg II, S. 205 ff.

133) Traktat S. 10, 33-13, 2. 134) Vgl. Fibel (1926) S. 108 f.

Konzeption der intelligiblen Welt dogmatisch in einer Art „Philosophenglauben", um den Diltheyschen Ausdruck zu verwenden, als Offenbarung der Wahrheit aufgenommen, wie das im Zuge der Zeit lag. Aber er war sich auch der Einzigkeit Platos, um nicht — allzu unmittelalterlich — zu sagen, seiner Genialität bewußt, die eine schulmäßige Nachfolge ausschließt. Das kommt in der Art zum Ausdruck, wie er den in Frage stehenden Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles gekennzeichnet hat.

Er stellt dabei eine prinzipielle Bemerkung über Interpretation der Lehrmeinungen der „großen Männer" voran: die Widersprüche zwischen ihnen wären „leicht zu beheben", wenn man die herausgegriffenen Sätze nicht einzeln gegeneinander stellte, wie das in den mittelalterlichen Stellensammlungen üblich war, sondern „sie so verstünde, wie sie von ihnen gemeint waren[135])". Dann aber hebt er neu an und konfrontiert die beiden großen Denker in einer freien Weise, die man in jener Zeit kaum erwartet.

„Der eine von ihnen stieg dank der Erhabenheit seines Geistes und der Flügel, die er sich in unablässigem Bemühen bereitet hatte, so hoch empor, daß er es unternehmen konnte, die Dinge unmittelbar aus ihren Anfängen zu erkennen und zu sagen, was sie vor ihrem Eingang in die Körperlichkeit waren: nämlich die archetypischen Formen der Dinge, wie er sie gleichsam in einem Selbstgespräch definierte[136])."

Diesem Hochflug des einsamen Denkers gegenüber sieht er in Aristoteles den klugen, erfahrenen Lehrmeister, dem es darum zu tun war, die Wißbegierigen gemäß ihrer Fassungskraft zu unterrichten[137]), und der in dieser pädagogischen Absicht den umgekehrten Weg wie Plato einschlug, von den Dingen ausgehend, die in die Sinneswahrnehmung fallen, um in ihnen das Allgemeine und Wesenhafte, auf das es ankommt, zu erfassen. Ein Unterschied lediglich im methodischen Verfahren, berührte dieser Gegensatz die philosophische Aufgabe nicht, die für Aristoteles wie für Plato in der Erkenntnis der Gattungen und Arten lag; der aristotelische Weg — vom Zusammengesetzten zum Einfachen, statt umgekehrt — ergänzte vielmehr den platonischen, so wie man bei einer Rechenaufgabe durch Umkehrung des Verfahrens die Probe aufs Exempel macht.

Solchermaßen auf den gleichen Boden mit dem platonischen „Idealismus" gestellt, ist die aristotelische Denkrichtung trotz der „realistischen" These, daß „Gattung und Art nur in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen existieren", prinzipiell von der gemein-menschlichen oder „vulgären"

135) Traktat S. 11, 13: si quis exiles tantorum vivorum sententias non aliter atque ab eis dicta sunt intelligent.

136) Tractat, S. 11, 6 ff. Mentis altitudine elatus pennisque quas sibi indui obnixe nisus, ab ipsis initiis res cognoscere aggressus est, et quid essent antequam in corpora prodirent, expressit, archetypas rerum formas, dum sibi loquitur, definiens.

137) Ebenda S. 11, 9: (Aristoteles) artificialiter callens, ut lectores complices facultate instrueret, a sensibilibus et compositio orsus est.

Einstellung zur Erfahrungswelt geschieden. Von dem vulgus, dessen Kennzeichen der Mangel geistiger Bildung ist (litterarum profani), gilt, daß seine Auffassung der sinnfälligen Dinge sich auf die individuelle Erscheinung in ihrer körperlichen, räumlichen und numerischen Bestimmtheit beschränkt[138]). Erst die, die in die „Geheimlehre", als welches die Philosophie ist, eingeweiht sind und die demzufolge das Wesenhafte in den Dingen zu erfassen streben, vermögen sich zu dieser „höheren" Betrachtungsweise zu erheben, die doch schon in der Sprache, in den durch Gattung und Art bestimmten Namen der Dinge vorgezeichnet ist. Aber auch ihnen, so heißt es nun weiter, fällt es schwer, die große Abstraktion[139]) zu vollziehen, sich völlig von der vulgären sinnlichen Befangenheit zu befreien und das Allgemeine und Wesenhafte an sich selbst, ohne den „Nebel der imaginatio" zu erfassen oder, wie er es rein logisch formuliert, „zu dem einfachen Begriff des im Gattungsnamen Gesetzten ohne räumliche oder numerische Begrenzung aufzusteigen[140])."

Es ist eine Schranke des menschlichen Erkenntnisvermögens, die als eine solche doch nur von der platonischen Konzeption der reinen Wesensschau aus in Sicht kommt. Daß dies der Sachverhalt ist, der Adelhards Darlegungen zugrunde liegt, das tritt in dem Fortgang, den dieselben nehmen, unversehens zutage. Die Verteidigungsrede, die er der Philosophie in den Mund legt, macht nämlich nicht bei der Feststellung jener Schranke halt, sondern geht weiter, und da tritt eine Wendung ein, die uns so anmutet, als sollte die in jenen Tagen in Umlauf gekommene Rede von dem „göttlichen Philosophen", als welcher Plato ist[141]), beim Worte genommen werden. Die Wendung lautet:

„So ist es bei den Sterblichen. Denn dem göttlichen Geist, der eben diese Materie mit dem so feinen, mannigfaltigen Gewand von Formen bekleidet hat, steht es zu, sowohl die formlose Materie als auch die Formen, jede von ihnen für sich, sowie alle zusammen klar und deutlich, ohne Verstrickung in die Imagination, zu erkennen. Denn die Dinge, die du siehst, sind zusammengesetzt aus einfachen, die auch schon vor ihrer Verbindung zum Weltall in dem eigenen Bereich des Geistes existierten[142])."

So krönt er die lehrhaften Darlegungen mit dem platonischen Mythos von dem Weltbildner, dem Demiurgen, der aus der formlosen Materie den

---

138) Ebenda S. 12, 3 über die consideratio individualis.

139) Ebenda S. 11, 29 ff. beschreibt Adelhard die Abstraktion, ohne den terminus zu gebrauchen, folgendermaßen: die Philosophen „heben bei der consideratio generalis die individuellen Gestalten nicht auf, sondern vergessen sie nur oder lassen sie unbeachtet, weil sie durch den Gattungsnamen nicht gesetzt sind."

140) Ebenda S. 12, 8 ff.: nec ipsam simplicem notam sine numerali et circumscriptionali discretione contemplari nec ad simplicem specialis vocis positionem ascendere queunt.

141) Vgl. oben S. 403 (Chartres).

142) Ib. S. 12, 15 ff.: Sed id apud mortales. Divinae enim menti . . . praesto est . . . distincte cognoscere. Nam et antequam conjuncta essent, universa quae vides in ipso noy simplicia erant.

Kosmos nach dem Vorbild der „Ideen" gestaltet hat, einem im Mittelalter wie eine Offenbarung umgehenden Mythos, den er in seinem geliebten „Timaeus" fand[143]). Und in diesem Zuge nimmt er die einander entgegenstehenden Lehren der beiden „Oberhäupter" über den logischen Ort der Universalien abschließend zusammen, um jeder ihr Recht werden zu lassen:

„Da also ein und dasselbe Ding, das du siehst, sowohl Gattung und Art als auch Individuum ist, hat Aristoteles mit Recht erklärt, daß sie nur in den Sinnendingen existieren. Denn sie sind etwas Sinnfälliges, sobald dieses nur schärfer in Auge gefaßt wird. Da aber niemand sie als die Gattungen und Arten, als die sie durch ihren Namen bezeichnet sind, genau und rein, ohne Imagination schaut, hat Plato von ihnen gesagt, daß sie außerhalb der Sinnendinge, also im göttlichen Geist, geschaut werden und ihr Dasein haben. So haben diese Männer, obwohl ihre Worte einander zu widersprechen scheinen, doch in der Sache ein und dasselbe gemeint[144])."

Einer der besten gegenwärtigen Kenner der Philosophie des Mittelalters hat zu diesem Passus bemerkt, daß Adelhard, dem man zu Unrecht Eklektizismus vorgeworfen hat, „nicht die Illusion hatte, die Gegner könnten einander widersprechen und zugleich beide völlig recht haben, sondern er möchte zwei Ebenen unterschieden wissen, derart, daß auf der einen die erste der beiden entgegengesetzten Thesen, auf der andern die zweite These wahr wäre[145])."

Damit dürfte die Ansicht Adelhards, soweit es sich um das Universalien-Problem handelt, getroffen sein, wie sich denn auch hat nachweisen lassen, daß sie auf einen der alten Aristoteles-Kommentare zurückgeht[146]). Aber die Unterscheidung von zwei verschiedenen geistigen Ebenen, der platonischen und der aristotelischen, betrifft nun nicht nur die theoretischen Darlegungen, die zur Beseitigung des notorischen Widerstreits dienen sollten, sondern auch die tatsächliche philosophische Haltung Adelhards, wie sie in dieser Schrift zum Ausdruck kommt. Und diese „praktische" Seite der Sachlage geht uns näher an, die wir nach dem Selbstbewußtsein des wissenschaftlich gerichteten Philosophen fragen.

---

143) Plato Timaeus 28 A. — Aber auch z. B. Boethius, Consolatio philosophiae III, metr. 9.-Augustinus, Confessiones XIII, Schlußkapitel; De Divin. qu. 46 u. a.

144) ib. 12, 22-30: . . . Sunt enim ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata. Quoniam vero ea, in quantum dicumutur genera et species, nemo sine imaginatione presse pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente divina, et concipi et existere dixit.

145) Gilson MA (1952) S. 296. Der ausgezeichnete Forscher erklärt dazu im Hinblick auf die Verbreitung, die die Lehre von der Existenz der „Ideen" im Geiste Gottes im Hochmittelalter fand:

„Man sieht also, wie schon seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts die christlichen Synthesen des 13. sich vorbereiteten, die sich von Aristoteles für die Erklärung der irdischen, von Plato für die der göttlichen Welt inspirieren ließen."

Hier ist wiederum vorausgesetzt, was uns problematisch erscheint, daß ein gradliniger Gang der Entwicklung von jenen Zeiten der Gärung zur Hochscholastik hinführte, so daß diese als eine Vollendung der Philosophie zu gelten hätte.

Wie tief der „Philosophenglaube" platonischen Gepräges in dem jungen Engländer eingewurzelt war, das zeigt sich deutlicher noch als in der bekenntnisartigen Einleitung der Schrift in einem autobiographischen Passus, der in den unpersönlichen, den artes liberales gewidmeten Hauptteil derselben eingefügt ist und von dem dort vorherrschenden trocken lehrhaften Ton wohltuend absticht. Bei der Behandlung der Musik, die nach der auf Plato zurückgehenden Tradition[147]) das letzte, mit der Astronomie verbundene Fach des siebenstufigen Lehrgangs bildete, ergab sich ein Anlaß zu dieser Einlage. Durch ihr zentrales Thema, das in der Harmonie der Töne besteht, war die Musiklehre mit dem philosophischen Grundgedanken von der göttlichen Ordnung des Weltalls verbunden; unser Wissen von dieser Ordnung aber und damit zugleich das Gefallen, das wir an harmonischen Klängen haben, während uns Dissonanzen mißfallen, erklärte Adelhard, dem platonischen Mythos von der vorweltlichen Existenz der Seele folgend, aus der „Erinnerung" die uns von dem in jenem überirdischen Dasein Geschauten und Vernommenen nach der Inkarnation der Seele, d. h. nach der Geburt in dieses Erdendasein, geblieben ist; und in diesem Zusammenhang bringt er, zum Erweis für das geheime Urwissen der Seele, etwas Selbsterlebtes zur Sprache.

Es ist ein kleines Genrebild aus seiner Studienzeit in Frankreich[148]). Er gedenkt eines geselligen Zusammenseins zur Abendzeit mit dem Magister der ars musica und den Mitschülern, wo er aufgefordert wurde, etwas auf der Harfe vorzuspielen. Es war offenbar feierlich, denn die Königin (Bertrada) war anwesend. Aber auch ein kleines Kind, das noch nicht sprechen konnte, war bei der Feier dabei, und wie dieses sich verhielt, das ist das Denkwürdige: es wurde

„durch den Klang der Harfe in eine solche Heiterkeit versetzt, daß es seine Hände und Finger im gleichen Rhythmus zu bewegen versuchte. Alle, die dabei standen, lachten darüber, aber nicht alle begriffen auch die Bedeutung und Ursache dieser Bewegungen."

Sie begriffen nicht, daß schon kleine Kinder, oder vielmehr gerade sie, deshalb eine solche ästhetische Sensibilität zeigen, weil bei ihnen „der Geist noch neu und frisch im Leibe ist"; denn bei unmündigen Kindern ist das Wohlgefallen an der Harmonie „weder als Produkt der Natur noch der Erfahrung" zu erklären.

Während er mit einer solchen, uns naiv vorkommenden Gläubigkeit an der überkommenen Lehre von dem göttlichen Licht des Geistes festhielt, das, so verdunkelt auch immer, der menschlichen Erkenntnis des Wesen-

[146]) Zugrunde liegt der Aristoteles-Kommentar von Alexander von Aphrodisias, nach J. Reiner, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik (1907) S. 24. Vgl. Bliemetzrieder S. 49.

[147]) Vgl. Band II, 363. [148]) Traktat S. 25, 30-26, 5.

haften zugrunde liegt, leugnete er doch, wie wir schon hörten, daß die reine Wesensschau, wie Plato sie konzipiert hatte, etwas Menschen-Mögliches wäre. Und hier ist die Stelle, wo er sich in dem Konflikt zwischen der platonischen und der aristotelischen Tradition, soweit es sich um sein tatsächliches wissenschaftliches Vorgehen handelt, für die letztere entschied. Der Sachverhalt wird klar, wenn wir die Entscheidung, die dieser mittelalterliche Vorläufer der Naturphilosophie traf, mit der Stellung vergleichen, die der für die mittelalterliche Tradition des Platonismus im Abendland verantwortliche Kirchenvater, der hl. Augustin, zu eben jenem lebenswichtigen Problem der Möglichkeit geistiger Schau nach dem Zeugnis seiner „Konfessionen" genommen hat. In der Darstellung, die er dort von seiner intellektuellen Entwicklung gibt, hat er es als „die wichtigste und fast einzige Quelle aller seiner Irrtümer" bezeichnet, daß er sich nicht über das sinnlich-bildhafte Vorstellen zu erheben und zum rein geistigen, zum schauenden Denken zu gelangen vermochte, bis er sich in die platonischen Schriften versenkte und durch dieses philosophische Studium jene Schranke überwand, womit ihm dann der Weg zum Christentum gebahnt war[149]). Adelhard legt den Finger auf eben diese Schranke, aber erklärt sie für unüberwindlich, obwohl er im Platonismus aufgewachsen war. Bei Augustin konnte man meinen, daß das sinnliche Naturell des an der afrikanischen Mittelmeerküste einheimischen Rhetors es war, was es ihm so schwer machte, sich zu seinem Ziel hindurchzufinden; aber es handelte sich vielmehr um eine in der Sache selbst gelegene Schwierigkeit: gehörte es doch seit alters zur platonischen Schultradition, daß der Beruf der Philosophie, den Menschen die Augen zu öffnen fürs Geistige, sie „sehen zu machen", als eine esoterische Angelegenheit, auf wenige besonders Begabte beschränkt, behandelt wurde[150]). In dem hellenistischen, aus der neuplatonischen Mystik hervorgegangenen Typus der Seelengeschichte wurde denn auch diese höchste Stufe des Aufstiegs zu der intelligiblen Welt mit einer besonderen Feierlichkeit, als Gnade der Wiedergeburt vorgeführt[151]).

Bei dem normannisch-englischen Philosophen aus dem frühen 12. Jahrhundert, dem neuplatonisch-mystische Neigungen fernlagen, möchte man gleichfalls die sinnenstarke Phantasie einer jungen Nation dafür verantwortlich machen, daß ihm die reine Wesensschau als etwas Übermenschliches erschien. Aber auch bei ihm war es nicht ein persönliches Unvermögen, also etwas bloß Negatives, was ihn hemmte, sondern er hatte etwas Positives im Sinne, und das war der weite Bereich des menschlichen Wissens von dieser irdischen Welt, den er zwar nicht als unermeß-

149) Vgl. Band I, S. 665. 150) Vgl. ebenda S. 150. 151) Ebenda S. 535 f.

lich ansah, aber von dem ihm bewußt war, daß er eine Fülle von Kenntnissen und Erkenntnissen barg, die ihm und seinen Zeitgenossen unbekannt, schwer erreichbar, aber nicht unzugänglich, sondern erforschbar waren.

Und das ist nun der letzte von den drei Punkten, auf die sich das Selbstbewußtsein des Philosophen gründete: der Forschungsdrang, der in zwiefacher Richtung vorwärtsdrängte, auf das Erklären bekannter Erscheinungen hin und auf Vermehrung des Wissens. Für sein Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis hatte er sich zunächst, als ihm die Endlosigkeit aller kausalen Erklärungen entgegengehalten wurde, an der Hand Platos seines Weges versichert. Jetzt kommt der allgemeinere, aus der Verbindung von Erfahrung und Denken hervorgehende Zug dieses Strebens zur Sprache. In der Angriffsrede von Frau Welt, die in dem Spott über das Gewimmel von „neuen Platos und neuen Aristotelessen" gipfelte, wird als die „lächerlichste Unverschämtheit" dieser anmaßenden jungen Leute gebrandmarkt, daß sie, „wie sie behaupten, sich von dem Verstand als ihrem Führer leiten lassen[152])". Worauf die Philosophie entgegnet: „O welche Verdrehung, da es nichts Sichereres gibt als den Verstand!"..., cum nihil ratione certius (13,4).

Auf den menschlichen Verstand gründete hiernach der Philosoph seine Zuversicht, „Verstand" im Unterschied zu dem göttlichen Licht der Vernunft, das im Menschen nur getrübt zur Wirkung kommt, aber mehr noch im Gegensatz zu der sinnlichen Wahrnehmung, der diese Trübung zugeschrieben wurde. Die Sinneswahrnehmung, so hören wir, vermag nicht, wozu der Verstand befähigt ist: ins Kleine und Feine zu dringen — sie weiß nichts von den Atomen, so wenig wie von Gattung und Art — und anderseits im Großen das Weltall zu umspannen. Es sind Argumente, die einst in der Frühzeit der griechischen Philosophie aufgestellt worden waren, als das philosophische Fundament für den Aufbau exakter Wissenschaft gelegt wurde. Das, was damals erfaßt worden war, scheint jetzt wiedergewonnen zu werden: der Rückgang des Denkens hinter das in der Sinneswahrnehmung Gegebene als das methodische Prinzip der Wissenschaft, die sich als kausal erklärende Theorie begreift[153]).

Aber dieser in naturwissenschaftlicher Richtung vorstoßende Gedankengang bricht schnell ab, und die Apologie biegt wieder in die geläufige mittelalterliche Bahn zurück, die durch das sittlich-religiöse Ziel der philosophischen Bildung bestimmt war. Der Verstand, der durch den

[152]) Sequuntur enim, ut dicunt, rationem ducem, ib. S. 7, 13.

[153]) Zu Traktat S. 13, 5 ff. vgl. Fibel (1926) S. 312 (Anaxagoras) und 313 (Demokrit): „Die Erhebung des empirischen Weltbegreifens zur wissenschaftlichen Naturerkenntnis".

„Nebel" der sinnfälligen Erscheinung der Dinge hindurchzudringen vermag, hat im Ethischen die entsprechende Aufgabe, die Seele vor der Befleckung durch die Leidenschaften zu bewahren, denen sie verfällt, wenn sie „selbstvergessen" sich durch die Lockungen der vergänglichen weltlichen Güter trügen läßt. Der Verstand vermag diese Aufgabe zu erfüllen, weil jener Trug, dem die Weltkinder verfallen, auf einem Irrtum beruht.

„Sie halten Übles, dem sie selbst einen Wert (pretium) zuschreiben, für wertvoll. Denn einen Wert hat nichts an sich selbst, sondern nur, so lange man glaubt, daß es einen hätte" (16, 18).

Für uns wird durch diese weise Bemerkung klar, daß Adelhard nunmehr sich in demselben Kreise bewegte, in dem wir den Kartäuserprior Guigo methodisch vorwärtsgehen sahen bei seiner unausgesetzten Arbeit an der Überwindung der Affekte. Die Gleichheit der geistigen Lage drängt sich um so mehr auf, da Adelhard an dieser Stelle selber in das Streitgespräch eingreift oder vielmehr sich selber in dem erdichteten Traumgesicht die Rolle des Sprechers zuerteilt, was neckisch genug geschieht, in einer Pause, die die Philosophie in ihrem Redefluß macht:

„Hier schöpfte sie ein wenig Atem, ich aber, der schon lange in großer Erregung auf eine Gelegenheit, zu reden, gewartet hatte, ergriff das Wort und sagte . . ."

Das, was er in seinem eigenen Namen zu sagen hatte, ist doch nur die platonisierende Schulweisheit, daß für die Seele nach dem Sturz aus den überirdischen Regionen die Lehren der Philosophie, aber nicht sie allein, sondern zusammen mit denen der artes liberales „das einzige Heilmittel" sind (16,30). Von dem Einführen der eigenen Person innerhalb des Traumgesicht möchte man eine direkte Selbstdarstellung des Autors erwarten; aber es ist für ihn nur ein Kunstgriff, um die verschiedenartigen Teile der Schrift zu verbinden. Durch die glaubensstarke Rede des Jünglings wird die Frau Welt „in die Flucht geschlagen", und zum Lohn für seine Hilfe bei diesem Triumph will ihn die Philosophie über „Natur und Charakter" ihrer sieben jungfräulichen Begleiterinnen belehren. So folgt jetzt der Hauptteil der Schrift, der aus einer Beschreibung der sieben Schuldisziplinen in der üblichen Art der mittelalterlichen Kompendien besteht. Dabei rühmt die Philosophie ihm — d. h. er sich selber — nach, daß er „ihr Studium schon als Knabe mit großem Erfolg ergriffen" habe. Und auf denselben Ton ist das Ende des Lehrvortrages gestimmt. Durch die Belehrung über den „siebenfachen Strom", dessen Quelle die Philosophie ist, wird in dem Jüngling das Verlangen gesteigert, sich den artes zu widmen, und der Sinn dieses Bemühens ist, „die Jugendkraft im Zaum zu halten[154])", ein typisch asketisches Motiv, das uns vom hl. Hie-

[154]) Traktat, S. 33, 12 ff. — Dazu kommt noch im Anschluß an Boethius der Wunsch, „im Alter einen Trost zu haben".

ronymus her bekannt ist und auch wieder in Otlohs Bekehrungsgeschichte auftauchte.

Aber am Rande dieses Bildes, in dem Adelhard die Atmosphäre der Kathedralschule, an der er studiert hatte, festgehalten hat, zeichnet sich dann doch sein eigenes vorandrängendes Streben ab. Am Schluß der Schrift (33,29ff.) berichtet er von seiner Begegnung mit einem weisen Mann, der zu ihm den Ausspruch tat, daß man wissenschaftliche Studien und die darauf verwandte Mühe niemals bereue:

„Als ich das nicht recht verstand, erklärte er es mir so: Wer alles aufgibt, um sich in die Abgeschiedenheit zurückzuziehen, und dann, durch die Tugendübung geläutert und gekräftigt, das bereut, wozu ihn die Welt verlockt hatte, der wird jedoch gewiß niemals das mißachten, was er gelernt hat, sondern vielmehr sich oft deswegen anschuldigen, daß er nicht tiefer aus dieser Quelle geschöpft habe[155])."

Dieser weise Mann war, wie Adelhard angibt, ein griechischer „Philosoph", dessen Studien vornehmlich „der medizinischen Wissenschaft und der Natur der Dinge galten". Er begegnete ihm auf dem Wege von Salerno, dem Sitz der berühmten Hochschule der Medizin, nach Sizilien. Dorthin kam er auf einer Reise, die er nach dem Abschluß des herkömmlichen Studienganges angetreten hatte, um „die Doctores verschiedener Länder" aufzusuchen. Welches Wissen er bei ihnen suchte, wird aus den Fragen deutlich, die er an jenen byzantinischen „Philosophen" richtete: „mit welcher Kraft Magneten Eisen anziehen und dergleichen" — wobei wir uns erinnern, daß aus den Anfängen der griechischen Philosophie von Thales berichtet wird, er habe angenommen, der Magnet sei beseelt, weil er Eisen anzieht.

Hier weht eine andere, frischere Luft als die der Schulbücher. Von Reisen zu fernen Gelehrten, die man unternahm, um den Wissensdurst zu stillen, werden wir in Autobiographien der Araber, die in jener Zeit dem Abendland in der Pflege von Philosophie und Wissenschaft weit voraus waren, viel erzählt bekommen; sie kamen damals naturgemäß auf, da die Übertragung des Wissens noch nicht etwas rein Sachliches, sondern persongebunden war[156]). In europäischen Landen war Adelhard einer der ersten im Mittelalter, der in einer solchen idealen Absicht, ohne praktischen Zweck, auf Reisen in die Ferne ging, rein um zu schauen, „aus Liebe zum Wissen" — so können wir es ausdrücken mit der charakteristischen Wendung, die Herodot für die analoge Erscheinung in der Frühzeit der griechischen Philosophie gebraucht hat, einer Wendung, die deshalb so berühmt ist, weil in ihr zum erstenmal das Wort „philosophieren"

---

155) Ebenda 33, 29 ff.

156) Vgl. hierzu Band II, 405 und in diesem Band unten Abschnitt V, S. 585.

in der Literatur nachweisbar ist[157]). Bei Adelhard macht sich die internationale Weite des Horizontes sogleich in der Widmungsepistel seines Erstlingswerkes bemerkbar: sie ist an den Bischof von Syrakus gerichtet. Daß der junge, in Laon und Tours herangebildete Engländer solchermaßen nach dem Süden blickte, mag man aus den politischen Verhältnissen jener Zeit erklären, zu denen das Vordringen der Normannen nach England sowohl (durch Wilhelm den Eroberer) als nach Unteritalien und Sizilien (durch Robert Guiscard und seinen Bruder Roger) gehörte. Aber es bleibt das Ungewöhnliche und Eigene, daß Adelhard diese günstigen Umstände zu Reisen in die Ferne, an die Küsten des Mittelmeeres benutzt hat, und dies rein aus Wissensdurst, im Verlangen nach den Schätzen des Wissens, die in diesen alten Kulturländern bei den byzantinischen und den arabischen Erben der Griechen bereit lagen.

Dieses Bestreben, auf dem der Rang beruht, den er in der Geschichte der abendländischen Philosophie einnimmt, kommt in der Schrift, die uns wegen des Bekenntnisses zur Philosophie näher angeht, auch zum Ausdruck, aber nur in dem Vorwort. Dieses hat er — im Unterschied zu der Widmung — an einen andern Engländer gerichtet, an einen Neffen von ihm, den er als einen literarisch gebildeten, aber der Philosophie abgeneigten Anhänger des traditionellen Kirchenglaubens hinstellt. An ihn wendet er sich, um zu erklären, in welcher Absicht er die Schrift verfaßt habe. Diese Absicht ist wiederum eine apologetische, aber das, was er dem Studienfreund gegenüber zu rechtfertigen hatte, ist nicht sein Platonismus, sondern die weite Reise nach dem Süden, die er unternommen hatte, um seinen Wissensdurst zu befriedigen. „Neidlinge", so erklärt er, hätten ihn wegen dieses Unternehmens, das sie für einen Irrweg hielten, der Leichtfertigkeit und des Mangels an Beständigkeit beschuldigt; deshalb wolle er dem Neffen den „Grund für diese mühselige Reise dartun". Diese Darlegung aber besteht darin, daß er ihm „etwas eröffnete, was er zwei Jahre lang vor ihm geheim gehalten hatte": das Traumgesicht mit dem Streitgespräch zwischen der Philosophie und Frau Welt[158]).

In dieser Weise ist hier die Beziehung der an Platos Namen geknüpften Philosophie zur Erfahrungswissenschaft, diese produktive Beziehung, die in der Schrift durch die neuplatonische Schultradition verdeckt war, ausdrücklich angegeben.

---

157) Vgl. Fibel I², S. 67 u. 80.

158) Traktat S. 3 f.: Widmung an Bischof Wilhelm von Syrakus. Anrede an den „Neffen", S. 4; u. am Schluß S. 34. Diese Einkleidung ist nicht so beim Worte zu nehmen wie Bliemetzrieder a. a. O. S. 26 ff. das tut. Man vergleiche die ähnliche Fiktion bei Anselmus Peripateticus, Band II, S. 405 f.

3

Das Verlangen nach Wissen um des Wissens willen, dieses philosophische Motiv, das in Adelhards Erstlingsschrift nur am Rande verzeichnet war, gelangte zu der entscheidenden Bedeutung, die ihm zukam, in seinen späteren Büchern, in denen er den Ertrag der weiten Reisen einsammelte, die ihn zuerst nach Süditalien und Sizilien, dann nach Spanien und vielleicht auch darüber hinaus in den Nahen Osten geführt hatten[159]). Bei dieser Arbeit an der wissenschaftlichen Aufklärung hat er nunmehr auch dem Werkzeug derselben, welches der in der Erfahrung mit den Sinnesorganen zusammenwirkende Verstand ist, die Rolle zugewiesen, die er in der apologetischen Jugendschrift trotz aller Betonung der ihm gebührenden Führerschaft infolge der schulgerechten Rücksicht auf Erkenntnistheorie und Ethik mit Stillschweigen übergangen hatte: die zeitgemäße Rolle, die der Verstand im Kampf gegen die mittelalterliche Autoritätsgläubigkeit zu spielen hatte. Von Adelhard stammt der vielzitierte — von seinem 100 Jahre nach ihm geborenen Landsmann Roger Bacon mit Beifall zitierte — Vergleich der Autorität mit einem Halfter.

„Wie die vernunftlosen Tiere sich an einem Halfter führen lassen, ohne zu wissen, wohin sie geführt werden und warum, sondern von dem Strick gezogen werden, so bringt die Autorität der Schriften nicht wenige von euch in Gefahr, die ihr durch stumpfe Gläubigkeit gefangen und gebunden seid."

Er erklärte sich so in einem Buch, das er verfaßte, um seinen Freunden in England und der Normandie von seinen „arabischen Studien" zu berichten (um 1120). Das Buch[160]) hat die Form eines Dialogs, der, kunstvoll und lebensnah zugleich, mit einer Szene beginnt, in der Adelhard seinen Empfang im Freundeskreise nach seiner Rückkehr von der langen Reise schildert. Da fragt er zunächst nach den gegenwärtigen Zuständen in der englischen Heimat. Das gibt Gelegenheit zu einer sarkastischen Kritik der eigenen Zeit, die er den Gesprächspartnern in den Mund legt: kriegslustige Herrscher, bestechliche Richter, trunksüchtige Prälaten, eifersüchtige Freunde, nirgendwo Treu und Glauben! Er selber nimmt diese Klagen mit philosophischem Gleichmut auf: die weltlichen Dinge sind wie sie immer waren! So stellt er auch hier wieder wie in seiner Jugendschrift die Würde der Philosophie durch den Kontrast mit dem Getriebe der Welt ans Licht. Aber zu diesem Gegensatz ist jetzt der andere hinzugekommen, der im Sinne der naturwissenschaftlichen Aufklärung liegt. Dieselbe Person, an die er das Vorwort des Streitgesprächs zur Rechtfertigung seines Wissensdranges gerichtet hatte, tritt in dem

159) Vgl. Bliemetzrieder a. a. O. S. 58 f.

160 Adelhard in den Quaestiones naturales, vgl. Haskins, Renaissance S. 27. Dazu Bliemetzrieder S. 72 ff., 92 ff., 129.

Dialog, wiederum als sein Neffe eingeführt, als der hauptsächliche Mitunterredner auf, und die Rolle, die ihm da zuerteilt ist, ist die Gegnerschaft gegen „die Wissenschaft der Araber" oder, was dasselbe besagt, „die Wissenschaft von den Ursachen der Dinge". Er möchte sich mit dem religiösen Glauben auch in den Fragen der Naturkunde zufrieden geben, von denen eine große Zahl (über 70) in dem Buch behandelt werden, zumeist solche von recht primitiver Art; z. B. daß die Pflanzen aus der Erde wachsen, das ist, meint er, „durch Gott so eingerichtet", wogegen Adelhard erklärt:

„Wohl ist das Gottes Wille, aber sein Wille ist nicht grundlos[161])."

In diesem Zusammenhang formuliert er seine rationale Richtung prinzipiell, und er tut das mit überlegenem Humor. Er läßt sich nämlich von dem ebenso vorwitzigen wie wissenschaftlich begnügsamen Partner seine eigene Vorliebe für Plato und für „die Araber" vorwerfen: auch er hielte sich also an Autoritäten! und daraufhin äußert er sich prinzipiell über das richtige Verhalten zur Autorität:

„Sie allein kann einen Philosophen weder überzeugen noch darf sie von ihm zu diesem Zweck vorgebracht werden. . . . Wir müssen dem Verstand mehr folgen als der Autorität. . . . Ich will nicht sagen, daß die Autorität meines Erachtens abzuweisen sei, aber ich behaupte, daß zuerst auf den Verstand gehört werden muß[162])."

Die Autorität der Hl. Schrift mitsamt der kirchlichen Überlieferung will er gelten lassen, aber nicht so wie man in der Scholastik zu ihr emporsah als der Krönung des wohlabgestuften Baues der geistigen Welt, sondern als Zeugnis für Mysterien, die der Wissenschaftler unangerührt stehen läßt, um auf seinem Wege vorwärts zu gehen, soweit der Weg führen mag:

„Wo die menschliche Wissenschaft gänzlich versagt, muß man die Sache Gott überlassen. Uns aber laß zum Verstand zurückkehren, da unsere Wissenschaft noch nicht matt geworden ist[163])."

Es ist die positivistische Grundstellung, die ein halbes Jahrtausend später sein Landsmann Francis Bacon festgelegt hat. Und von diesem wissenschaftlichen Standpunkt aus brachte Adelhard auch sein Selbstgefühl zu pointiertem Ausdruck:

„Ich nenne mich nicht einen Stoiker, sondern einen Mann aus Bath, und so ist es meine Sache nicht, die Irrlehren der Stoiker nachzusprechen, sondern zu sagen, was ich selber denke[164])."

---

161) Voluntas quidem creatoris est ut a terra herbae nascantur sed eadem sine ratione non est. Quaest. nat. c. 1, vgl. Bliemetzrieder S. 94.

162) Quaest. nat. ib.: Ipsa vero sola nec fidem philosopho facere potest nec ad hoc adducenda est.

163) Ebenda über die scientia humana: In quo vero universaliter deficit, ad deum res referenda est. Nos itaque quoniam nondum in scientia pallemus, ad rationem redeamus. Dazu vgl. Thorndike, History of Magic, II, 28: This attitude of independant scientific investigation is characteristic of Adelard.

164) Ebenda: Non Stoicum me sed Bathoniensem dico; quare non Stoicorum errata, sed meum intellectum dicere debeo. Dazu vgl. Haskins, Renaissance S. 28.

ZWEITES KAPITEL

Das sittlich-religiöse Lebensproblem und seine verschiedene Lösung im Spiegel zweier Bekehrungsgeschichten

Wir stellen auch hier wieder zwei autobiographische Schriften verschiedener Art und Form zusammen, die anscheinend wenig miteinander zu tun haben, obwohl sie gleichermaßen von Anhängern der klösterlichen Reformbewegung stammen. Eine davon ist eine förmliche Autobiographie und die eigenartigste Bekehrungsgeschichte, die wir aus dieser Zeit kennen; in ihr hat der Abt Hermann von Scheda, einem westdeutschen Prämonstratenser-Konvent, den langwierigen Gang seines Übertritts vom angestammten Judentum zur katholischen Kirche ausführlich dargestellt. Scheinbar abseitig, stellt sich diese um 1150 abgefaßte Autobiographie in den Zusammenhang, dem wir in diesem Abschnitt nachgehen, innerlich ein, weil hier ein suchender Mensch, der in früher Jugend schon kein Genüge mehr an der Religionsübung seines Volkes hatte finden können, die ruhelose Bewegung schildert, in die er durch sein Bestreben, auf intellektuellem Wege zum christlichen Glauben zu gelangen, versetzt worden war, eine zur Verzweiflung treibende Unruhe, von der er erst erlöst wurde, als er die rationale Richtung des Wahrheit-Suchens aufgab, um sich der Einwirkung der in der katholischen Kirche waltenden göttlichen Gnade und betenden Liebe zu überlassen. Wir gehen kaum fehl, wenn wir in diesem persönlich durchlebten Fortgang von dem schmerzhaften Konflikt zwischen Wissen und Glauben zu dem heilsamen Sieg des letzteren ein Sinnbild der in jener Zeit im Gang begriffenen geschichtlichen Bewegung sehen, die von der Unruhe des geistigen Aufschwunges zu der Stabilität des vollendeten Mittelalters führte.

Und eben diese Bewegung glauben wir auch in den Selbstbekenntnissen des Zisterzienser-Abtes Ailred von Rievaulx wiederzufinden, obwohl in ihnen ein sehr anderes Lebensproblem im Mittelpunkt steht: das Glück der reinen, der selbstlosen geistigen Liebe, die zwischen Männern in der Weise der Freundschaft möglich ist. Ailred hat seine Bekenntnisse nicht in Form eines selbständigen Buches, sondern im Zusammenhang größerer theologischer Werke, eines frühen (um 1142) und eines späteren (um 1160) abgelegt, aber diese stückhaften Zeugnisse ergänzen einander zu einem Lebensbild, das uns mit diesem nicht viel genannten, aber bedeutenden und ungemein sympathischen Manne bekannt macht. Wir werden hier mitten in das klösterliche Leben hineinversetzt und spüren

die Atmosphäre dieser brüderlichen Gemeinschaft intensiver als in andern Autobiographien von Mönchen, und trotzdem ist hier ein sozusagen humanistischer Zug, der, genauer gesprochen, darin besteht, daß der gefühlsstarke menschliche Lebensbezug zwar als „Liebe in Christo" sanktioniert und sublimiert wird, aber seiner eigenen, klar gefühlten Würde dadurch nicht verlustig geht; denn die Freundschaft, die innerhalb der festen Schranken der klösterlichen Zucht erblühte, wird von Ailred als ein Gut an sich selbst, ein Glück dieses irdischen Lebens gewürdigt und zugleich zu der überschwänglichen Bedeutung erhoben, ein Weg zur Gottesliebe zu sein. Dies war, möchten wir meinen, ein Vorstoß ins Freie und Weite; insofern sind die Bekenntnisse dieses schottischen Prälaten vergleichbar dem Bekenntnis zur Philosophie, mit dem sein englischer Landsmann Adelhard von Bath seine Schriftstellerei begonnen hatte. Aber dieser Vorstoß verblieb innerhalb der unantastbar feststehenden Lebensform der Mönchsasketik, die dadurch eine innere Vertiefung gewann. Insofern weisen auch diese Zeugnisse auf das vollendete Mittelalter hin, wo die heterogenen geistigen Mächte in eine wohlabgestufte harmonische Ordnung gebracht wurden. Um diesen zweiseitigen Zusammenhang sichtbar zu machen, gehen wir zunächst auf Ailreds Schriften ein.

I. Die Selbstbekenntnisse des schottischen Zisterzienser-Abtes Ailred von Rievaulx

Abt Aelredus von Rievaulx, dessen Name — unlatinisiert: Ethelred — auch bei seinen Landsleuten fast vergessen ist, war zu seiner Zeit einer der angesehensten Männer im englischen Königreich und ist schon bald nach dem Ende seines nicht sehr langen Lebens (1110-1167) heilig gesprochen worden (1191). Mit ihm, in dessen nicht allzu zahlreichen, aber vielfältigen Schriften[165]) sich mehrere Stücke autobiographischer Art finden, kommt die von Bernhard von Clairvaux heraufgeführte religiöse Reformbewegung von einer unerwarteten Seite her auf uns ein. Aus einer alten, in Northumbrien ansässigen Pastorenfamilie stammend (für das Zölibat war dort im Norden noch kein Boden), stand er von seiner Kindheit an dem schottischen Königshofe nahe, als Kamerad des Sohnes des Herrschers, und war von diesem (König David I, 1125-1152) bereits trotz seiner Jugend mit einem verantwortlichen Amt, dem des Truchsessen

165) Beati Aelredi abbatis Rievallensis opera omnia, MPL 195, col. 209-276.

oder Hofmarschalls[166]), betraut worden, als er der Welt entsagte und, kaum 25 Jahre alt, in das Zisterzienser-Kloster eintrat, das eben damals (1132) von einer Gruppe von Sendboten aus Clairvaux im Rie-Thal in Yorkshire gegründet worden war und, das erste des Ordens auf englischem Boden, zum Herd der neuen asketisch-religiösen Bewegung auf der britischen Insel wurde. Es war eine wahre Bekehrung im mittelalterlichen Sinne des Wortes: ein als Christ geborener und erzogener, aber der profanen Bildung zugewandter Mann des öffentlichen Lebens gab die weltliche Laufbahn auf, um das Mönchtum als den Weg zur Vollkommenheit zu wählen, um die sich zu mühen, im Evangelium geboten ist.

Seine Bekehrung hat er in dem frühesten von den verschiedenen Selbstzeugnissen, die wir von ihm haben, dargestellt: in einem besonderen Kapitel seines Erstlingswerkes, einer Anweisung zum geistlichen Leben mit dem Titel: „Spiegel der Caritas[167])". Dieses pastoraltheologische Werk hat er zu Anfang seiner 30er Jahre, noch kein Jahrzehnt nach seiner Bekehrung, zum Lehrmeister der Novizen bestellt (1142), im Zusammenhang mit diesem Amt, aber unter direkter Einwirkung Bernhards von Clairvaux abgefaßt. Davon zeugt ein Brief desselben, den Ailred dem Werk vorangestellt hat[168]). Der Brief und das daran anknüpfende Vorwort des Verfassers ist von allgemeinerem Interesse, da dadurch ein Schlaglicht auf die Verhältnisse bei der Schriftstellerei mittelalterlicher Geistlicher fällt.

Die Schrift war, wie Ailred erklärt, aus einem inneren Bedürfnis hervorgegangen oder, mit seinen Worten, aus dem Gefühl der „Notwendigkeit, meinen rastlosen, ohne Ziel und Nutzen umherschweifenden Geist durch die Fessel dieser Meditationen festzubinden[169])". Einfacher ausgedrückt, handelt es sich um das Motiv, von dem wir auch sonst schon hörten[170]), sich gegenüber den Gefahren des Müßigganges auf eine bestimmte geistige Arbeit zu konzentrieren. Nicht ganz so geläufig ist, was der Autor weiter berichtet: daß er seine Aufzeichnungen brieflich einem Freund mitteilte, der als Prior in ein anderes Kloster versetzt worden

166) Vgl. F. M. Powicke, The Life of Ailred of Rievaulx by Walter David, ed. and translated (London 1950), Introduction p. XXXIX f.: oeconomus domus oder dapifer summus oder auch dispensator domus regis genannt.

167) Speculum caritatis, opera a. a. O. col. 501-620. Über sonstige Editionen s. Powicke a. a. O. S. XCVIII.

168) Daß dieser Brief von Bernhard von Clairvaux stammt (und nicht, wie früher angenommen wurde, und auch MPL 195, col. 502 angegeben ist, von einem Abt Gervasius), ist nachgewiesen worden von Dom André Wilmart, L'instigateur du Speculum caritatis d'Aelred, in Revue d'Ascétique et de Mystique XIV (1933) p. 371 ff. — Dort ein kritischer und vervollständigter Abdruck der drei Schriftstücke, p. 389—394; im folgenden kurz unter Wilmart I, II, III zitiert. (III fehlt in MPL).

169) Wilmart III p. 394, 13 (clausula ad Bernardum et ad lectorem).

170) Vgl. z. B. oben S. 61 (Otloh) und S. 458 f. (Adelhard).

war; einen Teil seiner Meditationen hatte er sogar von vornherein für diesen Freund, den er als sein besseres Selbst bezeichnet, niedergeschrieben[171]). Das war, bemerkt er, im Unterschied zu dem Notwendigen, „wonnevoll und ergötzlich: mich mit dem mir so teuern Abwesenden über dergleichen im Geiste zu unterhalten". Dabei lag ihm, wenn wir ihm glauben dürfen, der Gedanke fern, ein literarisches Werk daraus zu machen, und gar, es zu veröffentlichen; er verstand sich nur widerstrebend dazu, dem „Befehl" gehorchend, den der Leiter der Kongregation, Bernhard von Clairvaux selber, ihm erteilt und all seinen Einwänden zum Trotz aufrecht erhalten hatte. Von diesen Einwänden und Bernhards Abwehr derselben handelt der dem Werk vorangestellte Brief.

Auch hier kam wieder Geläufiges zur Sprache: die Furcht des einfachen Mönches davor, daß ihm die Schriftstellerei als Anmaßung ausgelegt werden würde, und vor dem „Neid" der andern. Worauf Bernhard die Antwort gab:

„Als ob jemals jemand etwas Nützliches geschrieben hätte ohne Neidlinge! und als ob du der Anmaßung beschuldigt werden könntest, der du als Mönch dem Abt gehorchst[172])."

Aber Ailred hatte auch gewichtige persönliche Gründe, die ihm die Aufgabe als zu schwer für ihn erscheinen ließen, und er brachte dieselben so hartnäckig vor, daß Bernhard ihm „Starrsinn" vorwarf und ihn auf das einschlägige Kapitel (68) der Ordensregel verweisen mußte, das lautet:

„Wenn einem Bruder etwas Schweres oder gar Unmögliches auferlegt wird, so nehme er den Auftrag mit aller Gelehrigkeit und Folgsamkeit an. Sieht er aber, daß die Schwere der Last das Maß seiner Kräfte durchaus übersteige, so mag er die Gründe seines Unvermögens demjenigen, der den Befehl erteilt hat, mit Gelassenheit und zu geeigneter Zeit vortragen, aber ohne Hochmut, Widersetzlichkeit oder Widerspruchsgeist. Wenn der Obere nach diesen Vorstellungen auf seiner Meinung und seinem Befehl beharrt, so soll der Untergebene wissen, daß es ihm so nützlich sei, und soll aus Liebe und im Vertrauen auf die Hilfe Gottes gehorchen."

Bernhard mahnte ihn, den Schlußsatz dieser Vorschrift zu beherzigen, nachdem er von dem vorangehenden Passus „schon genug und mehr als genug" Gebrauch gemacht hätte. Und da bekommen wir Ailreds Einwände zu hören, die er bei allem Ernst nicht ohne Humor vorgebracht hatte:

„Du hast die Gründe deines Unvermögens angegeben und gesagt, du seiest nicht literarisch geschult (grammaticus) genug, sogar beinahe ungebildet (illiteratus), der du nicht von der hohen Schule, sondern von der Küche her in die Einöde gekommen bist und dort in den Bergen zwischen Felsen wie das gewöhnliche Landvolk lebst und mit Hammer und Axt für dein tägliches Brot im Schweiße deines Angesichts arbeitest, dort wo man nicht so sehr reden als vielmehr schweigen lernt und es im Gewande der armen Fischer nicht zulässig ist, den Kothurn der Redner zu besteigen."

171) Wilmart II, 45 ff., p. 393, (MPL 195, col. 503).
172) Wilmart I, 61 ff. (MPL 502 f.).

Der gestrenge Vorgesetzte nahm den Humor auf, aber mit pastoraler Salbung:

„Wie erfreulich ist es, daß du durch ein Vorzeichen der Zukunft aus der Küche in die Einöde gekommen bist, so daß du wohl zur Zeit am königlichen Hof ‚mit der Verwaltung betraut warest' (1. Cor. 9, 17) für die leiblichen Speisen, damit du einst im Hause unseres Königs ‚geistliche Nahrung für geistliche Dinge beschafftest' (1. Cor. 2, 13) und mit der Speise des Wortes Gottes die Hungernden labtest."

Auch zu Ailreds Schilderung der Wildnis hat er ein heiliges, aus Bibelstellen zusammengesetztes Gegenbild, das Bild von der „Weide für die Schafe" (Ps. 100, 3) Christi zur Hand, um zu schließen:

„Daher glaube ich, daß du mit deinem Hammer dir aus jenem Felsen etwas herausschlagen wirst, was du bei allem Scharfsinn nicht aus den Büchern der Lehrer gewonnen hättest und daß du unter dem Schatten der Bäume in der Mittagsglut manchmal etwas verspüren wirst, was du niemals auf der hohen Schule würdest gelernt haben[173])."

Der große Heilige hat dem angehenden Schriftsteller nicht nur solchermaßen den Mut gestärkt, sondern auch, wie er ausdrücklich vermerkt, den Titel für das Werk beigesteuert[174]) und ihm damit den Stempel seines eigenen Geistes aufgedrückt. Indes kommt schon in diesem Erstlingswerk Ailreds, wie mit Recht bemerkt worden ist[175]), trotz der augenfälligen Abhängigkeit von Bernhard, die nicht nur das Thema, sondern auch die Behandlungsweise betrifft, die eigene Persönlichkeit des schottischen Autors zum Vorschein. Sie zeigt sich von vornherein in der Abneigung gegen das Rhetorentum, die hinter jener Verleugnung seiner durchaus nicht unerheblichen Schulbildung steht, sowie positiv in der „ungesuchten Aufrichtigkeit und durchsichtigen Einfachheit", die seine Schreibweise auszeichnet[176]). Und das tritt uns in seinen Selbstzeugnissen, die aus verschiedenen Zeiten seines Lebens stammen, mit zunehmender Deutlichkeit vor Augen.

Das erste dieser Selbstzeugnisse, das Kapitel über seinen Eintritt in das Kloster, hat er in den „Spiegel der Caritas" unter der Überschrift: „Er selbst und seine Bekehrung als Beispiel" eingefügt[177]). Für uns ist diese Bekehrungsgeschichte von besonderem Interesse deshalb, weil sie sich unmittelbar an Augustins „Konfessionen", und zwar überraschend eng, anlehnt. Augustin, und nicht Bernhard, erscheint hier als der eigentliche Inspirator des Autors, oder vielmehr als der gemeinsame Inspirator von Bernhard und ihm. Dieser Eindruck wird durch eine Nachricht bestätigt,

---

173) Wilmart I, 37-51 (MPL 195, 501).

174) ib. I, 75: ... in speculo caritatis — hoc enim libro nomen imposuimus — ...

175) Vgl. W. M. Ducey, St. Ailred of R. and the Speculum caritatis, in The Catholic Historical Review, vol. XVII (Washington 1932) S. 308 ff.

176) Ducey ebenda S. 316.

177) Specul. car. I, c. 28: Exemplum de seipso et sua conversione, MPL 195, 531 ff.

die wir seinem Biographen verdanken. Ailreds Leben ist von einem ihm nahestehenden Mönch, ähnlich wie es bei Anselm von Canterbury der Fall war, auf Grund längeren vertrauten Umgangs mit dem Abt, aber in dem üblichen rhetorischen Stil mit hagiographischer Absicht beschrieben worden[178]). Dort heißt es in einem Abschnitt, der von der frommen Lektüre Ailreds handelt, daß er

„vor allem die Konfessionen Augustins ständig zur Hand hatte, und zwar daher, weil er sich bei seiner Abkehr von der Welt von diesen Büchern hatte leiten lassen[179])."

Ein neues Zeugnis dafür, daß die Wirkung der „Konfessionen" jetzt nicht mehr vornehmlich in der theologischen Richtung lag, wie es noch hundert Jahre vorher bei Johannes von Fécamp (auch einem Lieblingsautor von Ailred)[180]) zu sein schien[181]).

In Ailreds Erstlingswerk ist aber noch ein anderes persönliches Dokument enthalten, das über den für die ganze Zeit charakteristischen Bezug zu Augustin hinausweist. Es findet sich darin, wenige Kapitel nach der Bekehrungsgeschichte, ein Nachruf auf einen jungen, ihm eng befreundeten Klosterbruder[182]), dessen Tod plötzlich eingetreten war. Unvermittelt, nur durch den Schmerz, der den Autor überwältigte, motiviert, ist diese spontane Gefühlsäußerung an die allgemeinen Erörterungen angefügt, die damit abbrechen, um erst mit neuem Einsatz in einem zweiten „Buch" der Schrift wieder aufgenommen zu werden. Solch leidenschaftliches Bekenntnis zu einem schlichten menschlichen Lebensbezug inmitten der Theologie lag weder im Sinne Augustins[183]) noch gar Bernhards von Clairvaux. Aber für Ailred lag hier ein wesentlicher Ansatzpunkt zur Selbstbesinnung. Denn er sah in der Freundschaft eine Quelle wahren Glücks, das uns in unserm Erdendasein beschieden sein kann, und er hat diese auf seinen eigenen Erlebnissen begründete Überzeugung in einer besonderen Schrift niedergelegt, die er im höheren Alter, etwa 20 Jahre nach dem Erstlingswerk (um 1160), damals bereits seit langer Zeit (1147) Abt von Rievaulx, unter dem Titel: „Die geistige Freundschaft" oder,

---

178) Die authentische Biographie, deren Verfasser ein Mönch namens Walter Daniel war, war bis zum Anfang des XX. Jh. verschollen, so daß man auf die daraus stammenden Auszüge angewiesen war: s. Powicke in s. Ausgabe der Vita a. a. O. (1950), Introduction, p. XXVIII ff.

179) Vita p. 50: Legebat autem libros quorum littera lacrimas elicere solet et edificare mores, et maxime confessiones Augustini manibus portabat assidue, eo quod illos libros quasi quasdam introductiones habebat cum a seculo converteretur.

180) Vgl. Powicke a. a. O. Introduction p. LXVII.

181) Vgl. oben Abschnitt II, S. 265.

182) Spec. car. I, 34, MPL 195, 539-546.

183) Augustin ging in seinen Konfessionen überhaupt nur auf seine Freundschaft mit Alipius näher ein, und das in einem sehr anderen Sinne, vgl. Bd. I, S. 588, 667.

wie wir zu sagen pflegen: Seelenfreundschaft[184]) veröffentlicht. Selbständiger als das Erstlingswerk in der Wahl des Themas wie im Titel, ist diese Schrift besonders dazu angetan, uns die Persönlichkeit des Autors nahezubringen. Zugleich kann man daraus den freieren, nicht spezifisch theologischen, sondern allgemein „philosophischen" Horizont ersehen, der den „englischen Bernhard", wie man Ailred genannt hat[185]), auszeichnete.

Dieser Vorzug tritt in den Schriften hervor, die er in der Zwischenzeit verfaßt hatte. Sie bewegten sich nur zum Teil im Zuge der Erbauungsliteratur, die zur Verbreitung der klösterlichen Reformgedanken diente, zum andern Teil zeugen sie von einem bei einem Zisterzienser ungewöhnlichen Interesse an der nationalen politischen Geschichte. Er hat eine „Genealogie der englischen Könige" verfaßt, die er dem Normannenherzog Heinrich von Anjou, dem künftigen König von England, widmete (1154), die ihm aber zugleich Gelegenheit bot, dem schottischen König David, seinem Gönner und Freund, einen warm empfundenen Nekrolog zu widmen. Ferner eine richtige Kriegsschilderung: eine Schrift über die Schlacht vom Standard (1138), in der König David eine empfindliche Niederlage durch die Barone von Nordengland unter Führung von Lord Walter Espec erlitten hatte, eine Episode in den zum Lehnswesen gehörigen Fehden, an der Ailred, nunmehr mit beiden Parteien liiert, einen besonderen Anteil nahm. Im Hinblick auf diese Schriften erklärt der beste gegenwärtige Kenner der damaligen Verhältnisse, daß „Rievaulx, obwohl ein Zisterzienserhaus, eine Pflegestätte historischer Studien hätte werden können", eine aussichtsreiche Entwicklung, die aber nach Ailreds Tode durch die mönchische Reaktion abgeschnitten wurde; so hören wir auch, daß sein Nachfolger es angezeigt fand, „die Zügel der Disziplin straffer anzuziehen[186])". In dieser alsbald zurückgedrängten, aber in unsern Augen vorwärts führenden, von der Regel abweichenden Richtung lag auch, will uns scheinen, seine Schrift über die Freundschaft.

Man hat diese Schrift des Fünfzigjährigen, die in ciceronianischer Dialogform abgefaßt ist, als „die wahrhaft bedeutende Offenbarung seiner Lebensansicht" bezeichnet[187]). Er selber hat sie dadurch ausgezeichnet, daß er ihr einen autobiographischen Abriß (in der Vorrede, die der herkömmliche Ort dafür war) voranstellte. Dort bekennt er, daß er von frühester Jugend an die Freundschaft über alles in der Welt schätzte, aber fügt

184) De spirituali amicitia, MPL 195, 659-702. Über Ausgaben, Übersetzungen der Schrift und ihre Wirkung (besonders auf Peter von Blois) s. Powicke a. a. O. XCIX. — Eine (populär gehaltene) deutsche Übersetzung von Karl Otten erschien unter dem Titel: „Die heilige Freundschaft" (München 1927).

185) Vgl. Ducey a. a. O. (Cathol. Review) S. 308.

186) Powicke a. a. O. Introduction p. LII u. LXXXIII. 187) Ebenda p. XCIX.

hinzu, daß er sich oft, „da er das Gesetz der wahren Freundschaft nicht kannte, durch ihr Scheinbild hatte täuschen lassen", bis ihm „schließlich das Buch in die Hand fiel, das Tullius über die Freundschaft geschrieben hat[188])." Das war noch vor seiner „Bekehrung" geschehen. Ein vielsagendes Bekenntnis! Zunächst deshalb, weil wir daraus ersehen, daß Ciceros „Laelius" — so wird die Schrift nach dem Gesprächsführer genannt — damals zu den viel gelesenen Büchern gehörte, was sich uns noch weiterhin bestätigen wird; sodann aber wiederum wegen der Beziehung zu Augustins Konfessionen. Ailred schrieb Ciceros Laelius eine ähnliche Bedeutung für sein geistiges Leben zu, wie sie Augustin der Lektüre von Ciceros Hortensius, der platonisierenden Mahnschrift, zugeschrieben hatte, die den 19jährigen Studenten der Rhetorik für die Philosophie gewonnen hatte[189]). Ailred war kaum viel älter, als ihm Ciceros Laelius „in die Hand fiel". Und auch den weiteren Gang, den seine innere Entwicklung nach dieser wesentlichen Wendung nahm, hat er ähnlich wie Augustin aufgefaßt, für den es sich letztlich um den Fortgang über die platonische Philosophie zum christlichen Glauben handelte (von dem manichäischen Irrweg abgesehen). Ailred hat, wie wir sehen werden, von seinem christlichen, ja mönchischen Lebensideal aus in dem klassischen Buch über die Freundschaft die gleiche Unzulänglichkeit empfunden wie der Kirchenvater in der Mahnschrift für Philosophie.

Im Unterschiede zu seinem großen Vorbild hat der mittelalterliche Autor keine Gesamtdarstellung seiner inneren Entwicklung gegeben, sondern die beiden wesentlichen Momente: den Eindruck von Ciceros moralphilosophischem Dialog und die Bekehrung zum Mönchtum, gesondert behandelt und beides auch nur im Zusammenhang der umfassenden sittlich-religiösen Probleme, des Wesens der caritas im allgemeinen und der Freundschaft insbesondere. Aber wenn man diese zwei verschiedenen Ansätze zur Autobiographie zusammennimmt, so wird klar, daß auch hier wieder trotz der ausgesprochenen Klosteratmosphäre das Verhältnis der christlichen Lebensform zu der antiken philosophischen Tradition in Frage stand und zwar auf dem nordischen Boden, wo die Eigenart des Volkstums sich in ihrer neuen, gegenüber der spätantiken Kulturlage so gründlich veränderten Bedeutung geltend macht. Da die zwei Schriften, in denen die einander ergänzenden Selbstzeugnisse enthalten sind, um zwei Jahrzehnte auseinander liegen, fassen wie dieselben nacheinander ins Auge.

---

188) Aelredi De spirituali amicitia libri tres, Prologus, MPL 165, 659.

189) Vgl. Band I, 638, 643.

1

Wie Ailred in seinem „Spiegel der Caritas" seine Bekehrung nach dem Vorbild von Augustins Konfessionen dargestellt hat, das ist ein Beispiel für die mittelalterliche Einfügung der eigenen Erlebnisse in eine autoritativ geprägte Form. Die Stilisierung läßt sich leicht veranschaulichen, da die authentische Biographie, die wir von ihm haben, die tatsächlichen Vorgänge ausführlich erzählt[190]). Danach trug er sich schon während der Zeit, wo er am schottischen Königshof seines Amtes waltete, mit Gedanken an Weltflucht, aber verheimlichte das aus Furcht vor seinem König, und die Entscheidung wurde durch einen Zufall herbeigeführt. Gelegentlich einer diplomatischen Mission bei dem Erzbischof von York, mit der ihn der schottische König betraut hatte, erfuhr er dort von den Zisterziensern, die vor zwei Jahren erst von ihrem „Kampffeld" her über See gekommen waren und unter dem Schutz des mächtigsten Feudalherrn des Landes, Lord Walter Espec, sich in Yorkshire angesiedelt hatten. Der Bericht über diese strenge, in seiner nordischen Heimat noch unbekannte Form des mönchischen Lebens erregte ihn derart, daß er sich sogleich entschloß, das neugegründete Kloster aufzusuchen; ein vornehmer Herr, der er war, begab er sich mit seinem Gefolge zu Lord Walter, dem Patron der Mönche, auf dessen Schloß und wurde von ihm am nächsten Morgen zu der Abtei hingeleitet. Der Biograph kann sich nicht genugtun, den tiefen Eindruck zu schildern, den die „engelgleiche Reinheit" der Zisterzienser auf Ailred machte. Aber zunächst erfolgte nichts. Ailred trat am kommenden Morgen, nachdem er die Nacht wieder bei dem Schloßherrn verbracht hatte, den Heimritt an. Da geschah das Unerwartete. Die Straße ging auf den Höhen oberhalb des Tales entlang, in dem das Kloster gelegen war. Ein Weg zweigte ab, zu dem Klostertor hinunter; an dieser Stelle machte Ailred Halt und fragte einen seiner Leute, mit dem er befreundet war, ob er Lust hätte, die Abtei noch einmal aufzusuchen, und als dieser Ja sagte, folgte er dem Wink. Der Empfang durch die Klosterbrüder war so ehrenvoll wie am Tag zuvor und noch erbauender.

„Wozu noch mehr sagen? er willigt darein, Mönch zu werden. Alle freuen sich, jeder ist frohen Mutes. . . . Was weiter? er verteilte all seine Habe, ließ alles, was er besaß, im Stich und behielt nur jenen einen Mann aus seinem Gefolge bei sich, da die andern nicht bleiben wollten. Wie er mir später eingestand, hatte er während der vier Tage, die er im Gästehaus verbrachte[191]), kein Auge für das Tageslicht, sondern nur für die schreckliche Nacht, weil ihm diese Tage wie tausend Jahre erschienen, so heftig war sein Verlangen, schleunigst in die Zelle für die Novizen gebracht zu werden."

---

190) Walter Daniel, Vita Ailredi c. IV-VII, a. a. O. S. 9-16.

191) In der Regel des hl. Benedikt (c. 58) ist eine viertägige vorläufige Probezeit für die Novizen vorgeschrieben.

Selten schlicht in dem, was er an Tatsachen enthält, wirkt dieser Bericht dank seiner Wirklichkeitsnähe überzeugend, wenn man, wie wir taten, die hagiographische Rhetorik fortläßt, mit der er durchsetzt ist. Und dem gegenüber nun die eigene Darstellung Ailreds. In ihr sind umgekehrt die biographischen Daten verlöscht; nur das innere Geschehen ist verzeichnet und dies in der augustinischen Deutung oder vielmehr Fassung; denn bei aller Angleichung deckt sich die mittelalterliche Art der Innerlichkeit mit der spätantik-christlichen doch nicht so ganz.

Das Kapitel hebt sich schon durch die äußere Form als augustinisch heraus; es hat die Form des Anrufs an Gott im Unterschied von den voraufgehenden und den folgenden Partien, in denen nach der Weise eines Lehrvortrages von Gott in der dritten Person gesprochen wird. Es beginnt folgendermaßen:

„Siehe, holdseliger Herr, ich habe die Welt durchwandelt und das, was in der Welt ist, denn alles, was in der Welt ist, ist — wie der in deine Geheimnisse Eingeweihte sagt — ‚Lust des Fleisches oder Lust der Augen oder Hoffart' (1. Joh. 2, 16) . . ."

So hatte Augustin zum Abschluß seiner Bekehrungsgeschichte auf den Weg zurückgeblickt, den er durchmessen hatte, ehe er Gott in seinem eigenen Innern fand: „Ich durchforschte die Welt draußen mit meinen Sinnen. . .[192])" Aber wir bemerken zugleich den Unterschied. Augustin hatte, wenn er vom Durchwandern der „Welt" sprach, den Kosmos mit dem Sternenhimmel im Auge, während Ailred nur an die Menschenwelt denkt. Der Unterschied besagt nichts weniger, als daß das antike Motiv der intellektuellen Unruhe: das Suchen nach Erkenntnis der Natur der Dinge hier ausfällt. Und was die Menschenwelt betrifft, so hat er dafür den Spruch von den drei hauptsächlichen Sünden zur Hand, der zwar auch zu Augustins Zitatenschatz gehörte, aber dort nur als Leitfaden für die Selbstprüfung gedient hatte[193]), während für den mittelalterlichen Mönch jenes Apostelwort eine feststehende Formel für das Wesen der „Welt" bildete. Nach der Aufzählung jener drei notorischen „Laster" fährt Ailred fort:

„In ihnen suchte ich Ruhe für meine unglückliche Seele, aber überall war Mühsal und Stöhnen, Schmerz und Trübsal.
Da schriest Du, Herr, schriest, riefest, schrecktest und brachest meine Taubheit;
Du hiebest, schlugest und bezwangst meine Verhärtung;
Du ließest mich Deine Süßigkeit schmecken und vernichtetest meine Bitternis.
Ich hörte, ach, spät erst, den Ruf: ‚Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid' (Matth. 11, 28) . . ."

Man hört die Sprache Augustins, ja seine Worte. Es ist eine Variation über die Sätze, in denen der Kirchenvater auf dem Höhepunkt jener Rückschau seine Bekehrung als einen göttlichen Gnadenakt gefeiert

192) Aug. Conf. X, 6 und 40.
193) Ebenda X 30 u. 35; und vorher III, 7 über die drei capita iniquitatis.

hatte[194]). Ailred nimmt dieses Motiv auf, aber damit zusammen reproduziert er in vereinfachter Form Augustins Schilderung seines inneren Kampfes[195]), die in der berühmten Gartenszene gipfelte, und in diesem Zuge zitiert er sein Vorbild ausdrücklich:

„Es hielten mich zurück, wie jemand gesagt hat, ‚aller Torheiten Torheit und aller Eitelkeiten Eitelkeit, sie meine alten Freundinnen'; es hielt mich gefesselt die Kette meiner bösen Gewohnheit . . .[196])."

Er führt Augustins Worte als die eines gewissen Jemand an[197]), wie ein Gelehrter, dem es nicht um den autoritativen Namen, sondern um die Sache zu tun ist; an die allgemeine gültige Formulierung der „Gewohnheit des Daseins", wie er es mit Augustin nennt, fügt er dann aber das Bild seiner besonderen Lage:

„Es hielt mich gefesselt die Liebe zu meinen Blutsverwandten, mich umschnürten die Bande der Gunst in der Gesellschaft, am meisten aber der Knoten einer Freundschaft, die für mich eine Wonne über allen Wonnen in dem Leben, das ich führte, war."

Wieder spüren wir die Diskrepanz mitten in der Angleichung an das Vorbild. So nimmt hier — für uns befremdlich, aber an sich ein Zeichen der Aufrichtigkeit — die Freundschaft mitsamt der natürlich-menschlichen Lebensbeziehungen die Stelle ein, die bei Augustin dem „Schmutz" der Unkeuschheit zukam, den es abzutun galt. In dreimaligem Anlauf, in der strophenartigen Wiederholungsform, die uns in Selbstzeugnissen augustinischer Prägung in lyrischen Partien schon einmal begegnet ist und die uns späterhin noch eindrucksvoller entgegentreten wird[198]), vergegenwärtigt er den inneren Kampf, den er, vor sich selbst gebracht, durchlitt und wiederum augustinisch zusammenfaßt: „Ich wollte vor mir fliehen und zu dir hinfliehen, aber wurde in mir zurückgehalten[199])".

Regelhaft ausgeformt, wie diese Beschreibungen sind, macht sich in ihnen doch auch das Selbsterlebte bemerkbar. Von seinem Biographen hörten wir, daß er mitten in dem Getriebe am schottischen Königshof mit dem Gedanken an Weltflucht umging, aber seine Absicht geheimhielt und sich klug verstellte. Er selber schildert den Sachverhalt so:

„Und die Leute, die herumhorchten, aber nicht wußten, was in mir vorging, sagten: ‚Oh, wie wohl ist ihm! oh, wie wohl ist ihm!'. Sie wußten nicht, daß es mit mir übel

---

194) Ebenda X, 27: „Spät hab ich dich geliebt . . . Da hast du gesprochen und gerufen und gebrochen meine Taubheit . . . hast deinen Duft ausgeströmt und ich habe dich geschmeckt . . ." — Vgl. Band I, 677 f.

195) Zu Ailred, Speculum car. (MPL 195) 532 vgl. Aug. Conf. VIII, 7, 11 u. 12.

196) Aug. Conf. VIII, 11, 26.

197) Speculum car. I, 28, MPL 531 D: ut ait quidem . . . Diese Formel scheint nicht ungebräuchlich gewesen zu sein; z B.. führt Abt Abbo v. Fleury († 1004) in einem Brief an Papst Gregor V einen Vers von Horaz so an: sicut ait quidem saccularium, MPL 139, 420.

198) Vgl. oben S. 270 (Johann v. Fécamp) und späterhin insbes. Seuse.

199) Speculum car. I. 28, a. a. O. col. 531 C, dazu Aug. Conf. VIII, 7.

stand in dem, wo allein es uns wohl sein kann. Denn meine Wunde war innen; quälend, schrecklich, mit unerträglichem Gestank brachte sie Verderben über mein ganzes Innere. Und hättest Du mir nicht schnell ‚Deine Hand gereicht' (Hiob 14, 15), so wäre ich mir selbst unerträglich geworden und hätte vielleicht das schlimmste Mittel gegen die Verzweiflung angewandt[200])."

Im Kontrast zu diesem Gefühlserguß greift dann eine verstandesmäßige Art der Selbstbesinnung Platz, die uns an die Meditationen des Kartäusers Guigo erinnert. Wie er es darstellt, hätte er sich durch Vernunftgründe zur Bekehrung bereit machen, d. h. dazu bringen wollen, die Gottesliebe allen Gütern dieser Welt vorzuziehen. Zwei elementare Argumente bringt er dabei vor. Zunächst eine augenscheinlich populär gewordene philosophische Einsicht, die er so ausdrückt:

„Ich sah, daß mit dem Süßen Bitteres, mit der Freude Leid, Widerwärtiges mit dem Günstigen gemischt ist."

Und dazu die Todesfurcht:

„Mit allen unsern Reichtümern, allen Genüssen, allen Ehrungen halte dies eine zusammen, was den Dienern Christi eignet: daß sie den Tod nicht fürchten!"

Ausführlich schildert er, wie er diese Argumente ins Spiel setzte, um sich von der stärksten „Fessel" zu befreien, als welches für ihn die sympathischen Lebensbeziehungen waren:

„Es gefiel mir das wohltuende Band der Freundschaft, aber immer fürchtete ich eine Verletzung derselben; und sicher war, daß einmal die Trennung kommen würde.

Ich betrachtete das Ergötzliche der Anfänge und bedachte den Fortgang und das Ende. Ich sah, daß weder der Anfang makellos, noch die Mitte unverletzlich sein und daß am Ende die Verdammung nicht ausbleiben kann. Ich erschrak vor dem drohenden Tod, denn in einer solchen Verfassung hatte die Seele nach dem Tode mit Sicherheit nur Strafe zu erwarten."

Und dem gegenüber die Gottesliebe:

„Wer Dich liebt, gerät in keinen Irrtum bei der Wahl, denn etwas Besseres als Dich gibt es nicht.

Ihn trügt die Hoffnung nicht, denn keine Liebe trägt größere Frucht als die Liebe zu Dir.

Er braucht kein Übermaß zu fürchten, denn für die Liebe zu Dir gilt kein vorgeschriebenes Maß.

Ihn schreckt nicht der Tod, das Zeichen der weltlichen Freundschaft, denn das Leben ist unsterblich.

Bei der Liebe zu Dir gibt es keine Furcht vor einer Verletzung, denn sie ist unverletzlich, es sei denn, daß die ganze Liebe aufhörte zu bestehen.

Bei Dir ist kein Raum für Argwohn, denn Du urteilst allein nach dem Zeugnis des Gewissens.

Hier ist reine Freude, weil Furcht ausgeschlossen ist; hier ist Ruhe, weil keine Leidenschaft aufwallen kann; hier ist Sicherheit, weil die Welt verachtet wird. Kurzum: hier allein ist Wonne, Ruhe, Sicherheit[201])."

---

[200]) Ib. 532 A.

[201]) Jucunditas, tranquillitas, securitas: ib 532 B.

Aus solchen Überlegungen möchte er das religiöse Gefühl herleiten, das sich in ihm regte:

„Mit der Zeit begannest Du mir ein wenig schmackhaft zu werden, obwohl mein Gaumen wenig gesund war, und ich sagte: ‚Oh, würde ich doch gesund!' Ich wurde fortgerissen zu Dir, aber fiel wiederum in mich zurück. Das, was ich mit den Sinnen des Leibes ergötzlich fand, hielt mich gefesselt durch die Macht der Gewohnheit, aber mehr gefiel mir das, was mein Geist durch die Kraft der Vernunft erkannte."

Aber im Zuge der augustinischen Tradition verfolgt er diesen intellektuellen Weg doch nur, um die Unzulänglichkeit desselben zu zeigen. Jeder der drei strophenartigen Gänge der Reflexion endet mit der gleichen Bewegung: Erhebung und Rückfall. Zur Bekehrung bedarf es der Gnade! so selbstverständlich ist dem Bekehrten diese paulinische Lehre, daß er sie gar nicht, obwohl er die Gartenszene aus den Konfessionen Augustins vor Augen hatte, erlebnismäßig veranschaulicht, sondern an die lang ausgesponnenen Reflexionen fügt er unvermittelt das Resultat an:

„Aber Du, der Du das Stöhnen der Gefesselten hörst und die Söhne von Mördern befreist, hast meine Fesseln zerbrochen und Du, der Du den Dirnen und Zöllnern Dein Paradies darbietest, hast mich, den ärgsten aller Sünder, zu Dir bekehrt. Und siehe, ich atme auf unter Deinem Joch und ruhe aus unter Deiner Last, denn Dein Joch ist sanft und die Last leicht zu tragen."

So schließt die Bekehrungsgeschichte ähnlich wie sie anfing, mit einer Reminiszenz aus Augustins Konfessionen, aus eben dem Abschnitt dieses Werkes, mit dem der geschichtliche Teil desselben schloß und der Rückblick auf die Gnade der Bekehrung in die Selbstprüfung überging; dort hieß es zusammenfassend (X,36):

„Gedemütigt hast Du meine Hoffart in Deiner Furcht und meinen Nacken hast Du willig Deinem Joch gemacht. Nun trage ich das Joch und trage es leicht."

Aber auch hier ist die wörtliche Übereinstimmung noch kein Beweis für die Identität der Aussage. Abt Ailred versteht unter dem „Joch Christi" speziell, was Augustin fernlag, das Mönchtum. Eben dafür wollte er mit der Geschichte seiner Bekehrung ein Beispiel geben: für den unermeßlichen Vorzug der klösterlichen Lebensform vor dem Leben in der Welt. Das Motto von Augustins Konfessionen, daß „unser Herz ruhelos ist, bis es Ruhe findet in Gott", gilt auch für Ailreds „Spiegel der christlichen Liebe"; wir sahen, wie er in diesem Sinne den affektiven menschlichen Beziehungen, die ihn in der „Welt" umstrickt hielten, die „geistige" Gottesliebe entgegenstellte, in der allein „Ruhe, Friede und Sicherheit" zu finden ist; aber vor die Erfüllung dieses Lebensideals, die im Jenseits liegt, schob sich ihm die schon auf Erden erreichbare Vorstufe himmlischen Glücks, als die ihm die klösterliche Friedensgemeinschaft erschien. Es ist im Grunde die traditionelle platonische Ansicht von dem Vorzug der vita contemplativa, die uns im Mittelalter seit den maßgebenden

Äußerungen Papst Gregors des Großen so oft schon und zuletzt noch besonders emphatisch bei Abt Johannes von Fécamp in seiner Elegie an die Einsamkeit entgegentrat. Aber Ailred hat nicht nur das geläufige Wunschbild weiter ausgemalt, sondern den mittelalterlichen Begriff von der höchsten Lebensform, die das Glück des „geistigen Sabbat" in sich schließt, in die Tat umgesetzt und diese Realität unabhängig von dem antiken Gegensatz der vita activa und contemplativa in seinem pastoraltheologischen Hauptwerk zum Gegenstand der Darstellung gemacht. Sein Leben und sein Werk hängen in diesem Sinne eng zusammen, wie das denn auch von kompetenter Seite entsprechend gewürdigt worden ist:

„Obwohl Rievaulx — eine Abtei, die während ihrer langen Geschichte niemals wirklich reich gewesen ist — in diesem Pionierstadium dem jungen verwöhnten Hofmann wenig Komfort oder auch nur Bequemlichkeit zu bieten vermochte, fand Ailred dort Frieden und Freuden von unsagbar köstlicherer Art als er je vorher gekannt hatte, und er machte diese Erfahrung zum Hauptthema seines asketischen Meisterwerkes, des Speculum[202])."

Es ist ein von mittelalterlichem Geist erfülltes Werk, bei dem nicht umsonst der hl. Bernhard Pate gestanden hat. In der langatmigen Erörterung jenes Themas, die sich durch die drei Bücher des Werkes in 100 mit Überschriften versehenen Kapiteln hinzieht, ist einer der Hauptpunkte die unerläßliche Forderung, die Ordensregel streng einzuhalten. Ailred findet in dieser streng geregelten Lebensführung nicht nur eine Bedingung des Seelenfriedens, sondern geradezu ein wesentliches Moment der Gottesliebe, im Unterschied zum mystischen Gefühlsüberschwang, entsprechend dem evangelischen Spruch, auf den er sich mehrfach beruft: „Wenn ihr mich liebt, so werdet ihr meine Gebote halten[203])". Er wendet sich damit gegen zwei Fronten. Einerseits gegen die Libertiner, wie man sie späterhin, zur Zeit der Blüte der katholischen Mystik, nannte; denn sie hat er augenscheinlich im Sinne, wenn er einen Einwand, der gegen seine Darlegungen erhoben wurde, so kennzeichnet:

„Was hältst du mir die Regel vor? Hege die Liebe (caritas) und tu was du willst! So lasset uns essen und trinken, nicht weil wir morgen sterben werden (Sap. 2, 6), sondern weil wir voll der Liebe sind[204])."

Anderseits bekämpft er den Kleinmut, der vor der strengen Klosterzucht zurückschreckt und zur Schwermut führt, zur acedia, für die die Neulinge besonders anfällig waren. Hier bekommen wir wiederum eine Selbstdarstellung des geistlichen Autors.

---

202) Vgl. Ducey, a. a. O. S. 311.

203) Spec. II, 16 u. 17, MPL 195, 565 A u. 567 C, mit Bezug auf Joh. 14, 15.

204) Ebenda III, 35; col. 612 D.

In einem Abschnitt des Werkes, in dem er Anweisungen für die regelmäßige Selbstprüfung gibt, hat er als „Einlage" ein Gespräch wiedergegeben, das er in seinem Amt als Lehrmeister der Novizen mit einem von ihnen hatte, der ihm sein Leid klagte[205]). Die Klage des Neulings war, daß er seit seinem Eintritt ins Kloster nur noch selten etwas von der beglückenden Erschütterung — wörtlich: „Zerknirschung" (compunctio) — verspürte, die ihn vordem in Momenten religiöser Ergriffenheit die Tränen in die Augen trieb. Er meinte daraufhin, daß er in seinem früheren weltlichen Leben Gott „mehr geliebt" hätte als jetzt, wo er ein so streng religiöses Leben führte: „Wenn ich vordem nur eines von dem vielen getan hätte, was ich jetzt tue, so hätte man mich nicht nur für heilig gehalten, sondern sozusagen angebetet". Ailred richtet den Verzagten auf, indem er ihm erklärt, daß die Gottesliebe nicht ein bloßer Affekt ist, sondern in der Befolgung der Gebote Gottes bestehe, zu denen die täglichen, in der Ordensregel gebotenen „Disziplinen" gehörten.

Er erklärt ihm das zu unserer Verwunderung auf rein verstandesmäßigem Wege: das Hauptstück dieser Lehrvorführung besteht in einem Frage- und Antwort-Spiel, in dem sich zeigt, daß der Novize sich in einen Widerspruch verwickelt, wenn er zugibt, daß das Mönchtum gottgefällig, also besser als das weltliche Leben ist, und doch glaubt, damals Gott mehr geliebt zu haben, also besser gewesen zu sein. Aber dazu kommt noch ein anderes Argument, das uns sehr bemerkenswert erscheint.

Er macht dem Schwärmer klar, daß die Erschütterung, die er für ein Zeichen inniger Gottesliebe hielt und nach der er sich zurücksehnte, gar nicht diese religiöse Valenz hat, sondern ein „eitles", ein, wie wir kurz sagen würden, ästhetisches Gefühl ist.

„Du mußt wissen, daß die Liebe zu Gott keineswegs nach jenem momentanen Affekt zu ermessen ist. Das kann aus einem Gegenbeispiel klar ersehen werden. Wenn in Tragödien oder sonstigen eitlen Gesängen erdichtet wird, daß jemand verunglimpft oder unterjocht wird, den seine Schönheit liebenswürdig, seine Tapferkeit bewundernswert, seine Freundlichkeit uns sympathisch macht, dann werden die Hörer oder Zuschauer des Dichterwortes leicht bis zu Tränen gerührt werden; aber ist es nicht äußerst absurd, aus diesem höchst eitlen Mitgefühl (pietas) einen Schluß auf die Beschaffenheit ihrer Liebe (amor) zu ziehen? als ob sie diesen Fabelhelden wirklich liebten, für dessen Errettung sie nicht einmal einen kleinen Teil ihres Vermögens opfern würden, selbst wenn sich dies alles in Wirklichkeit vor ihren Augen ereignete?"

Dem gegenüber die wahre Liebe dessen, der „sich dem Dienst Gottes derart unterwirft, daß er alles was Seinem Willen, soviel er weiß, entgegengesetzt ist, verabscheut und alle Arbeit und Mühsal, die ihm in Seinem Namen auferlegt wird, mit Feuereifer auf sich nimmt". Und nun die Reaktion des Schülers:

„Auf diese Worte antwortete er beschämt, mit gesenktem Kopf, die Augen zu Boden schlagend: ‚Sehr wahr! sehr wahr! denn oft bin ich, wie ich mich erinnere, durch

---

205) Spec. II, 17-21, ibid. col. 562-570.

die volkstümlichen Fabeln, die von einem gewissen Arthur erdichtet werden, bis zu Tränen gerührt worden[206]). Daher schäme ich mich nicht wenig wegen meines eitlen Sinnes, daß ich sofort über meine Heiligkeit jubelte, als ob mir ein großes ungewöhnliches Wunder geschehen wäre, wennn ich bei Gelegenheit von frommen Lektionen oder Gesängen oder Predigten über den Herrn eine Träne zu vergießen vermocht hatte . . .[207])."

Uns erinnert diese Unterscheidung der positiven christlichen Religiosität von gesamtmenschlichen religiösen Gefühlen an die moderne Abwehr des „Ästhetizismus", die von der protestantischen Theologie ausging. Dem mittelalterlichen Autor schien die Positivität des Christentums, um die es auch ihm zu tun war, in der mönchischen Lebensform verkörpert. Und auch von ihr erhalten wir nun in dieser „Einlage" eine Schilderung, die mit der Selbstdarstellung des Religionslehrers verbunden ist.

Ailred stellt den Novizen, der von der „Süßigkeit" der religiösen Erregung schwärmte, die ihn bisweilen während seines weltlichen Lebens überkam, vor die Frage: „Hast Du damals so viel wie jetzt für Christus gelitten?", und als Antwort legt er ihm einen Vergleich seines gegenwärtigen Lebens mit dem früheren in den Mund:

„Auch nicht einen Tag hat mich damals, um alles andere zu übergehen, das Schweigen so bedrückt oder habe ich mich aus irgend einem Grunde der müßigen oder eitlen Reden enthalten. Vielmehr gab ich mich nach den Tränen, von denen ich sprach, tagtäglich wieder lustiger Unterhaltung hin, ließ mich so wie es mir beliebte, hin- und hertreiben, erfreute mich, da ich meine Freiheit des Willens besaß, an der Gegenwart meiner Eltern und der Unterhaltung mit Gefährten, nahm an prächtigen Gastmählern teil, und einen Trunk verabscheute ich auch nicht; ich schlief des Morgens so lange ich Lust hatte, aß und trank übermäßig viel. Dazu die Unruhe, die mich oft zum Zorn trieb, Zerwürfnisse, Streit, das Verlangen nach den Gütern dieser Welt[208])."

Dem gegenüber die regulären täglichen „Disziplinen", die er Punkt für Punkt aufzählt: spärliches Essen, rauhe Kleidung, Wasser zum Trinken, ein hartes Lager, zum Gebet geweckt werden gerade im süßesten Schlaf, die körperliche Arbeit und nicht zuletzt das Schweigegebot: nur mit drei andern Personen[209]) reden dürfen und auch nur ein paar wenige Worte! Es folgen Bibelsprüche, die der Mönchsasketik die „göttliche" Sanktion geben: „So tötet nun die Glieder, die auf Erden sind" (Kolos. 3, 5), und: „Ich war wie ein Lasttier vor Dir" (Ps. 73, 22). Aus dem biblischen Notschrei der Unterdrückten wird ein Lob der Mönchstugend des Gehorsams gemacht:

„Wahrlich, wir sind wie ein Lasttier: wo wir hingeführt werden, gehen wir hin

[206]) Über Ailreds Kenntnis der Arthussage — nicht durch die Historia Regum des Geoffroy v. Monmouth, sondern durch bretonische conteurs — vgl. Powicke, a. a. O. Introduction p. LXXXVIII, mit Bezug auf R. S. Loomes, The Arthurian Legend before 1139, in The Romanic Review, vol. XXXII (1941) p. 16 ff.

[207]) Ebenda II, 17, col. 565 B-D. [208]) Ebenda col. 562 C.

[209]) Die drei Personen sind der Abt, der Prior und der Novizenmeister, vgl. Powicke a. a. O. S. LXI.

ohne zu widersprechen, und was uns auferlegt wird, tragen wir ohne Widerstreben. Für den eigenen Willen ist kein Raum, für Müßiggang und Zerstreuung keine Zeit[210])."

Wir denken zurück an Adelhard von Bath, der den Autoritätsglauben mit einem Halfter verglich, an dem sich die Tiere, diese vernunftlosen Wesen, führen lassen[211]). Auf den berühmten Vergleich fällt ein scharfes Schlaglicht von der entgegengesetzten Bedeutung aus, die dem Gleichnis des Psalmisten in der Mönchsethik gegeben wurde. Indes ist das Bild vom wahren Mönchtum, das Ailred vor Augen hatte, durchaus nicht nur in düstere Farben getaucht wie ehedem das des Petrus Damiani[212]). Und anderseits ist das „Leiden für Christus" hier auch noch nicht als ein Sichaufopfern gefaßt wie in dem hochmittelalterlichen Vollzug der Nachfolge Christi, sondern die Askese ist autoritativ begründet auf den Satz aus der Apostelgeschichte, daß „wir durch viele Drangsale in das Reich Gottes eingehen müssen[213])". So gefaßt, lassen die Leiden der Mönche Freuden zu, die auf einer anderen Ebene liegen. In diesem Sinne geht die Schilderung weiter:

„Neben den Mühsalen darf, meine ich, nicht übergangen werden, was nicht minder große Freude macht: nirgends Streit, nirgends Händel, nirgends Klagen von jammernden Bauern über grausame Unterdrückung, von Armen über erbärmliche Rechtsverletzung, nirgends Verhandlungen und Urteile weltlicher Gerichte, überall Frieden, überall Ruhe, wunderbar frei von dem Lärm der Welt. Zwischen den Brüdern eine so große Einheit, eine so große Übereinstimmung, daß das Anliegen des einzelnen alle, das allgemeine jeden einzelnen angeht."

Als „Inseln des Friedens" in einer für den Krieg organisierten Gesellschaft hat Graf Montalembert in seiner Geschichte des abendländischen Mönchtums die Klöster geschildert[214]). Diese Schilderung, deren Stichhaltigkeit uns angesichts der vielen Fälle von Neid und Streit, von denen in dem autobiographischen Schrifttum aus den Klöstern berichtet wird, fraglich geworden ist, wird uns hier durch ein gewichtiges Zeugnis bestätigt, Ailred sagt noch mehr. Er läßt den Novizen fortfahren:

„Und was mir eine ganz wunderbare Freude ist: es geht hier ohne Ansehen der Person, ohne Rücksicht auf die Herkunft zu. Nur wo es nötig ist, wird ein Unterschied gemacht, nur bei Krankheit gibt es Ungleichheit. Die Arbeit wird von allen gemeinsam getan und an die einzelnen nicht nach Gunst oder persönlichen Sympathien, sondern je nach der Aufgabe verteilt[215])."

Schließlich noch ein charakteristischer Zug, den er als „wunderbar" in positivem Sinne verbucht, der uns aber bei einer geistlichen Gemein-

210) Speculum II, 17, col. 562 C.
211) Vgl. oben S. 461.
212) Vgl. Band II, S. 496 ff.
213) Speculum II, 17, col. 562 B mit Bezug auf Acta 14, 22.
214) Vgl. Band II, S. 34.
215) Quod enim in communi laboratur ab omnibus distribuitur singulis non ut carnalis affectus aut privatus amor dictaverit, sed prout cuique opus fuerit, Speculum II c. 16, 563 A.

schaft befremdet und uns erst aus der hierarchischen Ordnung der katholischen Christenheit mit ihren monarchischen Spitzen begreiflich wird:

„daß der Wille *eines* Mannes für, ich glaube, 300 Menschen Gesetz ist, so daß alle das, was er einmal geäußert hat, mit so großer Sorgfalt befolgen, als wenn sie alle es beschworen oder es aus Gottes eigenem Munde vernommen hätten . . .[216])."

Man darf wohl sagen, daß diese Beschreibung der klösterlichen Lebensform, mag sie nun aus der Erfahrung geschöpft oder ein Wunschbild sein, das Ailred dann als Abt zu verwirklichen versucht hat, nichts von der asketischen Strenge, die man bei einem Anhänger Bernhards von Clairvaux erwartet, vermissen läßt. Um so bedeutsamer ist es, daß er mitten in diesem von oben her und nach allen Seiten hin geregelten Leben einen Platz für die Freundschaft fand und diesen offenen Raum mit der ganzen Innigkeit des persönlichen Lebensbezuges füllte.

Damit kommen wir zu dem andern Selbstzeugnis, das sich aus seinem Erstlingswerk heraushebt: der Totenklage auf den jungen, plötzlich verstorbenen Freund, die er, vom Schmerz überwältigt, niedergeschrieben und in das Buch, die lehrhaften Darlegungen unterbrechend, hineingesetzt hat. Es handelt sich um eine Freundschaft „in Christo", im Gegensatz zu der „weltlichen", von der er sich losgerissen hatte, aber wie Ailred sich darüber äußert, kommt in der streng religiösen, der klösterlichen Prägung der rein menschliche Grund des Lebensverhältnisses zum Vorschein. Simon, so hieß der neue Freund, war wie Ailred in jungen Jahren, ja noch weit jünger als er, aus dem Elternhaus geflohen, um in das Zisterzienser-Kloster einzutreten; dort fanden sie sich zusammen: „Ich liebte dich", so ruft Ailred ihn an, „der du mir vom Anfang unserer Bekehrung an deine Freundschaft darbotest[217])". Er sagt das, obwohl der andere damals noch ein Kind war[218]). Aber er „bewunderte" den jungen, zarten Knaben, der, aus erlauchtem Geschlecht stammend, und von außerordentlicher Schönheit, einen solchen Weg gewählt hatte und auf solche Weise, nämlich „wohl wissend, was er tat, und doch auch ohne es zu wissen" — wie der erste Patriarch, der auf Gottes Befehl aus dem Vaterhaus fortging, „ohne zu wissen wohin" (Gen. 12,1): eine „wahrhaft erstaunliche Bekehrung![219])" Und ebenso erstaunlich war sein Lebenswandel: „Dem Alter nach mein Sohn, war er durch seine Heiligkeit mein

---

[216]) Ibid. 563 B. Auf die Gefahr der Herrschsucht der Äbte geht Ailred ausführlich ein: Spec. II, c. 25: De dominandi libidine; er faßt sie als eine Art von superbia, neben der vana gloria.

[217]) Ebenda I, 34, a. a. O. 543 C.

[218]) Ailred, der mit 24 Jahren in das Kloster eintrat, sagt von Simon, daß er sein Sohn hätte sein können.

[219]) Ebenda 540 C: Vera stupenda conversio tua! Recessisti . . . scienter nescius et sapienter indoctus . . .

Vater, dank seiner Liebe mein Freund". Ailred erklärt ausdrücklich, daß ihre gegenseitige Liebe im Unterschied zum bloßen Affekt der Zuneigung aus ihrer gemeinsamen religiösen Lebensrichtung hervorging; aber während er diese prinzipielle Unterscheidung macht, feiert er ihren Freundschaftsbund in einer so natürlich-menschlichen Weise, daß wir hier ein Zeugnis echter, starker und treuer, ja leidenschaftlicher Liebe erhalten, die zwei wahlverwandte Männer über den Tod hinaus miteinander verband. Im Hinblick auf den Briefwechsel von Abälard und Heloise, der den Jahresdaten nach in derselben Zeit entstand, gewinnt dieses Zeugnis der Freundesliebe noch an Bedeutung für uns.

Es trifft uns nicht ganz unvorbereitet. Wir haben die Innigkeit der persönlichen Beziehungen, die in den Klöstern trotz der strengen, zur Vereinzelung drängenden Vorschriften Raum gewannen, in den Selbstzeugnissen, die in Briefen und Briefgedichten zu finden waren, durch die Jahrhunderte hin verfolgt[220]). Auch Ailreds Buch ist, wie wir sahen, aus Briefen an einen Freund — einen gemeinsamen Freund von Simon und ihm — hervorgegangen. Von dem geistigen Verkehr, der sich auf diesem Wege entwickelte, bekommen wir eine Vorstellung aus programmatischen Äußerungen eines der Führer der religiösen Reformbewegung, die aus der Frühzeit derselben (um 1000) stammen:

„Oft kommt es so, daß wir für unsere Freunde nach unserm geringen Vermögen ein Gastmahl mit den geistigen Speisen der Philosophie vorbereiten, in der Hoffnung, sie mit ihnen zusammen zu genießen, da, wie die Hl. Schrift sagt, Freunden alles gemeinsam ist. Denn während es einen sehr wenig ergötzt allein seinem Studium zu obliegen, kostet man sehr gern von den Speisen der caritas, wenn unter den Jüngern der gleichen Wissenschaft einer des Amtes waltet, die Liebhaber der Wahrheit zu ihr hinzuführen[221])."

Daß hier der pythagoreische Spruch von der Gütergemeinschaft der Freunde der Bibel zugeschrieben wird (ut ait Scriptura), ist ein Zeichen mehr für die geläufige Verquickung der heterogenen Traditionen. Bei Ailred, der durch die Lektüre von Ciceros Buch zur Besinnung über das Wesen der Freundschaft angeleitet wurde, traten die beiden Traditionen auseinander. Wie sehr ihn Ciceros „Laelius" bewegt hat, geht aus Ailreds späterer Schrift über die Freundschaft hervor. Dagegen liegt sein Nachruf auf den jung verstorbenen Mönch, den er seinen „liebsten" (dulcisismum) Freund und zugleich seinen geistlichen Vater nannte, im Zuge der Entwicklung, die wir in dem geistigen Leben der Klöster dank dem durch das Schweigegebot heraufbeschworenen Seelenverkehr sich anbahnen

220) Vgl. Band II, S. 443-463.

221) Abt Abbo von Fleury († 1004) ep. VII an Abt Odo von Cluny, MPL 139, col. 425 B.

sahen, und zeigt die in dieser Richtung sich öffnenden Möglichkeiten durch die außerordentliche Stärke des Affekts und den Mut, ihn zu äußern.

Durch den ganzen langen Nachruf hin (7 Seiten im Druck), der nach der Natur der Sache rhetorisch getönt ist, blitzen immer wieder die spontanen Äußerungen der Gemütsbewegung auf. So gleich zu Beginn, wo der Autor mit den lehrhaften Darlegungen einhält:

„Schmerz hindert mich, fortzufahren. Es drängt mich zu weinen. Daher also kam die Furcht, die mich in der Nacht überkam! daher die schrecklichen Träume, die mir die nötige Ruhe nahmen! weil mein Geliebtester plötzlich aus diesem Leben gerissen werden sollte . . ."

Er nennt ihn den Allergeliebtesten und gebraucht so für den Freund den Superlativ, der für die Gottesliebe vorbehalten bleiben sollte. Die natürliche Empfindung spricht so; sie spricht auch in der rhetorischen Ausdrucksweise zu uns:

„ . . . Nun ist eingetreten, was ich fürchtete. Warum soll ich es verhehlen? Warum länger schweigen? Vielleicht drückt mich deshalb die Heimsuchung nieder. So soll sichtbar werden, soll verlauten, was im Herzen verborgen ist. ‚Erbarmt euch meiner, erbarmt euch meiner, denn die Hand Gottes hat mich gerührt!' (Hiob 19, 21). Staunet über mich, daß ich weine, nein staunet mehr noch darüber, daß ich lebe! denn wen erstaunte es nicht, daß Ailred ohne Simon lebt?. . .[222])."

Es folgt die Erinnerung an die „wahrhaft erstaunliche" Bekehrung des schönen, vornehmen Knaben. Das lag zehn Jahre zurück. Diese lange — oder vielmehr allzu kurze — Zeit über hatte der ungetrübte Umgang der beiden gewährt, wenn man das Umgang nennen kann, was ohne Worte oder auch nur eine Zeichensprache, in den strengen, durch die Ordensregel festgelegten Schranken lediglich durch den stillen Einfluß des Geistes vor sich ging. Aus der Schilderung, die Ailred von dem Lebenswandel des gar zu früh Verstorbenen gibt, bekommen wir eine Anschauung von diesem innerlichen Umgang. Er nennt den Freund, der ihm entrissen ist, „das bessere Teil meines Lebens, den wonnesamen Trost meiner Wanderung, die einzige Linderung meines Elends..."

„Mein Innerstes ist zerfleischt, meine unglückliche Seele ist zerrissen. Und ich lebe noch? Welch elendes, welch schmerzliches Leben! ohne Simon leben! Der Patriarch Jakob weinte um seinen Sohn, Joseph weinte um seinen Vater, David weinte um seinen geliebten Jonathan — alles dies ist Simon mir gewesen . . . . Ich beweine meinen Geliebtesten, der mit mir ein Herz und eine Seele (unicors) war . . .[223])."

Er wünscht ihn sich sehnlich zurück, aber „der Verstand unterdrückt diese selbstische Regung des Affekts" — selbstisch, denn Simon, der ein solches heiliges Leben geführt hat, genießt jetzt die himmlische Seligkeit. Es bleibt die Hoffnung, „einst mit diesem Teil meiner eigenen Seele zu-

---

222) Aelredi Speculum car. I, 34, col. 539 D.

223) Ebenda 541 CD; 542 B.

sammen die Umarmungen Christi zu genießen". In dieser Hoffnung erhebt er sich zum Gebet:

„Laß mich, Herr, hienieden seinem Wege nachfolgen, damit ich in Dir die Gemeinschaft mit ihm genieße."

In Gott die Gemeinschaft mit dem Freunde genießen — das besagt dasselbe wie: mit ihm zusammen die Gottesliebe teilen, und bedeutet doch eine Steigerung, in der sich zeigt, wie selbst die Vorstellung von der jenseitigen Seligkeit durch den Affekt modifiziert wird. Und nun die Beschreibung des geistigen Einflusses:

„Ich werde ihm, wenn auch langsam, nachfolgen können, wenn ich mir seinen frommen Wandel hienieden vor Augen halte: wie der Anblick seiner Demut meinen Hochmut bändigte, die Betrachtung seiner Ruhe meine Unruhe zähmte, mein Leichtsinn durch seinen wunderbaren Ernst gezügelt wurde. Ich erinnere mich, daß ich oft, wenn meine Blicke hin- und herschweiften, bei seinem Anblick von solcher Scham erfüllt wurde, daß ich mich plötzlich in mich selbst zurückzog und mich zu sammeln begann, um, den Leichtsinn abtuend, etwas Nützliches vorzunehmen. Miteinander zu reden, war zwar durch die Regel unseres Ordens verboten, aber es redete zu mir sein Anblick, sein Gang, ja sogar sein Schweigen . . ."

Er veranschaulicht diese beglückende Erfahrung des „gemeinsamen Lebens", wie er diese seelische Verbundenheit nennt, durch eine Schilderung von Simons Verhalten in seiner letzten Lebenszeit, das, von außen gesehen, das Gegenteil von Zusammenleben bedeutete:

„Er schien alles Äußere und sogar mich vergessen zu haben, wie eingeschlossen in etwas, was ihn innerlich bedrängte, so daß er gleichsam ein Abbild jenes Mannes war, den der Prophet Jeremias beschreibt (Thren. 3): ‚Es ist ein köstlich Ding einem Manne, daß er das Joch in seiner Jugend trage . . . Er sitzt allein da und schweigt, weil er sich über sich selbst erhebt'. — Er nahm das Joch Deiner Zucht in der Jugendblüte auf sich . . . Er trug das schwere Joch der Krankheit in jungen Jahren . . . Und während er draußen fast nichts fand, was ihn ergötzte, verschloß er sich in die innere Einsamkeit des Geistes, allein dasitzend und schweigend, aber nicht müßig. Denn er schrieb oder las oder meditierte, aufgeweckt wie er war, still für sich über die Hl. Schrift.

Mit dem Prior sprach er kaum auch nur das Nötigste. Er ‚schritt einher ohne zu hören, als wäre er taub, und ohne den Mund zu öffnen, als wäre er stumm' (Ps. 38, 14). Aber wenn jemand eine passende Gelegenheit ergriff, um ihn anzureden, verbreitete seine Rede einen so wonnigen Duft und sein Antlitz zeigte, ohne daß er eine Miene verzog, eine solche Heiterkeit, daß so wie sein Schweigen nichts von Bitterkeit hatte, seine Art zu reden und demutsvoll zuzuhören voller Süßigkeit war.

Siehe, das habe ich verloren . . . Wohin bist du fortgegangen? . . . Was soll ich tun? wohin mich wenden? . . .[224])."

Wir denken zurück an das Idealbild eines Mönchs, das ein halbes Jahrtausend zuvor Cassiodor, der hochherzige Organisator der geistigen Arbeit in den Klöstern des Abendlandes entwarf; zu diesem Bilde gehörte der gemessene Gang und die sanfte, einnehmende Stimme sowohl wie die heitere Ruhe des blassen Gesichts und die aus den von Tränen umschleierten Augen strahlende innere Freude[225]). Aber in frischerer Erinnerung

[224]) Ebenda 543 AB. [225]) Vgl. Band II, S. 364 f.

ist uns das sehr andere, finstere Bild von wahrer geistlicher Haltung, das Petrus Damiani, der Heilige mit dem Kardinalshut und der Geißel, zeichnete und zu verwirklichen sich abmühte[226]). Er war ein Zeitgenosse Ailreds, einer der Führer der klösterlichen Reformbewegung, dem auch dieser sich angeschlossen hatte. Man sieht, wie innerhalb derselben die Wege auseinander gingen, und tut damit wieder einen Blick in die entscheidungsvolle Lage jener Zeit.

Ailred selbst bewegte sich unbefangen auf dem schmalen Grat, der die Zeiten schied. Er hat die allzumenschliche Erschütterung, in die ihn der Verlust seines jungen Freundes versetzte, zum Schluß des Nachrufes noch einmal wie zu Anfang in schlichter Wahrhaftigkeit geschildert, nicht ohne ein Bewußtsein davon, daß sein Verhalten der regelhaften Mönchsaskese zuwiderlief.

„Mein Schmerz war so heftig, daß ich glaubte, keinen Schmerz zu fühlen. Das spürte ich hernach erst. Denn ich war so bestürzt gewesen, daß ich sogar, als seine Glieder zur Waschung entblößt wurden, nicht glaubte, daß er dahingegangen wäre. Mich wunderte, daß er, mit dem ich mich durch die festen Bande der süßesten Liebe (amor) zusammengeschlossen hatte, plötzlich aus meinen Händen entschwunden war; daß seine Seele, die mit der meinen eins war, ohne die meine die körperliche Hülle verlassen konnte. Aber jetzt ist die Bestürzung dem Affekt, dem Schmerz, dem Mitleid gewichen. Laßt, meine Augen, den Tränen ihren Lauf . . .[227])."

Auch in seinem Schmerz verlangt er doch nach Autorisierung:

„Verdienen diese Tränen etwa Tadel? Aber es entschuldigen uns Deine Tränen, Herr Jesus, die Du beim Tode Deines Freundes vergossen hast . . ." (Joh. 11, 35).

Er fügt hinzu:

„Vielleicht halten manche meine Tränen für zu heftig und meinen, daß meine Liebe zu irdisch (carnalis) sei. Sie mögen dieselben deuten wie sie wollen. Wenn nur Du, Gott, sie beachtest, der Du siehst, was im Innern vor sich geht . . ."

In der Tat dürften die andern Klosterbrüder die Fassungslosigkeit des Novizenmeisters nicht gerade gern gesehen haben. Das geht aus der Biographie Ailreds hervor. Der Autor derselben, der wenige Jahre nach diesem Todesfall in Rievaulx von Ailred, dem nunmehrigen Abt, das Habit empfangen hatte, erwähnt seine Freundschaft mit Simon sowie eine andere, nicht weniger innige, die er später schloß und von der wir noch hören werden, überhaupt nicht, obwohl er mehrere von den regulären Gefährten des Abtes, zu denen er selber gehörte, mit Namen nennt. Er ignoriert also schlechtweg die Lebensbeziehungen, die für Ailred selbst so viel bedeuteten[228]). Sie paßten nicht in das Bild eines Heiligen, der von der Kirche kanonisiert werden sollte.

---

226) Band II, S. 496 ff.
227) Aelredi Speculum car. I, 34, col. 544 CD.
228) Vgl. Powicke a. a. O. p. XVII Anm. und LXVII.

2

In seiner Schrift über die Seelenfreundschaft hat Abt Ailred die literarische Form des Dialogs, die er von Cicero übernahm, dazu benutzt, um sich selber im Gespräch mit einzelnen seiner Mönche darzustellen, die ihm näher standen, wenn sie auch nicht zu seinen engsten Freunden zählten. Wir bekommen hier wiederum ein Selbstbildnis von ihm, in der durch seine Erhebung zum Abt veränderten Stellung, in der er sich aber ohne Positur in seinem klösterlichen Milieu bewegte. Jedes der beiden ersten von den drei „Büchern", in die der Dialog eingeteilt ist, beginnt mit einer solchen Szene, die aus dem Leben gegriffen ist: Ailred führt sich unter seinem eigenen Namen ein, wie er einen gleichfalls mit Namen genannten Schützling von ihm, der still für sich dasaß, aufmunterte:

Ailred: Also da sind wir, ich und du; und wie ich hoffe, ist Christus unter uns als dritter . . . Komm jetzt, Teuerster, öffne mir dein Herz . . . Denn soeben noch, als ich in der Menge der Brüder verweilte, die um mich herum lärmten, der eine fragend, ein anderer diskutierend über die Hl. Schrift, über Tugenden und Laster und dergleichen Fragen, da hast du allein geschwiegen. Dann hobst du den Kopf, als wolltest du etwas sagen, aber als ob dir die Worte im Halse stecken blieben, senktest du den Kopf wieder und schwiegst. Nach einer Weile gingst du beiseite und kamst dann mit traurigem Gesicht zurück. Durch all dies gabst du mir zu verstehen, daß du, um mir deine Gedanken zu eröffnen, die Menge scheutest und allein mit mir zu sein wünschtest.

Ivo: Ich freue mich zu erkennen, daß du dich deines Knaben annimmst, von dem dir der Geist der Liebe allein offenbar gemacht hat, was er denkt und vor hat . . .[229]).

Ähnlich zu Beginn des zweiten Buchs:

Ailred: Komm jetzt herbei, Bruder. Weshalb saßest du allein da, abseits von uns, während ich mit diesen Weltleuten über weltliche Geschäfte redete? du wandtest deine Blicke hin und her, riebst dir die Stirn mit der Hand, strichst mit den Fingern durch die Haare; deinen Zorn trugst du so zur Schau und zeigtest durch den Wechsel deiner Mienen, daß dir etwas Unangenehmes zugestoßen sei.

Walter: Wahrlich so ist es. Wer kann es geduldig ertragen, daß diese Schergen Pharaos dich den ganzen Tag über mit Beschlag belegen, während wir, denen du es direkt schuldig bist, kein Wort mit dir reden können?

Ailred: Wir müssen auch diesen zu Willen sein, da wir uns Gutes von ihnen wünschen und Übeltaten von ihnen fürchten. Aber jetzt sind sie fort, und um so lästiger die vorangegangene Unruhe war, um so willkommener ist jetzt unser Alleinsein . . .[230]).

Man sieht, daß die Verbindung des aktiven mit dem kontemplativen Leben für die Prälaten nicht immer einen solchen Konflikt mit sich brachte, wie es nach dem Zeugnis von Abt Anselm von Bec oder Johannes von Fécamp schien, sondern auch gelassen hingenommen werden konnte. Das Gespräch selber, das auf diese dramatische Weise inszeniert wird, ist kein echter Dialog platonischer Art, in dem das Wissen gesucht und hervorgebracht würde, sondern eher eine Unterweisung nach Art der

[229]) De spirit. amicitia I, MPL 195, col. 661 AB.
[230]) Ib. II, 669 B.

altindischen Tradition von Theologie und Philosophie, wo der Brahmane dem fragenden Schüler eine fertig vorhandene Lehre mitteilt. So läßt Ailred seinen „Knaben" Ivo, den er als den ersten Gesprächspartner einführte, auf die Aufforderung, sich offen auszusprechen, „sei es lehrhaft, sei es, um zu lernen", ausdrücklich erklären:

„Ich bin dazu bereit, nicht um zu lehren oder zu geben, sondern aufzunehmen . . . Ich möchte, daß du mich über die Seelenfreundschaft belehrst . . ."

Somit legt er dem jungen Mönch die Frage in den Mund, die das Problem seiner eigenen Jugend gewesen war. Er verwendet aber diesen Kunstgriff nicht artistisch, sondern nachdem er in dem Vorwort zu dem Dialog die Karten aufgedeckt hat. Dieses Vorwort hat — wir wiesen schon darauf hin — einen autobiographischen Charakter; es hebt folgendermaßen an[231]):

„Als ich, ein Knabe noch, auf der Schule war, erfreute mich am meisten die Freundlichkeit (gratia) meiner Gefährten, und während ich die gefährlichen Sitten und Laster dieses Lebensalters teilte, gab ich mich ganz der Zuneigung (affectus)[232]) hin, die ich zu jemandem faßte; ich ging in der Pflege der Liebe auf, so daß mir nichts angenehmer, dienlicher, wonnevoller erschien als lieben und geliebt werden. Zwischen verschiedenen Sympathien und Freundschaften schwankend, wurde ich hin und her gerissen und oft durch den Schein der Freundschaft getäuscht, da ich das Gesetz der wahren Freundschaft nicht kannte.

„Schließlich fiel mir das Buch in die Hand, das Tullius über die Freundschaft geschrieben hat. Es erschien mir sofort sowohl nützlich durch die Erhabenheit der Gedanken als auch genußreich durch die Anmut der Redekunst. Und wenn ich mich auch nicht für fähig hielt zu dieser Art Freundschaft, so war ich doch froh, eine Norm der Freundschaft gefunden zu haben, nach der ich das Hin und Her meiner Zuneigung und Liebe zurechtbringen könnte."

In diesem Stück Jugendgeschichte ist ebenso wie vordem in Ailreds Darstellung seiner Bekehrung das augustinische Vorbild unverkennbar und zugleich die Abweichung davon. Das betrifft beide Motive des kurzen Stücks. „Ich gefiel mir darin, zu lieben und geliebt zu werden", so hatte Augustin die Darstellung seiner Jünglingsjahre begonnen[233]). In den „Konfessionen" geht der Satz weiter:

„aber ich hielt nicht die Grenzen des Weges ein, der von Seele zu Seele geht, wie das der lichte Pfad der Freundschaft ist, sondern aus dem Schlamm der Fleischeslust und dem Sprudel der Pubertät stiegen Nebel auf, die mein Herz umwölkten und verfinsterten, so daß es die heiteren Liebesfreuden nicht von der dunklen Begierde zu unterscheiden wußte."

Als „höllische Genüsse" verdammte er die „mannigfachen Liebeswege" des Sechzehnjährigen. Solche Töne waren den mittelalterlichen Mönchen

231) De spirit. amicitia, Prolog, col. 659.

232) Den Begriff: affectus definiert Ailred im Speculum car. III, 11 als spontanea et dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio; die Affekte, die sowohl rationales als irrationales sein können, sind die radices amoris; beim amor ist die facultas und der actus der Liebe zu unterscheiden.

233) Aug. Conf. II, 2 Anfang.

gewiß nicht fremd, aber Ailred hat sie in wohltuender Weise ausgeschaltet. Wir bekommen hier ein neues Beispiel für das, was wir als die „innigliche Reinheit des Seelengrundes", die im Mittelalter spürbar wird, bezeichneten[234]). Dieser wesentliche Unterschied greift auf das andere gemeinsame Motiv über. Ailred, der scherzhaft, auf sein früheres Hausmeier-Amt anspielend, von sich sagte, daß er nicht von der hohen Schule her, sondern „aus der Küche" in das Kloster gekommen wäre, hatte doch damals schon Ciceros *Laelius* studiert, und da er das Bild seiner Jugend nicht so verzerrt hatte wie Augustin, konnte er den starken Eindruck, den Ciceros aus der aristotelischen Ethik schöpfende Schrift auf ihn gemacht hatte, geradwegs an die Zeichnung seines jugendlichen Liebesdurstes anschließen, während Augustin die entsprechende Wendung, die durch die Lektüre von Ciceros Mahnschrift zur Philosophie in sein Leben gekommen war, als eine sprunghafte Erhebung geschildert hatte, durch die „seine Neigungen gewandelt, sein Wünschen und Streben verändert" wurden und „all die eitle Hoffnung plötzlich für ihn ihren Wert verlor (viluit)[235])".

Man darf wohl sagen, daß der mittelalterliche Mönch hier tiefer in den Zusammenhang der eigenen Entwicklung blickte als der Kirchenvater, dem durch das Sündenspüren der Blick für die Kontinuität derselben verstellt worden war. Auf solche größere Aufgeschlossenheit für die produktiven Kräfte in Kindheit und Jugend trafen wir auch schon in den Lebenserinnerungen des heiligen Anselm[236]). An diesem Punkt, der in die Zukunft weist, steht Abt Ailred also nicht für sich allein da. Aber er stößt von da aus auch nicht weiter vor. In dem auf die Jugendgeschichte folgenden Stück der autobiographischen Skizze bleibt er, während er sich nunmehr ganz in der Bahn Augustins bewegt, in der Auffassung der inneren Entwicklung durchaus hinter seinem großen Vorbild zurück, wie das bei dem Unterschied der geistigen Kapazität auch nur zu erwarten war. Der Vergleich ist so lehrreich, daß es sich lohnt, ihn auszuführen.

Augustin hatte an seine Hinwendung zur Philosophie den religiösen Aufschwung seiner Jugend geknüpft, wie das im Sinne der platonischen Tradition lag. Die innere Umwandlung, die er der Lektüre von Ciceros aus dieser Tradition hervorgegangener Schrift verdankte, bedeutete für ihn nicht nur, daß ihm die „eitle Hoffnung" auf Rhetorenruhm zerging, sondern hatte diesen positiven Sinn:

„Zu Dir selber, o Herr, wandten sich meine Bitten, und die unsterbliche Weisheit war es, wonach ich in meinem Herzen mit unglaublicher Glut begehrte."

---

234) Vgl. Band II, S. 41. 235) Aug. Conf. III, 4.
236) Vgl. oben Abschnitt II, S. 235 f.

Während ihm bei seinem abschätzigen Urteil über das „Lieben und Geliebtwerden" der Gedanke an einen erotischen Durchbruch zum höheren geistlichen Leben fernlag, sah er sich mit seinem Streben nach Erkenntnis auf dem Wege zu Gott. Auf diesem Wege bildete für ihn, wie er es ansah, das letzte Stadium, das es zu erreichen galt, der Fortgang von der antiken Philosophie zum christlichen Glauben. Und auch dieses in der Ferne liegende Ziel knüpfte er, vom Ende her zurückblickend, an die Lektüre von Ciceros *Hortensius* an.

„Damals fand ich, oh Licht meines Herzens, an der Mahnung jenes Buches nur deshalb Gefallen, weil ich dadurch in Glut versetzt und angetrieben wurde, nicht eine oder die andere philosophische Schule, sondern die Weisheit selbst zu lieben, zu suchen und festzuhalten . . . Diese große Glut wurde nur dadurch gedämpft, daß der Name Christi dort fehlte . . ., denn was diesen Namen nicht enthielt, das vermochte mich nicht ganz mitzureißen, so hochgelehrt, fein ausgearbeitet und voller Wahrheit es auch wäre[237])."

Aus dieser christlichen Einstellung, die er seiner frommen Mutter verdankte, erklärte er es, daß er in der frischen Begeisterung für die ewige Weisheit „sich an die heiligen Schriften heranmachte, um zuzusehen, wie sie beschaffen wären[238])" — ein Unternehmen, das freilich scheiterte. Wie er späterhin erkannte, mußte es scheitern, weil er bei seinem geistigen Hochmut — objektiv gefaßt: infolge seiner kritischen Denkrichtung — noch nicht reif für den religiösen Glauben war. So begann — nach der Aussage seiner „Konfessionen" — erst jetzt die eigentliche Geschichte seines „inneren Menschen", die ihn durch Irrungen hindurch zur platonischen Philosophie hinführte, bis er dann den ganzen intellektuellen Weg des Suchens nach der Wahrheit hinter sich ließ und im Ringen des Willens die Bekehrung erlebte, die er der Gnade Gottes dankte.

In Ailreds autobiographischem Prolog kehren die Stationen dieses Entwicklungsganges wieder und zwar unter der gleichen Bezeichnung, aber in welcher Vereinfachung, Schematisierung und Verschiebung! Nach jener Erklärung über den Richtpunkt, den er für sein Verhalten in den freundschaftlichen Beziehungen des weltlichen Lebens durch die Lektüre von Ciceros *Laelius* gewonnen hatte, fährt er ohne Übergang in verändertem Tone fort:

„Aber, da es dem Herrn gefiel, mich Verirrten zurechtzubringen, den Verstoßenen aufzurichten und den Aussätzigen durch heilsame Berührung zu reinigen, so begab ich mich ins Kloster und befaßte mich sofort aufs eifrigste mit der Lesung der heiligen Schriften, während vordem mein triefendes, an das weltliche Dunkel gewohntes Auge nicht einmal die Oberfläche derselben zu erreichen vermocht hatte. Als somit die heiligen Schriften mir lieb und wert wurden und im Vergleich mit ihnen das wenige Wis-

237) Aug. Conf. III, 4 Ende.
238) Ebenda III, 5 Anfang.

sen, das mir die Welt übermittelt hatte, seinen Wert verlor (vilescerat), da kam mir in den Sinn, was ich in dem genannten Büchlein über die Freundschaft gelesen hatte, und zu meiner Verwunderung gefiel es mir nicht mehr so gut wie ich es gewohnt gewesen war. Denn jetzt riß mich nicht mehr ganz fort, was nicht durch den Honig des süßen Jesus versüßt und durch das Salz der heiligen Schriften gewürzt war.

Indes erwog ich das, was ich dort gelesen hatte, immer wieder und forschte nach, ob es vielleicht durch die Autorität der Schrift gestützt werden könnte. In den Schriften der Heiligen las ich vieles über die Freundschaft und wollte gern auf geistige Weise (spiritualiter) lieben, aber ich vermochte es nicht. So beschloß ich, eine Schrift über Seelenfreundschaft abzufassen, um mir Regeln für die keusche heilige Liebe (dilectio) vorzuschreiben. Das kleine Werk habe ich in drei Büchlein eingeteilt . . ."

Gewiß war bei diesem autobiographischen Abriß der Zweck des Prologs maßgebend, die vorliegende Schrift zu motivieren. Aber dadurch wird der Sachverhalt nicht berührt, der infolge der unmittelbaren Anknüpfung an Augustins Konfessionen in die Augen springt: daß aus der Gliederung des Lebensgeschehens, die dort das Ergebnis persönlicher Erfahrung war, hier eine feststehende Reihe von Kategorien geworden ist, die zur Einordnung der eigenen Erlebnisse dient: Gnade der Bekehrung und Plötzlichkeit derselben, Bibellektüre vorher negativ und nachher positiv wirksam, antike Philosophie vorher maßgebend, jetzt problematisch, der Name Christi als Kriterium der Wahrheit. Diese Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses von Erlebnis und Begriff hat eine charakteristische Folge, die uns zunächst befremdet. Wir bemerkten schon, als wir die Inszenierung des Dialogs ins Auge faßten, daß Ailred dem wißbegierigen jungen Mönch, den er als „seinen Knaben" einführte, die Frage nach dem Wesen der Seelenfreundschaft in den Mund legte, die ihn selber seit seiner Jugend beschäftigte. Das mochte als ein literarischer Kunstgriff gelten. Aber das Zwiegespräch, dessen Beginn wir wiedergaben, geht nun, nach der Angabe des Themas, folgendermaßen weiter[239]):

Ailred: Ich wundere mich, daß du diese Frage an mich stellst, wo doch darüber die ausgezeichnetesten Gelehrten seit ältester Zeit genug und übergenug gehandelt haben. Du solltest deine Knabenjahre vornehmlich mit derartigen Studien verbringen und Ciceros Buch über die Freundschaft lesen . . .

Ivo: Ich kenne das Buch sehr wohl und hatte eine Zeitlang das größte Gefallen daran. Aber seit ich etwas von der Süßigkeit aus den Waben der Hl. Schrift zu kosten bekommen habe und der honigsüße Name Christi mein Herz erobert hat, will mir nichts mehr, was ich lese oder höre, mag es auch noch so scharfsinnig und beredt dargelegt sein, schmackhaft oder lichtvoll erscheinen ohne das Salz der himmlischen Bücher und die Würze jenes süßen Namens . . .

Er läßt hier also den jungen Ivo dasselbe sagen, was er auf der vorangehenden Seite in seinem eigenen Namen in dem Prolog zu der Schrift gesagt hatte — eine uns seltsam anmutende Wiederholung. Man möchte dieselbe — von der schriftstellerischen Unbeholfenheit abgesehen — so

[239]) Aelredi de spirituali amicitia I, col. 662.

auffassen, als ob der Autor seine eigene Jugend in der Figur des jungen Mönchs spiegeln wollte. Aber dieser „Knabe" ist keineswegs eine erdichtete Figur, sondern der Eigenname bezeichnet, ebenso wie der der anderen Gesprächspartner — es kommen im Verlauf des Dialogs noch zwei andere hinzu — eine bestimmte Person aus Ailreds Freundeskreis, die er durch ihre namentliche Einführung in diesem Dialog geehrt hat[240]). Und diese drei anderen Personen tragen nicht nur verschiedene Namen, sondern sind auch individuell differenziert in ihrem Verhalten und Gebaren. Das zeigte sich schon in der Inszenierung der zwei ersten „Bücher" des Dialogs, wo Ivo in seiner bescheiden-stillen Zurückhaltung, Walter in seiner gestikulierenden Unruhe abkonterfeit ist. Und das geht späterhin weiter: Ailred läßt von einem der Partner die schnellere Auffassung und das gute Gedächtnis des anderen rühmen, aber diesen auch, nicht ohne leisen Tadel, als Allerweltsfreund bezeichnen[241]). Angesichts dieses Versuchs einer Individualisierung der beteiligten Personen fällt es um so mehr ins Gewicht, daß der Autor das Problem selber, nachdem er es in dem Prolog als sein persönliches Anliegen, den Gegenstand seiner Meditationen[242]) hingestellt hat, in dem Dialog, in dem er es lehrhaft entwickelt, von einem Dritten als *dessen* Lebensproblem stellen läßt, und das ohne Bezugnahme auf das Vorwort, aber mit den gleichen Worten.

Wiederum ist das, was uns befremdet, ein Symptom der mittelalterlichen Eigenart. Wir bekommen hier ein weiteres Beispiel dafür, daß in der geistigen Schicht, in der wir den Kern der Persönlichkeit suchen, die Individualisierung aufhörte. In unsern Augen ist die Auseinandersetzung mit einer philosophischen Schrift wie Ciceros *Laelius* ein durchaus persönliches Anliegen, und in diesem Sinne hatte auch Augustin von seiner Lektüre des *Hortensius* berichtet. Bei dem mittelalterlichen Geistlichen, der diese Auseinandersetzung zum Thema einer besonderen Schrift genommen hat, erscheint dagegen seine eigene Person, die die Sache zu allernächst anging, auswechselbar mit der eines anderen, gleichstrebenden jungen Menschen: so sehr war das persönliche Anliegen durch die Stellung der Person in der gemeinsamen geistigen Welt bestimmt, zu deren Faktoren die durch Ciceros damals vielgelesenes[243]) Buch repräsentierte antike Tradition des ethischen Idealismus gehörte.

---

240) Nach dem Zeugnis von Ailreds Biographen, der gleichfalls als Mitunterredner in dem Dialog (unter dem Namen Walter) eingeführt ist, vgl. Powicke a. a. O. S. XV f. und 41.

241) De spir. amic. II, col. 672 A, vgl. Powicke a. a. O. S. XVI f. Es handelt sich um Walter David, Ailreds späteren Biographen.

242) Ebenda Prolog, col. 660 D.

243) Vgl. z. B. oben Abschnitt II, Kap. 3, S. 282 (Johannes von Fécamp) und unten Abschnitt V, Kap. 1, S. 592 (Abälard).

Im Hinblick auf diese geschichtliche Lage sind auch die unpersönlich gehaltenen, rein lehrhaften Darlegungen, die den Inhalt des 40 Seiten einnehmenden Dialogs bilden, für uns von erheblichem Interesse. Denn diese Darlegungen laufen auf den Versuch hinaus, die antike philosophische Tradition, die der Freundschaft eine ideale, geistig-sittliche Würde verlieh, mit der christlichen Verkündigung der göttlichen Macht der Liebe zu vereinen — ein spezieller Fall der Vereinigung des Heterogenen, auf die hin uns die verschiedenen Selbstzeugnisse, die wir hier zusammenstellen, als zusammengehörig erscheinen. Dieser Fall ist deshalb von besonderem Interesse, weil Abt Ailred kein philosophischer Kopf war wie sein berühmter, an 30 Jahre älterer Zeitgenosse Abälard, aber gleich ihm trotz seiner fraglosen Rechtgläubigkeit die Ethik der großen idealistischen Denker des Altertums, wie er sie bei Cicero fand, zur Grundlage seiner Lebensanschauung gemacht hat.

In seinem Dialog nahm er aus dem ciceronischen die folgenden drei Grundsätze z. T. wörtlich auf: zunächst die Definition der Freundschaft als „Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und Liebe" (caritas)[244]). Sodann die platonische These, daß wahre Freundschaft nur zwischen sittlich hochstehenden Menschen bestehen kann, zwischen „Guten", wie er mit dem antiken Ausdruck sagt[245]), während er den alttestamentarischen: „die Gerechten" vermeidet. Soweit dürfte kaum eine Schwierigkeit für die Verbindung mit dem christlichen Lebensideal bestehen. Aber Ailred übernimmt nun auch aus dem antiken Vorbild den Satz, daß „ohne Freunde das Leben keine Freude machen kann", und er führt das mit Cicero so aus:

„Stelle dir vor, das ganze Menschengeschlecht wäre ausgetilgt, und du wärest allein in der Welt zurückgeblieben; alle Genüsse und alle Schätze der Welt lägen vor dir: ohne einen Gefährten könnte dir das alles keine Freude bereiten[246])."

Hier stutzen wir: wie kann sich ein Mönch diese Wertsetzung aneignen, ohne das Fundament des Mönchtums anzutasten, das in dem einsamen Verkehr der Seele mit Gott besteht? In der Tat wird dieses von den frühchristlichen Heiligen in der ägyptischen Wüste gelegte Fundament hier — das dürfen wir wohl sagen — angetastet; aber nicht etwa, um den Vorzug der mönchischen Lebensform in Frage zu stellen, sondern um ihn neu, nämlich sozusagen human zu begründen. Ailred nimmt für die wahre Freundschaft die Rolle in Anspruch, die herkömmlicher Weise der ein-

---

244) Ailred, De sp. am. I, 662 C. = Cicero, Laelius c. VI Anf.

245) De spir. am. II, 687 B; III, 680 D u. a. Dazu Laelius c. V, XVIII u. a.

246) De spir. am. II, 671 A und III, 690 A. Dazu Laelius VI, XIII, XV, XXIII Anf.

samen Kontemplation in dem Aufstieg zur himmlischen Glückseligkeit zuerkannt wurde. Er spricht das unumwunden aus:

„Die Freundschaft ist eine Vorstufe der Vollkommenheit, welche in der Liebe und Erkenntnis Gottes besteht; derart daß der Mensch aus dem Freund eines Menschen zum Gottesfreunde wird, gemäß dem Wort des Heilands im Evangelium: ‚Ich nenne euch nicht mehr meine Knechte, sondern meine Freunde'[247])."

Der Begriff des Gottesfreundes, der — ähnlich wie der der Brautschaft der Seele mit dem Heiland — bei den Mystikern zu einem Kennwort wurde, tritt hier zu der Zeit (um 1160), als in romanischen Landen die Erneuerung der Mystik begann, ohne die für diese charakteristische Zielvorstellung der unio mystica, des Einswerdens des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, und doch mit vollem Gewicht auf, wie die ausdrückliche Entgegensetzung zu der alttestamentarischen Vorstellung von der absoluten Jenseitigkeit Gottes zeigt, dessen „Knecht" der Mensch wäre.

In der Tat dürfte der Begriff des Gottesfreundes, wie er hier sich einstellt, als ein Markstein für eine von der Mystik unabhängige, aus dem christlichen Gemeinschaftsleben hervorkommende Richtung der damals im Gang begriffenen religiösen Bewegung anzusehen sein. Dieser Zusammenhang, auf den wir schon in Ailreds Erstlingswerk durch den Nekrolog auf den jungen Freund hingewiesen wurden[248]), wirkt sich hier vollends aus. Wir näherten uns dem auch schon von anderer Seite; bei Abt Johannes von Fécamp war zu beobachten, daß er trotz des unbedingten Vorzuges, den er der Einsamkeit als der sehnlichst begehrten Stätte der Kontemplation gab, in einem Freundesbrief von der gemeinsamen religiösen Besinnung als der „süßesten Freude im Namen des Herrn" sprach[249]). Diese Schätzung der Freundschaft, die, natürlich-menschlich wie sie ist, uns nur auf dem Boden der Mönchsasketik verwundert, dürfte sonach als ein allgemeines Ergebnis der Lebenserfahrung zu gelten haben, die auch vor den Mauern der Klöster nicht halt machte. Aber daß Ailred dieser Erfahrungstatsache eine solche religiöse Würde beilegte, wie sie sonst nur den seltenen Momenten innigster Versenkung in das Gefühl des Göttlichen zugeschrieben wurde, das will uns als ein eigener Gedanke dieses schottischen Prälaten erscheinen — ein Gedanke, der sich ihm ergab, als er seine natürliche, ihm durch die antike Philosophie bestätigte und in ihrer Kraft und Bedeutung bewußt gemachte Pflege der Freundschaft mit dem christlichen Glauben und der geläufigen Ansicht vom Vorrang des Mönchtums zu verbinden suchte, das im Mittelalter als der Weg zur Erfüllung des evangelischen Gebotes: „Ihr sollt

247) Ebenda II, 671 D, mit Bezug auf Joh. 15, 15: quidam gradus est amicitia vicinus perfectioni quae in Dei dilectione et cognitione consistit.

248) Vgl. oben S. 482 ff. 249) Vgl. oben S. 282.

vollkommen sein" galt. In seiner Schrift hebt sich dieser produktive Gedanke deutlich von der nur intellektuellen Art, das Heterogene zu verbinden, ab, die gleichfalls dort zu finden ist. So erklärt er z. B. prinzipiell, daß die wahre Freundschaft „in Christus anfängt, mit Christus gepflegt und von Christus vollendet werden muß[250])". Solchen dogmatischen Erklärungen gegenüber will es uns scheinen, als ob der Gedanke, daß die Freundschaft, welche zwei wahlverwandte Männer in selbstloser, aufrichtiger, über Argwohn und Trug erhabener Liebe vereint, ein Weg zur Gottesliebe sei, aus tiefem, die persönliche Erfahrung langsam gestaltendem Nachsinnen hervorwuchs.

Dieses Nachsinnen über das Glück der Freundschaft, nach dem er von früher Jugend an intensiv verlangt hatte, zog sich durch Jahrzehnte hin. Schon in seinem Erstlingswerk hatte er, am Schluß desselben, ein Bild der Seelenfreundschäft gezeichnet, das uns — wir werden es sogleich ins Auge fassen — wie ein aus innerstem Bedürfnis entworfenes Wunschbild anmutet. In dieser Schrift richtete sich sein Blick nicht bei der Meditation über die Gottesliebe, um die es dem Neubekehrten letztlich ging, auf die Freundschaft hin, sondern von dem andern evangelischen Hauptgebot aus, dem der Nächstenliebe. Um dieses zu erfassen, fand er sich auf den Unterschied zurückgewiesen, der zwischen den gefühlsstarken menschlichen Beziehungen und denjenigen besteht, die, wie vor allem die Liebe zum Feind, nur, wie er meinte, aus Vernunftgründen ihre Forderungen an uns stellen. Daraufhin erklärte er prinzipiell:

„Es gibt, wenn überhaupt jemand, so nur wenige, die das ganze Menschengeschlecht nicht bloß mit rationaler, sondern auch mit emotionaler Liebe zu umfassen vermögen[251])."

Oder genauer ausgedrückt, mit den scholastisch-psychologischen Distinktionen, die er heranbrachte: „Die caritas kann in diesem Leben von allen zu allen ausgeübt werden", soweit es sich bei ihr um die rechte Wahl des zu liebenden Gegenstandes und um ihre angemessene Richtung oder „Bewegung" handelt, nicht aber besteht eine solche Universalität in der *Erfüllung* der caritativen Intention oder in dem „Genuß" der menschlichen Beziehungen, wie er es im Unterschied zu dem bloß zweckdienlichen, „freudlosen" Lebensverkehr mit anderen Personen oder dem „Gebrauch" derselben nennt[252]). Was deren „Genuß" betrifft, so greifen hier die Unterschiede im Grade der Verbundenheit mit den Mitmenschen ein, „ob jemand näher mit uns verwandt oder mehr befreundet ist oder

250) De spir. amic. I, 662 B und C.

251) Speculum car. III, 39; 618 D: non solum rationali sed etiam affectuosa dilectione colere.

252) Ebenda III, 618 C.

durch Wohltaten uns näher steht" als ein anderer[253]). Als die innigste Art der Verbundenheit aber hob er über alle andern menschlichen Beziehungen die Freundschaft empor und holte zu ihrem Lob mit langem Atem aus:

„Es ist kein geringer Trost in diesem Erdendasein, jemanden zu haben, mit dem du dich durch innerste Zuneigung in der Umarmung heiliger Liebe vereinigen, bei dem du geistig ausruhen, dem du dein Herz ausschütten und zu dem du, wenn du traurig bist, in wohltuendem Gespräch wie in Trostgesängen Zuflucht finden kannst; an dessen trautem Freundesbusen du mitten in all den vielen Ärgernissen der Welt dich sicher und geborgen fühlst, dessen geliebtem Herzen du, als wäre es dein eigenes, alle deine innersten Gedanken ohne zu zaudern, anvertrauen, durch dessen geistige Küsse du dich von der Ermattung durch den Tumult der Sorgen wie durch lindernde Heilmittel erholen kannst; der mit dir weint in der Not, mit dir sich freut, wenn es dir wohlergeht, und der bei Unsicherheit mit dir berät, den du mit den Banden der caritas in die Heimlichkeit deines Geistes aufnehmen magst, so daß er, wenn auch körperlich abwesend, geistig gegenwärtig ist dort, wo du einsam Zwiesprache mit dir hältst; und mit dem zusammen du in Ruhe vor dem Getöse der Welt, in friedlichem Schlummer, in der Liebes-Umarmung, beim Kuß der Vereinigung unter dem beglückenden Schutz des Hl. Geistes Rat halten kannst, kurzum, mit dem du derart verbunden bist, daß Seele mit Seele verschmilzt und aus der Mehrheit eine Einheit wird[254])."

In diesem Hymnus ist unzweideutig gesagt, daß die Ruhe des Herzens, die nach dem Ausspruch Augustins nur in Gott zu finden ist, oder mit der volleren Formel: daß Ruhe, Friede und Sicherheit in der wahren Freundschaft erblüht. Und das ist nicht von ungefähr gesagt. Ailred grenzt den Genuß, den die Freundschaft uns gewährt, ausdrücklich ab von dem Vorgeschmack himmlischer Seligkeit, der nach der Aussage der Mystiker schon in diesem Leben in Momenten intensivster Kontemplation erreichbar ist. Von der Gottesliebe gilt:

„Sie wird, was die Wahl und die Bewegung betrifft, von vielen gehegt, ohne daß es ihnen vergönnt ist, die Frucht ihrer Liebe in diesem Leben zu genießen, was ihnen vielmehr erst nach diesem Leben in der beseligenden Schau Gottes vorbehalten ist. Denn auch von denen, die in dem Licht der Kontemplation oder in der Süßigkeit der Zerknirschung etwas von dieser süßen Frucht zu kosten beginnen, kann man im Hinblick auf die künftigen Freuden nicht sagen, daß sie Gott genießen, sondern vielmehr nur, daß sie mit ihm verkehren[255])."

Er beruft sich für diesen unmystischen Begriff des „Verkehrs" (usus) mit Gott auf den in seinem Buch gegebenen Nachweis, „daß der süße Vorgeschmack jener Wonne den meisten nicht um der Frucht ihrer Liebe willen gewährt wird, sondern um ihnen in ihrer Schwäche eine Stütze zu bieten".

Die wahre Freundschaft, die, im Gegensatz dazu, als ein Höchstes von irdischem Glück, nicht im bloßen Verkehr mit der geliebten Person, sondern im Vollgenuß seiner Liebe besteht, ist nun freilich, wie sich das von selbst versteht, im christlich-religiösen Horizont gesehen. Es handelt sich

253) Ebenda III, 38; 617 C. 254) Ib. III, 39; 619 AB. 255) Ib. III, 618 D.

um die „Freundschaft in Christo". Dieser religiöse Begriff, der uns noch mehrfach, z. B. auch bei Abälard begegnen wird, stellt sich hier in einem eigenen Sinne ein: nicht, wie in der Regel, als eine Modifikation des natürlich-menschlichen Lebensbezuges, die zu dessen Auflösung führt, sondern als eine nähere Bestimmung desselben, die in der Richtung des ethischen Idealismus liegt. Ailred erläutert den Begriff durch den Ausspruch des Apostels Paulus, wonach „Christus uns von Gott geworden ist zur Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligung[256])" und führt dazu des Näheren aus: den Freund „in Weisheit genießen" bedeutet, daß die „weltliche Eitelkeit" ausgeschlossen ist; „in Gerechtigkeit" bedeutet den Ausschluß von Liebedienerei und Schmeichelei, und „in Heiligkeit", daß alle „körperliche Unflätigkeit" fortfällt[257]).

Bei dieser Offenheit für menschliches Glück hatte der geistliche Autor wohl manchen Widerstand seitens der anderen Mönche zu befürchten, ähnlich wie bei der rückhaltlosen Äußerung seines Schmerzes über den Tod seines jungen Freundes, und wiederum ist es das höchst menschliche Vorbild Jesu, auf das er sich dem gegenüber beruft:

„Auf daß niemand diese hochheilige Art der caritas als verwerflich ansehe, hat unser Jesus selber, der in allem sich zu uns herabließ, alles für uns und mit uns litt, in der Darbietung seiner Liebe (dilectio) nicht allen, sondern nur *einem* es zum Zeichen seiner besonderen Liebe gestattet, an seiner wonnigen Brust zu ruhen . . .[258])."

In der ausführlichen Behandlung, die Ailred 20 Jahre später seinem Lieblingsthema widmete, hat er dessen Bezug zur Nächstenliebe mit dem zur Gottesliebe zusammen festgehalten, aber ihm im Hinblick auf diese, um die seine letzten Gedanken kreisten, eine neue Wendung gegeben, durch die die sittlich-religiöse Würde der Freundschaft noch eine weitere Steigerung erhielt. Wie die ganze Stellung des Themas in dieser Schrift durch den Versuch bestimmt war, die antike, durch Cicero übermittelte Schätzung der Freundschaft als eines der höchsten Güter des menschlichen Lebens mit dem christlichen Glauben zu vereinen, so erfolgte in ihr die Steigerung ihres Lebenswertes zu religiöser Würde innerhalb des systematischen Zusammenhanges, in dem die einschlägigen Fragen in Ciceros *Laelius* gestellt waren. Als ein Hauptproblem — ein Problem nicht der Theorie, sondern des handelnden Lebens — war dort die Seltenheit echter Freundschaft hingestellt, die sich als solche durch ihre Dauer bewährt. „Nur von vier Paaren echter Freunde", heißt es im *Laelius*, „wird im Laufe der Jahrhunderte berichtet[259])". In dem politischen Hori-

256) Ib. III, 40; 619 D mit Bezug auf 1. Cor. 1, 30.
257) Ebenda. Es handelt sich augenscheinlich vor allem um die Abwehr der Päderastie, die bei dem vorherrschenden Verhältnis des Älteren zum Jüngeren nahe lag.
258) Ebenda III, 39; 619 C mit Bezug auf Joh. 19, 26.
259) Cicero, Laelius IV, cf. VI u. a.

zont, in dem in der alten Welt die berühmten Freundschaften, durch Staatsmänner wie Publius Scipio und Laelius repräsentiert, gesehen wurden, standen bei der Gefahr des Bruches und des Umschlagens in Feindschaft die sich kreuzenden weltlichen Interessen vor Augen, Rivalität, Ehrgeiz und dergleichen, und durch diesen Gesichtspunkt waren auch die Maximen bestimmt, die in dem Dialog aufgestellt wurden, um zur rechten Wahl der Freunde zu verhelfen und vor Enttäuschungen zu schützen. Ailred, für den die Brüchigkeit der Freundschaft so wie aller weltlichen Güter ein Motiv zur Abkehr von der Welt gewesen war, stieß im geistlichen Leben auf jenes alte Problem, aber in der klösterlichen Atmosphäre nahm es sich anders aus als in der politischen[260]).

Zwar der altpythagoreische Spruch: „Den Freunden ist alles gemeinsam" ließ sich leicht auf das Mönchtum übertragen, zu dessen Grundlagen neben der Keuschheit und dem Gehorsam der Verzicht auf eigenen Besitz gehörte. Und auch die Charaktereigenschaften, ohne die die Freundschaft nicht gedeihen kann: Treue, Beharrlichkeit, Takt und dergl.[261]) werden hier in demselben Sinne und mit noch größerer Breite als in Ciceros Dialog erörtert; das betrifft insbesondere die negativen Momente: das Freisein von Argwohn und Verstellung, die die Freundschaft „vergiften[262])". In dem englischen Zisterzienser-Kloster waren, wie Ailred es darstellt, diese Bedingungen in glücklichster Weise erfüllt. Er hat hier wieder in seiner ungezwungenen Art ein Selbstzeugnis eingeflochten, das den Zustand in so hellem Lichte sehen läßt wie die Schilderung des klösterlichen Gemeinschaftslebens, die er in dem frühen Werk dem Novizen in den Mund gelegt hatte, während er jetzt im eigenen Namen als der Abt spricht:

„Als ich vorgestern einen Rundgang durch das Kloster machte, im Kreise der geliebten Brüder saß, inmitten der sozusagen paradiesischen Anmut der einzelnen Bäume mit dem wunderbaren Laubwerk, Blüten und Früchten, und in der ganzen Menge niemand sich befand, den ich nicht gern hatte und von dem ich bezweifelte, daß er mich gern hätte, da durchdrang mich eine Freude, größer als alles Glück dieser Welt. Ich spürte, daß mein Geist auf sie alle überströmte und ihrer aller Zuneigung auf mich zukam, so daß ich mit dem Propheten sagte: ‚Siehe, wie gut und lieblich ist's, daß Brüder einträchtig beieinander wohnen'[263])."

---

260) De spir. amic. III, MPL 195, 694, wo sich Ailred auf Plato bezieht: Felicissimam vitam, ait Sapiens, ducerent homines, si duo haec verba de medio tollerentur, Meum et Tuum. Gemeint dürfte sein Rp. V 462 c.

261) Ebenda III, 687 BC, cf. Laelius V.

262) Ebenda III, 696 C ff. Als Prototyp der Verstellung (simulatio) gilt ihm, wie damals allgemein, der Gnato des Terenz, aber er vergißt nicht, hinzuzufügen (696 D): „Et forte haec ethnicus ille de nostris mutuavit thesauris, sensum prophetae nostri suis exprimens verbis." Er verweist auf Jes. 30.

263) Ebenda 691 A, mit Bezug auf Ps. 133, 1. — Eine zugehörige Schilderung ebenda 694-695.

Er fügte diese Idylle in den Dialog ein als Zeugnis dafür, daß

„der höchst glücklich (felicissimus) zu nennen ist, der im Schoße derer, unter denen er lebt, ruhen kann, von allen geliebt und von Liebe zu ihnen allen erfüllt, ohne daß Argwohn oder Furcht diese wonnige Ruhe stört."

Aber gerade bei diesem Bilde vom Glück der Gemeinschaft, das in sozusagen politischer Einstellung, ähnlich dem antiken Vorbild gesehen ist, setzt er mit dem Gegenzug ein, der diesen beschränkten Werthorizont durchstößt. Er läßt sich die Frage stellen:

„Vermutlich wirst du also sie alle, die du liebst und die dich lieben, deiner Freundschaft für würdig halten?"

Und die Antwort ist ein entschiedenes Nein[264]). Er begründet das durch eine einschneidende Unterscheidung: der gewöhnlichen Freundschaft, die eine Art Kameradschaft ist, stellt er die „erhabene und vollkommene" gegenüber, deren Band von Person zu Person geht und die nur wenigen vergönnt ist — zu denen er charakteristischerweise auch die Mitunterredner in dem Dialog nicht rechnet[265]).

Mit diesem Bewußtsein von der Exklusivität wahrer Freundschaft befand er sich wieder in Übereinstimmung mit den Alten, und diese Übereinstimmung mit den „Heiden", wie auch er sie nennt, ist von prinzipiellem Belang, denn sie betrifft den Grund dieser Exklusivität: Wahre Freundschaft ist deshalb auf wenige Menschen beschränkt, weil nur wenige zu den „Guten" gehören, zwischen denen allein sie dauernden Bestand hat[266]). Aber bei der Frage, wie und wo diese Wenigen zu finden sind, bei dieser praktisch, für das Handeln und Verhalten, entscheidenden Frage, scheiden sich die Wege. In Ciceros Dialog war zu lesen, daß das gesamte menschliche Geschlecht „von Natur" eine große Gesellschaft bildet, die sich dank der besonderen, durch Geburt und Sympathie gegebenen Lebensbeziehungen auf kleine Kreise zusammenzieht bis zu dem engsten Bund, der in der Freundschaft zwischen zwei Personen besteht; um die Gefahren zu vermeiden, die die Freundschaft „wie Verhängnisse bedrohen", dazu wäre dann nicht nur „Weisheit" — in der Wahl des Freundes, d. h. in der Lenkung der Sympathie — sondern besonderes „Glück" erforderlich[267]). Ailred, der wegen der Brüchigkeit der „natürlichen" (carnales) Freundschaften sich von dem weltlichen Leben losgerissen hatte, glaubt gleichfalls an eine innere Einheit der gesamten,

264) Ebenda 691 B.

265) Ebenda 691 C, wo Walter erklärt: Haec amicitia sublimis et perfecta est ut ad eam aspirare non audeam. Mihi et huic Gratiano illa sufficit, quam tuus Augustinus describit . . . Zitiert werden die sogenannten Meditationen Augustins (l. IV, c. 8), die aber ein Werk von Johannes von Fécamp sind. — Die dort beschriebene Kameradschaft bezeichnet Ailred als eine amicitia carnalium („Fleisch" paulinisch im Gegensatz zu „Geist"), die allgemein bei der Jugend verbreitet sei.

266) Ebenda 690 C. 267) Cicero Laelius V g. E. und X g. E.

durch die Unterschiede von Rang und Stand und die sonstigen gesellschaftlichen Ordnungen differenzierten Menschheit, aber sucht sie im Gegensatz zu dem Pantheismus der antiken Popular-Philosophie nicht in der Natur, sondern im Willen des Schöpfers begründet, der, wie er aus dem Jenseits kommt, auch im Jenseits erst seine Intention erfüllt.

„Das ist das wunderbar große Glück (felicitas), in dessen Erwartung wir leben: daß durch Gottes eigenes Walten und Wirken eine so große Freundschaft und Liebe (caritas) zwischen ihm und seinen Kreaturen, die er am Leben erhält, zwischen den Rängen und Ständen, die er eingerichtet hat, sowie zwischen allen einzelnen herrscht, denen er ihr Eigendasein gegeben hat, — so groß, daß jeder den andern so liebt wie sich selbst und sich an des andern Glück so freut wie an dem eigenen, womit gegeben ist, daß die Glückseligkeit (beatitudo) der einzelnen die von allen und die allgemeine Glückseligkeit die aller einzelnen ist. Da gibt es keine verborgenen Gedanken, keine Vortäuschung von Sympathien. Das ist die wahre und ewige Freundschaft . . .[268])."

Im Blick auf diese jenseitige Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe bestimmt er den Ort, der der „erhabenen Freundschaft" in der göttlichen Ordnung der Dinge zukommt. Wie er die Freundesliebe als Vorstufe zur Gottesliebe bezeichnete, eine Vorstufe, die zugleich Heranbildung zu dieser Erfüllung des Lebens bedeutet, so beschließt er diese zusammenfassende Erklärung folgendermaßen:

„Das ist die wahre und ewige Freundschaft, die hienieden beginnt und dort vollendet wird; hienieden besteht sie zwischen wenigen, da nur wenige gut sind, dort wo alle gut sind, zwischen allen. Hier, wo Weise und Toren vermischt sind, muß der Freund erprobt werden, dort bei den Seligen, in ihrer den Engeln eigenen, gewissermaßen göttlichen Vollkommenheit bedarf es keiner Erprobung."

Zu den feststehenden Symbolen der mittelalterlichen Hierarchie gehörte der Vergleich der Mönche mit den Engeln. Es drückte sich darin, wie wir schon vordem sahen[269]), der Anspruch dieses Standes aus, die höchste menschliche Lebensform zu sein, der Anfang der Staffel, die von der Erde zum Himmel emporführt. Jetzt stoßen wir auf eine Steigerung dieses Begriffs von Vollkommenheit. In dem Stand, der sich dem Gottesdienst geweiht hat und der bereits ein Höchstes von irdischem Glück, eine Friedensgemeinschaft, wie Ailred sie schilderte, darbietet, gibt es eine Elite, die der wahren, der dauernden Freundschaft fähig ist — und dadurch auf Erden eines überirdischen Glückes teilhaftig wird.

Diese Anerkennung einer Elite innerhalb des Mönchtums scheint uns schwer mit dem christlichen Glauben an die Gleichheit der Menschen vor Gott vereinbar zu sein, aber sie entspricht der mittelalterlichen Hierarchie insofern, als zu dieser der Glaube an die Existenz von Heiligen, die auf Erden wandeln, gehört. So hat Ailred jenen Begriff von Vollkommenheit nicht nur in seinem von der antiken Philosophie inspirierten Werk

268) De spir. am. III, 690 B. 269) Vgl. oben S. 390 und 437 f.

über die Freundschaft, sondern auch in seinen hagiographischen Schriften vorgebracht. In einer derselben hat er im Prolog die Anschauung allgemein formuliert:

„Seit Gott der Welt den heilbringenden Glauben gegeben hat, war es sein Wille, daß unter den vielen Schwachen einige Vollkommene wären, durch deren Wirksamkeit die andern zum Glauben hingeführt und zum besten Lebenswandel angespornt würden[270])."

Daß in bezug auf Menschen von Vollkommenheit gesprochen wird, mag uns verwundern. Noch mehr verwundert uns, in welcher Weise das Anstößige, das wir dabei empfinden, bei Ailred zum Ausdruck kommt. Er bezeichnet den Heiligen, von dem er alttestamentarisch sagt, daß er „Gott gefallen hat und als gerecht befunden worden ist", als einen — „Übermenschen[271])"! Es handelt sich um einen Heiligen auf dem Königsthron, Eduard den Bekenner, den letzten englischen König vor der normannischen Eroberung, dessen Gedächtnis Ailred bei einem festlichen Anlaß in öffentlichem Auftrag gefeiert hat; so mag man den emphatischen Ausdruck erklären. Indes sind wir in dieser Zeit schon auf eine ähnliche Anschauung gestoßen: auf den Erwählungsglauben, für den sich Bischof Bernward von Hildesheim auf die Heroen des Alten Testaments berief, und auch umgekehrt auf den Begriff des Unmenschen, einen Schimpf, der die Brutalität als den Gegensatz zu der den Menschen auszeichnenden Vernunft brandmarken sollte[272]). Und so wollte auch Ailred durch jenes Lob keine Kluft im Menschentum aufreißen, sondern vielmehr das Außerordentliche bezeichnen, dessen der Mensch nicht nur im Bösen, sondern auch im Guten fähig ist. Insofern treffen wir hier auf denselben Grundzug wie in den Meditationen des Kartäuserpriors Guigo, wo die Selbstverleugnung, das Sichaufopfern als das bezeichnet war, was den Adel und die Größe des Menschen ausmacht[273]). Ailred geht in dieser Richtung so weit, daß er den katholischen Heiligenkult mit der antiken Verehrung großer Männer zusammenstellt, mit der er ja auch verwandt war[274]). In dem Prolog zu der Biographie Eduards des Bekenners weist er auf die Motive der von den „Alten" überkommenen Pflege des Gedächtnisses berühmter Männer hin:

„Sie glaubten, daß es für die Nachkommenden sehr nützlich sein würde, von denen zu wissen, die der Nachahmung würdig sind. Denn durch nichts wird der Geist der Menschen mehr zum Wetteifer um Vollkommenheit entzündet, als

---

270) Vita S. Eduardi regis et confessoris, Prolog, MPL 195, 737 f.

271) Ibid., Praefatio ad Laurentium abbatem, 739 C: Inspexi codicem quem mihi tradidisti transferendum. Et ecce reperio hominem supra hominem.

272) Vgl. oben Abschnitt III, Kap. 1 (Bernward) u. Kap. 2 (Suger über die germanischen Barbaren sowie über einen verbrecherischen Feudalherrn).

273) Vgl. oben S. 438 f. 274) Vgl. Band I, 199 f.

wenn sie von den Tugenden dieses oder jenes Vollkommenen lesen oder hören, über deren Wesen belehrt werden und ihren Ruhm schätzen lernen; denn niemand darf etwas als für ihn selbst unmöglich erachten, von dem er weiß, daß ein anderer es vollbracht hat."

Das, was für die Vollkommenheit im allgemeinen gilt, gilt insbesondere für die vollkommene Freundschaft, die etwas so Seltenes ist: sie hängt nicht, wie es bei Cicero hieß, von glücklichen Umständen ab, aber wir hören hier von Ailred auch nicht, wie in der Geschichte seiner Bekehrung, daß sie der Gnade Gottes zu danken sei, sondern in ihr erfüllt sich eine höchste menschliche Möglichkeit. Ailred bringt das wiederum in persönlicher Form vor, als eine beglückende Erfahrung, die er gemacht hat. Der Rückgriff auf das Selbsterlebte stellt sich dabei so wie vordem in beispielgebender Weise ein. Es handelt sich um den letzten Punkt in dem antiken Programm zur Herstellung möglichst dauernder Freundschaften: die Erprobung des Erkorenen, die, wie wir hörten, auch in der klösterlichen Bruderschaft als unerläßlich erschien. Sie ist eine Sache des Verstandes. Dieser muß, wie Abt Ailred mit seinem Cicero sagt, der Zuneigung, die ihm immer schon voraus ist, Zügel anlegen, bis der Freund erprobt ist, was nicht vor, sondern nur während der Freundschaft erfolgen kann[275]). In einem solchen lehrhaften Zusammenhang gedenkt der Abt der zwei besten Freunde, die er nach seiner Abkehr von der gesellschaftlichen Welt gehabt hat und die ihm — beide lebten nicht mehr — unvergeßlich geblieben sind. Von dem einen wissen wir schon: ihm hatte er den leidenschaftlich bewegten Nachruf gewidmet, der uns wegen dieser natürlich-menschlichen Gefühlsäußerung des Mönchs fesselte. Das lag 20 Jahre zurück. Jetzt bekommen wir seine Menschlichkeit von einer anderen Seite aus zu sehen; wie er nunmehr jene Jugendfreundschaft aus der Distanz betrachtet, büßt dieselbe das absolute Gewicht, das sie während des Erlebens besaß, wo sie als etwas Einziges erschien, durch den Vergleich mit der anderen großen Freundschaft ein. Das Schlußstück der Schrift, das dieses persönliche Zeugnis bringt[276]), hebt folgendermaßen an:

„Ich gedenke jetzt zweier Freunde, die mir, obwohl sie dahingeschieden sind, lebendig sind und immer bleiben werden. Den einen von ihnen hatte ich im Anfang meiner Bekehrung, als ich noch ein Jüngling war, auf Grund der Ähnlichkeit unseres Wesens und unseres gleichgerichteten Strebens gewonnen; den anderen habe ich mir schon fast von seiner Knabenzeit an erkoren und so vielfach und mannigfach erprobt, daß ich, als ich bereits ergraute, mit ihm die größte Freundschaft (summam amicitiam) schloß. Jenen hatte ich mir, als ich noch nicht von der Last des Hirtenamtes beschwert war und nicht durch Sorgen um die weltlichen Dinge abgelenkt wurde, zum Genossen der klösterlichen Wonnen und geistlichen Köstlichkeiten erkoren, in die ich damals

275) De spir. am. III, 686 ff.; vgl. Ciceros Laelius XVII.
276) Ebenda, col. 698 B - 700 B.

eingeweiht wurde; ich verlangte nichts von ihm und bot ihm nichts dar außer der Zuneigung und der liebevollen Äußerung dieser Zuneigung, wie die Caritas sie uns eingab. Den andern zog ich, als er zum jungen Mann heranwuchs, zur Teilnahme an meinen Sorgen heran und hatte an ihm einen Gehilfen bei diesen Mühen. Wenn ich diese beiden Freundschaften jetzt in der Erinnerung aneinanderhalte, sehe ich, daß die frühere mehr auf Neigung (affectus), die andere mehr auf Vernunft (ratio) beruhte, wenn auch weder bei dieser die Neigung noch bei jener die Vernunft ausblieb. Aber jener wurde mir im Anfang unserer Freundschaft entrissen, so daß ich ihn, wie gesagt, wählen, aber nicht erproben konnte. Der andere dagegen, der von seiner Knabenzeit an bis in sein mittleres Alter mir zugeteilt und von mir geliebt wurde, erstieg mit mir alle Stufen der Freundschaft, soweit das bei unserer Unvollkommenheit möglich ist."

Er führt das letztere näher aus, und so wird uns hier ein besonders anziehendes Stück Autobiographie dargeboten: die Geschichte einer Freundschaft, die der Autor als das größte Glück seines Lebens ansah. Sie nimmt ihren Gang den Regeln gemäß, die er in dem Dialog aufgestellt hatte; aber das vorhandene Schema wird dadurch farbig ausgemalt — ein weiteres Beispiel für die mittelalterliche Verbindung von typischem Rahmen und individueller Füllung.

Den Anfang bildet, ähnlich wie bei seiner ersten Klosterfreundschaft, der Anblick der Tugenden des Knaben, dessen Namen er nicht nennt, aber von dem er mitteilt, daß er ihn in die Elemente der Mönchsasketik eingeführt hatte; dabei erwachte die Zuneigung des gereiften Mannes zu ihm. An den Erfolg der Zucht schließt sich der Fortgang:

„Herr über seinen Körper, unverdrossen im Ertragen von Arbeit und Fasten, war er für die meisten ein Vorbild, für viele ein Gegenstand der Bewunderung, für mich ein Stolz und eine Freude. Von nun an glaubte ich bereits, ihn in den Anfangsgründen der Freundschaft unterweisen zu sollen, da ich sah, daß er niemandem lästig, vielmehr allen angenehm war."

Es folgt eine Schilderung des Benehmens seines neuen Zöglings, wobei die charakteristischen Züge aus dem früheren Freundesbilde teils wörtlich, teils verstärkt, wiederkehren.

„Er ging ein und aus wie es die Senioren geboten, demütig, gelassen; würdevoll, karg mit Worten, nie unwillig; er kannte kein Murren oder Grollen, Verunglimpfung lag ihm fern; er schritt einher ‚ohne zu hören, als wäre er taub, und ohne den Mund zu öffnen, als wäre er stumm' . . ."

Er bringt den Psalmvers (38,14), den er seinem ursprünglichen Sinn zuwider — denn es ist die Klage eines Unglücklichen über seine Heimsuchung — schon zum Lobe des jungen Simon verwandt hatte[277]), auch hier in diesem umgekehrten Sinne vor, und hier geht er noch weiter in dieser Richtung. Wie für die Mönchstugend der Schweigsamkeit kehrt jetzt auch für die des Gehorsams die Sanktionierung mit einem Psalmvers

[277]) Vgl. oben S. 483.

(73,22) wieder, der seinem eigenen Sinne nach vielmehr der Notschrei eines Unterdrückten war[278]); die Schilderung geht weiter:

„Er ‚war wie ein Lasttier', so gehorsam folgte er dem Zügel und so unermüdlich trug er das Joch der regulären Disziplin körperlich und geistig."

Es folgt eine Anekdote. Der Knabe war einmal zu den Kranken in ihre Zelle geschlichen und deshalb von dem Abt, Ailreds Vorgänger in Rievaulx, gescholten worden, als gäbe er sich allzuleicht nach. Das nahm er sich so zu Herzen, daß er sich strenge Kasteiungen auferlegte und davon „viele Jahre lang", auch als er schwer erkrankte, nicht abließ. Ailred knüpft an diesen Beweis der Selbstzucht die entscheidende Wendung in der Entwicklung ihrer Freundschaft.

„Dies hat mich außerordentlich für ihn eingenommen und ich habe ihn deshalb so sehr in mein Herz geschlossen, daß ich ihn aus einem Untergebenen zu meinem Gefährten, aus einem Gefährten zum Freunde, aus einem Freunde zu meinem besten Freunde erhob."

In praxi bedeutete das, daß er ihm im Einverständnis mit den andern Mönchen das Amt des Subpriors übertrug. Und damit stehen wir auch hier wieder an dem kritischen Punkt, der uns aus den Selbstzeugnissen der zu Amt und Würden erhobenen Geistlichen bekannt ist: es folgt der vergebliche Versuch des jungen Mönchs, sich der Bürde des Amtes zu entziehen. Aber hier wird dieser geläufige Versuch zu einer Charakterprobe oder wird wenigstens als eine solche dargestellt. Der Unwillige griff, als die üblichen Einwände — seine Jugend, seine Unwissenheit usw. — nichts halfen, zu einem gefährlichen Mittel, bei dem er seine Freundschaft mit Ailred, seinem Abt, aufs Spiel setzte:

„er brachte in aller Demut und Bescheidenheit, aber frei und offen alles vor, was er für unser beiderseitiges Verhältnis befürchtete und was ihm an mir nicht recht gefiel; er tat das, wie er mir später gestand, in der Hoffnung, daß ich, durch diese scheinbare Anmaßung gekränkt, leichter zu dem, worum er bat, gebracht werden könnte."

Die List hatte die entgegengesetzte Wirkung. Abt Ailred nahm die freimütigen Äußerungen freundlich auf, und dadurch wurde das Zutrauen des Jüngeren zu ihm außerordentlich gesteigert. Das Spiel ging noch einmal mit vertauschten Rollen vor sich. Ailred benutzte die nächste Gelegenheit, um seinem jungen Freunde rückhaltlos, „sogar nicht ohne Scheltworte" zu sagen, was er an ihm auszusetzen hatte, und der Zurechtgewiesene nahm das „geduldig und sogar dankbar" hin. Durch diese Erprobung ihrer gegenseitigen „Freimütigkeit und Geduld" erreichte die Freundschaft ihren Gipfel, was Ailred mit einer Häufung der zugehörigen Kategorien beschreibt:

„Ich weihte ihn jetzt in meine geheimen Überlegungen ein, und er erwies sich als treu. So wuchs unsere Liebe, wurde unsere Zuneigung noch wärmer, die caritas noch

[278]) Vgl. oben S. 478 f.

stärker, bis es soweit kam, daß wir ein Herz und eine Seele waren, einmütig in dem, was wir wollten und was wir nicht wollten, und verbunden durch eine Liebe, die keine Furcht kannte, nichts von Kränkung oder Argwohn wußte und alle Schmeichelei verabscheute. Zwischen uns gab es keine Verstellung, keine Schönfärberei oder Liebedienerei, keine taktlose Härte, keine Umschweife und Winkelzüge, sondern alles war klar und offen . . ."

Sodann das Einstehen des Freundes für den andern, ein Grundzug, für den er ein Vorbild nicht aus dem *Laelius*, sondern aus dem Alten Testament — Jonathan und David — vor Augen hatte[279]):

„Wie er in allem sich als Freund erwies, so sorgte er auch, soviel er konnte, für meine Ruhe, meinen Frieden. Er warf sich, wo Gefahr drohte, ihr entgegen, trat aufkommenden Ärgernissen in den Weg."

Nun wieder eine charakteristische Anekdote. Ailred wollte dem jungen Freunde, als dieser erkrankte, zum Trost „etwas von den weltlichen Dingen" zukommen lassen, aber der Erkrankte lehnte das ab, weil diese Vergünstigung „mehr meiner Zuneigung zu ihm als seiner Notlage zugeschrieben werden und meine Autorität darunter leiden könnte". Dann geht die Lobrede mit erhobener Stimme weiter:

„Er war gleichsam meine Hand, mein Auge, war die Stütze meines Alters; er war für mich ein geistiges Ruhekissen, ein süßer Trost in meinen Schmerzen; der Busen seiner Liebe nahm den von der Arbeit Ermüdeten auf, sein Rat erquickte den in Trauer oder Kummer Versunkenen, er beruhigte den Erregten, besänftigte den Zornigen. Mit allem, was an Unerfreulichem vorkam, ging ich zu ihm, um das, was ich allein nicht zu tragen vermochte, mit vereinten Kräften leichter zu ertragen."

Hier taucht ein weit zurückliegendes Bild vor uns auf. Ähnliche zärtliche Töne der Dankbarkeit für den Lieblingsjünger, der zur Stütze des Alters wurde, vernahmen wir gleich in dem ersten Zeugnis der mittelalterlichen Mönchs-Autobiographie, in dem Büchlein des Eremiten Valerius[280]), ein halbes Jahrtausend zuvor. Aber bei diesem Rückblick springt auch der Unterschied des geistigen Niveaus in die Augen. Bei dem Eremiten aus dem Spanien der Westgotenzeit stimmte das Bild des beglückenden inneren und äußeren Friedens, der ihm am Ende seines vielbewegten Lebens zuteil geworden war, zu der ganzen „natürlichen" Lebensauffassung, die durch die Glücks- und Unglücksrechnung bestimmt war. Jetzt, bei dem Anhänger Bernhards von Clairvaux, möchte uns die Intensität, mit der er die rein menschlichen Freuden der Freundschaft als ein höchstes irdisches Glück empfand und feierte, als schwer vereinbar mit der mönchischen Abnegation erscheinen. Der Schluß der autobiographischen Einlage zeigt, wie das Verschiedene zusammenstimmte:

„Was soll ich noch sagen? War das nicht ein volles Stück Glückseligkeit, so zu lieben und geliebt zu werden? solche Hilfe zu leisten und zu erhalten? und sich so von

279) De spir. am. III, 692 f. zu ebenda 699 D f.
280) Vgl. Band II, S. 351 f.

der Wonne der brüderlichen Liebe aus noch höher zu dem erhabenen Glanz der göttlichen Liebe hinaufzuschwingen? und so auf der Liebesleiter bald zu der Umarmung von Christus selber emporzusteigen und bald wieder hinab zur Nächstenliebe und der wohltuenden Erquickung durch sie?"

Es ist der Weg hinauf und hinab, wie wir ihn in der von den Mystikern ausgebildeten Seelengeschichte wiederfinden werden. Aber noch einmal: dieser schottische Heilige war kein Mystiker, wenigstens nicht im Sinne der spekulativen Mystik und ihrer neuplatonischen Tradition. Wie stark er an dem positiv-religiösen Bezug der Seele zu Gott, der von Person zu Person geht, festhielt, im Gegensatz zu dem „mystischen" Gefühl des Unendlichen, in dem das Eigenleben zerschmilzt, das wird vollends klar in den Schlußsätzen der ganzen Schrift. Er faßt dort die Darlegungen über die verschiedenen Grade der Freundschaft, die er durch die autobiographische Einlage erläutert hatte, kurz zusammen, aber fügt noch einen Punkt hinzu: die besondere Kraft der Fürbitte, die einem verstorbenen Freund gilt. Und was er darüber zu sagen hat, das klärt den Weg von der Freundesliebe zur Gottesliebe, der uns sein eigentliches, produktives Anliegen zu sein schien, in einer einleuchtenden Weise auf, die nicht aus theologischen Spekulationen hervorkommt, sondern von der Feinheit seiner psychologischen Beobachtung zeugt.

„Hinzu kommt die Fürbitte für einen Freund, die um so wirkungsvoller zu Gott ergeht, je herzlicher sie ist, sei es daß die Furcht oder die Liebe oder der Schmerz die Tränen hervortreibt. Wer so für einen Freund zu Christus betet und von ihm erhört sein möchte, der ist mit all seinem Eifer und aller Sehnsucht zu ihm hingewandt — und plötzlich und unmerklich geht die eine Hinneigung in die andere über, er berührt gleichsam ganz nahe die Süßigkeit Chrisi und fühlt, wie süß, spürt wie wonnevoll sie ist[281]). So mag er von der heiligen Liebe, mit der er den Freund umfängt, zu der emporsteigen, mit der er Christus umfängt, und mit vollem Munde und fröhlichem Herzen im Geiste die Frucht der Freundschaft pflücken, die voll zu genießen, er von dem künftigen Leben erwartet . . ."

Wie eigen dieses Aufblühen der überirdischen Liebe in der irdischen empfunden ist, das wird vollends klar, wenn wir die gemeinhin bei den Gläubigen herrschende Vorstellung von dem magischen Gnadenfluß dagegenhalten, der durch die Fürbitte erwirkt werde. In der Bekehrungsgeschichte des Probstes Hermann von Scheda bekommen wir diesen Kontrast zu spüren.

---

[281]) De spir. am. III, 701 B: Ita pro amico orans Christum et pro amico volens exaudiri a Christo, ipsum diligenter et desideranter intendit: cum subito et insensibiliter aliquando affectus transiens in affectum et quasi a vicino ipsius Christi tangens dulcedinem, incipit gustare quam dulcis est et sentire quam suavis est.

II. Die Bekehrungsgeschichte des Prämonstratenser-Abtes Hermann von Scheda

Die Autobiographie des aus Köln stammenden Prälaten Hermann von Scheda[282]), der vom Judentum zur katholischen Kirche übergetreten war, gehört der Zeit an, in der die von Bernhard von Clairvaux in die Wege geleitete, von innen nach außen drängende asketisch-religiöse Bewegung zur Befestigung der heilbringenden Macht der katholischen Kirche sich auch in Deutschland durchzusetzen begann, wo Bernhards Freund, Norbert von Xanten (1085-1134) in der gleichen Richtung wirkte. Propst Hermann war in den von diesem unlängst (1121) gegründeten Prämonstratenser-Orden eingetreten. Die von ihm selbst verfaßte Geschichte seiner Bekehrung ist für uns in mehrfacher Hinsicht von Belang. Es ist eine förmliche Autobiographie, mit Herkunft und Geburt und Jugendzeit beginnend, und als solche eines der sehr wenigen Zeugnisse — es sind im ganzen nur vier[283]) — für die selbständige Erscheinung der autobiographischen Gattung, die uns in der mittellateinischen Literatur aus dem 12. Jahrhundert überliefert sind. Klar aufgebaut in 19 mit sachlichen Überschriften versehenen Kapiteln sowie einem Vorwort und einem Schlußgebet, ist die Schrift, die im Druck 40 Seiten füllt, erheblich weniger umfangreich als die andern förmlichen Autobiographien aus dieser Zeit, und sie unterscheidet sich von diesen auch der literarischen Form nach; in ihr ist weder etwas von der anspruchsvollen Gelehrsamkeit zu bemerken wie bei Abälard und später bei Giraldus Cambrensis, noch ein Einfluß von Augustins Konfessionen wie bei Abt Wibert von Nogent, obwohl Scheda ein Augustiner-Stift war (in Westfalen gelegen). Und auch die in geistlichen Autobiographien üblichen Psalmen-Zitate kommen hier nicht vor bis auf das eine, das sich bei der Erhebung zu Amt und Würden augenscheinlich regelmäßig einstellte: „...der mich Armen aus dem Kot erhöht und neben die Fürsten seines Volkes gesetzt hat[284])..." Es ist im ganzen, d. h. von einigen predigthaften Einlagen abgesehen, eine schlichte Erzählung, wie wir sie bisher nur streckenweis im autobiographischen Schrifttum des Mittelalters fanden; der Autor selber bezeichnet sie als „historische Beschreibung[285])". Wir bekommen hier ein weiteres

---

[282]) Liber de conversione Domini Hermanni, quondam Judaei, primi abbatis ecclesiae Schedensis, in: Kurze Beschreibung der hochadligen Gotteshäuser Kappenburg und Scheda, erläutert durch Joh. D. von Steinen, Dortmund 1741, Beilage S. 91—149, abgedruckt MPL 170, 805—836.

[283]) Wibert von Nogent. Abälard. Hermann von Scheda. Girald de Barry.

[284]) Convers. c. 19 g. E. (Ps. 113, 7).

[285]) Ebenda c. 3, Ende: Susceptum exequamur historicae descriptionis negotium.

Beispiel für die natürliche, aus mündlichen Äußerungen hervorgehende Form von Lebenserinnerungen, die auch in jenen Zeiten nichts Ungewöhnliches waren, nach dem was uns über Anselm von Canterbury und Suger von St. Denis berichtet wurde. Der Autor gehörte keinem eigentlichen Mönchskonvent an — die Prämonstratenser bildeten einen Orden von regulierten Weltgeistlichen —, aber Klosterbrüder und Klosterfrauen bestürmten ihn, wie er in dem Vorwort berichtet, mit Fragen über seine Bekehrung, und er hatte „vor kurzem den ganzen Hergang derselben vor einer Versammlung von Nonnen erzählt". Die oft erzählte Geschichte hat er dann zu Papier gebracht, zur Erbauung der gegenwärtigen und der künftigen Leser und „zum ewigen Lob dessen, der mich aus der Finsternis zu seinem ewigen Licht geführt hat".

Bei diesem Hervorgehen der Autobiographie aus dem Leben war doch auch eine literarische Tradition im Spiele: die der Hagiographie. Diese Tradition, die uns gleich in der ersten spezifisch mittelalterlichen Autobiographie, der des Eremiten Valerius, entgegentrat und die viel breiter wirksam war als die augustinische, spiegelt sich in der Frage, die an den Bekehrten gestellt wurde: was der Teufel angestellt habe, um ihn von dem Übertritt abzuschrecken? und sie zeigt sich auch in der Komposition des Buches von Beginn an. In dem ersten Kapitel sind die biographischen Daten nur kurz angegeben — sein und seiner Eltern Vornamen samt ihrem „Stamm" (Leviten) und sein Geburtsort, „die Kölner Metropole" —; erst an einer späteren Stelle hören wir von dem Ansehen und Reichtum seiner Familie und dem Ruhm, den er selber als Schriftgelehrter genoß, und begreifen nunmehr, daß bei seiner Taufe „der ganze Klerus von Köln", wie er berichtet, in der Paulskirche anwesend war[286]). Statt solcher Daten hat er an den Anfang eine „Vision" gestellt, die er als 13jähriger, also zur Zeit seiner Einsegnung in die Gemeinde, gehabt hatte und späterhin als ein Vorzeichen seiner Bekehrung ansah.

Das, was er da erzählt, hat ein gewisses zeitgeschichtliches Interesse. Er träumte, daß der deutsche Kaiser (Heinrich V.) beim Tode eines sehr mächtigen Fürsten, dessen ganzer Besitz dem Herrscher zufiel, ihm, dem Knaben, einen Teil davon schenkte — einen Schimmel und einen goldenen Gürtel mit einem seidenen Beutel voller Geldstücke —, und daß er auf dem Schimmel mit dem Kaiser zu dem Palast ritt, dort zum Mahle geladen wurde und es an der Seite des Kaisers aus derselben Schüssel wie dieser einnahm. Ein weiser Mann aus der Verwandtschaft, den er um die Deutung anging, prophezeite ihm daraus eine schöne und vornehme

---

[286]) Convers. c. X, g. E.: Omnes qui de magnis me natalibus ortum et tam legis scentia quam rerum sufficientia pollere noverant . . . Dazu c. XVIII Anfang.

Braut, Reichtum und hohes Ansehen in der Gemeinde. Späterhin erkannte er dann die wahre, sehr andere Bedeutung des Gesichtes, die er im Schlußkapitel in aller Breite auseinandersetzt: der Kaiser, das war Christus, der Schimmel bedeutete die Taufe, der Gürtel die Enthaltsamkeit, die Geldsäcke die Tugenden, der Palast die katholische Kirche und speziell „die Klöster der Mönche und der reguliert lebenden Kleriker".

Daß die Phantasie des Knaben solche Wege ging, wird begreiflich, wenn man weiter liest und erfährt, auf welche Weise er „in Verkehr mit den Christen" gekommen war — ein Ereignis, das schließlich, nach vielen Jahren, zu seiner Bekehrung führte. Er kam als junger Mann, 20 Jahre alt, „in Geschäften, wie alle Juden, da sie dem Handel obliegen", nach Mainz, wo gerade der deutsche König (Lothar III.) Hof hielt; in dessen Gefolge befand sich Bischof Engelbert von Münster (1127-1132) und dieser entlieh von ihm, als ihm infolge des unerwartet langen Aufenthaltes in Mainz das Geld ausging, eine größere Summe. Es war ein gewöhnliches Geschäft, aber ungewöhnlich war daran, daß er es auf Treu und Glauben abschloß, ohne eine Bürgschaft zu verlangen, während die Regel war, kein Geld zu verborgen ohne „ein Pfand von mindestens dem doppelten Wert" des Betrages. Diese „Nachlässigkeit" wurde ihm von seinen „Eltern und Freunden" übel verdacht und man wußte sich nicht anders zu helfen, als daß man ihn nach Münster zu dem Bischof schickte mit dem Auftrag, so lange dort zu bleiben, bis ihm das Darlehen zurückgezahlt wäre. Es dauerte „fast 20 Wochen", bis der Bischof dazu imstande war. In dieser Zeit besuchte er „aus jugendlicher Neugierde" des öfteren den Gottesdienst, den der Bischof abhielt, und hörte ihn predigen. Mut dazu machte ihm die Freundlichkeit, mit der er zu seiner freudigen Überraschung am bischöflichen Hof aufgenommen wurde. Und diese persönlichen Beziehungen trugen nicht wenig zu seiner Hinneigung zum Christentum bei, während anderseits der Argwohn und der Widerstand, auf den er nach seiner Rückkehr bei seinen Verwandten sowie in der ganzen Kölner Gemeinde stieß, das in Gang gekommene Geschehen aufhielten und zeitweilig unterbrachen. Wir bekommen aus seiner Erzählung ein Bild von diesen familiären Gegenwirkungen ebenso wie von den unaufdringlichen Bekehrungsversuchen von seiten seines hochmögenden geistlichen Gönners. Aber unser hauptsächliches Interesse und auch das des Autors haftet doch an dem inneren Geschehen, das er selber als ein „Suchen nach der Wahrheit" bezeichnet.

In der Tat ist damit das Wesentliche bezeichnet, das uns hier begegnet. Abseits von der christlichen Welt tritt uns hier das Grundmotiv der Bekehrungsgeschichte entgegen, das uns in der Antike nicht nur aus Augu-

stins Konfessionen, sondern auch schon aus voraugustinischen und außerchristlichen Selbstdarstellungen ethisch-religiöser Art bekannt ist[287]). In der mittellateinischen Literatur gab uns Otlohs Schrift über seine Anfechtungen ein Beispiel dafür, während das Motiv in Ailreds Bekehrungsgeschichte zurücktrat, wie das im Zuge der von Bernhard von Clairvaux heraufgeführten, der Aufklärung entgegengesetzten Bewegung lag. In der Autobiographie des Kölner Konvertiten herrscht wiederum der intellektuelle, auf die religiöse Aufklärung gerichtete Zug der Zeit vor, den der hl. Bernhard, wo immer er auf ihn traf, zu unterdrücken suchte. Er tritt hier sozusagen in natürlicher Weise hervor, ohne eine andere Tradition als die der einheimisch-jüdischen Schriftgelehrsamkeit, aber mit ganz besonderer Kraft. Der Autor hat den Weg des Fragens, Antwortens und Disputierens, den er, einmal in Unruhe versetzt, auf der Suche nach der Wahrheit beschritten hatte, mit einer Konsequenz verfolgt und dargestellt, wie sie uns noch in keiner Selbstdarstellung seit Augustins Konfessionen begegnet ist. Er selber hat diesen Punkt gehörig hervorgehoben:

„Ich bin nicht so leicht bekehrt worden, wie wir es oft bei vielen Ungläubigen, seien es Juden oder Heiden, sehen, daß sie dank einer plötzlichen unerwarteten Wandlung zum katholischen Glauben bekehrt wurden; sondern meine Bekehrung ist erst lange nach ihrem Anfang unter einem ständig anwachsenden Sturm von Anfechtungen und nach vielen hinterlistigen Anschlägen durch den alten Feind, der sich ihr entgegenstellte, nur mit größter Mühe schließlich zustande gekommen[288])."

An sich betrachtet, waren diese Anfechtungen durchaus nicht so radikal wie die, von denen 100 Jahre zuvor Bruder Otloh zu leiden und zu schreiben hatte. Wir hören hier nichts von einem Zweifel an Gottes Allmacht oder gar an seiner Existenz; der ethische Monotheismus, der den Juden mit den Christen gemeinsam ist, stand für diesen Gottsucher mit der Selbstverständlichkeit eines unantastbaren Glaubens fest. Das, was ihn beunruhigte, war der Wahrheitsanspruch der christlichen Religion gegenüber der seiner Väter — eine spezielle Frage, die aber das Heil der Seele anging und zu jener Zeit auch eine allgemeine Bedeutung für die in Gang begriffene religiöse Aufklärung hatte.

Hermann Reuter hat in seinem grundlegenden Werk, auf das wir schon mehrfach hinwiesen, die „Steigerung der Aufklärung" im 12. Jahrhundert zu der Epoche Abälards hin verfolgt und unter den „neuen Motiven" dieser geistigen Bewegung, die damals wirksam wurden, die Einwürfe der Juden gegen das Christentum besonders hervorgehoben[289]). Seiner

[287]) Vgl. Band I, S. 496 f. 664 ff. Dazu jetzt P. Courcelle, Les antécédents des „Confessions" de St. Augustin, in Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 3. Série, t. XXXI (1957) S. 24 f.: (La quête du vrai). Dort sind mehrere von mir s. Z. unberücksichtigte Dokumente derart aus der Zeit des römischen Imperiums angeführt: von dem Arzt Thessalon, dem Astrologen Vettius Valens u. a.

[288]) Conversio, Prolog. [289]) Reuter I, S. 154 ff.

Darstellung zufolge hatte sich die Lage der Juden inmitten der katholischen Christenheit nach den fanatischen Verfolgungen, denen sie zu Beginn der Kreuzzugsbewegung ausgesetzt waren, wieder dermaßen normalisiert, daß es zu einem Gedankenaustausch in Form von Disputationen zwischen hervorragenden Vertretern der beiden Religionen kam. Von Spanien aus, wo die jüdische Literatur im Mittelalter eine Blütezeit erlebte, griff diese mündliche und schriftliche Auseinandersetzung in die nördlichen Länder hinüber. Ihr Effekt zeigte sich in den gegen das Judentum gerichteten apologetischen Schriften christlicher Autoren, deren Zahl damals sehr zunahm[290]). Nach Reuters Urteil hatte diese Abwehr der Angriffe auf die spezifisch christlichen Glaubenslehren keinen bemerkenswerten Erfolg, sondern bewirkte eher das Gegenteil, indem dadurch die Unbefangenheit des Glaubens zerstört wurde, und jedenfalls war „die Bekehrung eines Juden eine Ausnahme von der Regel[291])". Unter den Bekehrungen dieser Art, die hin und wieder vorkamen, war — so erklärt er weiter — „selten eine so denkwürdige wie die des deutschen Juden Hermann". Auf dessen Autobiographie geht Reuter denn auch ausführlich ein[292]).

Uns ist es nicht so sehr um das partikulare geschichtliche Faktum dieser Bekehrung zu tun, die augenscheinlich zu ihrer Zeit in der deutschen Provinz ein erhebliches Aufsehen machte, sondern um die für die Zeit charakteristische Erscheinung eines suchenden jungen Menschen, der die Sicherheit des Daseins in der Umfriedung durch den Glauben der Väter verloren hatte und sich zu der neuen Sicherheit, die ihm in der christlichen Welt vor Augen stand, auf intellektuellem Wege hindurchzufinden strebte, aber mit diesem strebenden Bemühen nicht zum Ziele kam. Wenn er den intellektuellen Weg des Suchens mit ungewohnter Konsequenz dargestellt hat, so tat er das, um ihn ad absurdum zu führen. Das ist der zweite Punkt, der uns an dieser Lebensgeschichte interessiert. Er hat sich schließlich doch zum christlichen Glauben bekehrt und den Übertritt vollzogen, und zwar nicht aus äußeren Gründen, sondern aus Überzeugung. Auch hierbei kommt ein typisches Motiv zur Geltung, aber nunmehr ein typisch christliches: die durch Paulus und Augustin sanktionierte Überzeugung, daß der rechte Glaube eine göttliche Gnadengabe ist. Die Frage wird dann sein, in welcher Weise der scharfsinnige Schriftgelehrte diese Gnade erfahren und das Opfer des Intellekts gebracht hat.

290) Reuter I, S. 155 Anm. 13.
291) Ebenda Anm. 22 zu S. 157.
292) Ebenda S. 158-163 (Die Wiedergabe ist in vielen Einzelheiten ungenau und daher z. T. irreführend).

1

Die Bekehrungsgeschichte zeugt wohl davon, daß die innere Unruhe der Zeit, die sich in der katholischen Christenheit durch so verschiedene geistige Bewegungen wie die religiöse Aufklärung und die zisterziensische Askese bemerkbar machte, auch in der prinzipiell unbewegten, traditionssicheren religiösen Welt des auserwählten Volkes Platz griff, aber sie läßt uns den andern Boden, auf dem wir uns hier befinden, an dem wesentlichen Punkt spüren, an dem sie sich von den uns sonst aus dem Mittelalter bekannten Bekehrungsgeschichten unterscheidet. Im christlichen Glauben aufgewachsen, fanden sich diese Bekenner in einem entscheidenden Moment des Lebens dazu aufgerufen, mit ihrem Glauben ernst zu machen und ihn ins Leben zu setzen durch die Abkehr von der Welt und Hinkehr zur Heiligkeit. Welch eine wesentliche und nicht bloß für die mittelalterliche Zeitlage charakteristische Bedeutung die christlichen Kindheitseindrücke hatten, das ist durch den Urheber dieser ganzen Gattung von Bekenntnissen, durch Augustin selber verbürgt; denn er hat die sozusagen instinktive Sicherheit, mit der er sich nach all den Irrungen schließlich doch zu dem Heilsweg hinfand, daran geknüpft, daß er den Namen Christi, dank Monica, seiner frommen Mutter, „in zartester Kindheit mit der Muttermilch zusammen eingesogen hatte", so daß „nichts, was ohne diesen Namen war, ihn ganz mitzureißen vermochte[293])". Und der positive, spezifisch religiöse Sinn dieser Anknüpfung ist uns von Kierkegaard her vertraut, der dasselbe im Hinblick auf seinen Vater bekannt hat. Dagegen handelt es sich hier darum, den christlichen Glauben, der dem in der jüdischen in sich abgeschlossenen Welt Aufgewachsenen als etwas Fremdes, ja Unzugängliches gegenüberstand, überhaupt erst in Sicht zu bekommen und aufzufassen. Insofern bewegen wir uns hier trotz der intellektuellen Einstellung des Autors auf einer elementareren geistigen Ebene als in jenen andern mittelalterlichen Bekehrungsgeschichten. Es mag sein, daß der junge Judas (so hieß er vor der Taufe) von sich aus zum Christentum hinneigte; der Traum des 13jährigen von seiner Ehrung durch den deutschen König dürfte darauf hindeuten, und ebenso der Umstand, daß seine Eltern, als sie den 20jährigen nach Münster gehen ließen, um das Darlehen von dem Bischof einzutreiben, vorsichtigerweise seinen alten Lehrer ihm als Begleiter mitgaben, der ihn überwachen sollte, da sie

„fürchteten, daß ich während meines Aufenthaltes bei den Christen von diesen dazu gebracht werden könnte, mich von dem überlieferten Weg der Väter abzukehren und zu den kirchlichen Sakramenten hinzuwenden."

[293]) Aug. Conf. III, c. IV, 8. u. I, c. XI, vgl. dazu Band I, S. 661 f.

Aber wie er es darstellt (c. 2), fand er sich in Münster bei seinem freien Verkehr mit christlichen Geistlichen und Laien plötzlich wie in eine andere Welt versetzt, in der ihn manches anzog und vieles abstieß.

Ihn lockte vor allem die Freundlichkeit, mit der man ihm, dem Andersgläubigen, begegnete— augenscheinlich (was er aber nicht bemerkte) in der Absicht, ihn zu bekehren. Diese Bekehrungsversuche bewegten sich auf sehr verschiedenem Niveau. Der Haushofmeister des Bischofs, der besonders zuvorkommend gegen ihn war (auch bei gemeinsamen Mahlzeiten), schlug schließlich, als er mit seiner Überredungskunst zu Ende war, ein Gottesurteil vor, dem er selber sich unterwerfen wollte, um die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen. Die Feuerprobe wäre zustande gekommen (er wollte ein glühendes Schwert in die Hand nehmen), wenn der Bischof nicht eingegriffen hätte. Dieser war verständig genug, um zu erklären, man dürfe Gott nicht derart versuchen, und es käme überhaupt nicht auf Zeichen und Wunder an, sondern auf den „schlichten Glauben" (c. 4). Der lag dem rabbinisch Geschulten nicht. Ihm gefiel an den Predigten des Bischofs, die er aus Neugierde mitanhörte, die Kunst der Auslegung des Alten Testamentes, die auf der Unterscheidung zwischen dem wörtlichen und dem allegorischen Sinn beruhte. Danach waren z. B. die 10 Gebote wörtlich zu verstehen, während die Speisegesetze, wie z. B. das Verbot, ein Lamm in Milch zu kochen, eine tiefere Bedeutung hatten. Hierin waren, so sagte er sich, die christlichen Theologen den jüdischen, die am Buchstaben klebten, überlegen — ein Unterschied wie zwischen den Menschen und vernunftlosen Tieren! Dagegen fand er, als er sich in der Kirche umsah, die Passionsbilder und Kruzifixe und ebenso auch die Darstellungen Christi in seiner himmlischen Glorie schlechtweg abstoßend — der reine Götzendienst! Wie ernst es ihm mit seinem Bemühen um ein Verständnis des anderen Glaubens doch war, sieht man aus der Schlußbemerkung dieses Kapitels (c. 2): daß er „oft in die Klosterschulen ging und von den Brüdern Bücher bekam", mit deren Hilfe er sich als Autodidakt „die Wissenschaft des Lateinlesens" beibrachte. Und so kam es schließlich während seines Aufenthalts in Münster zu einem förmlichen Religionsgespräch. Einer der angesehensten Theologen der Zeit, Abt Rupert von Deutz, fand sich dazu bereit.

Wir bekommen hier ein aus dem Leben gegriffenes Beispiel für die Disputationen, die uns aus der zeitgenössischen Literatur bekannt sind. Aber wie sieht dieses Beispiel aus! Auch Abälard hat ein solches Religionsgespräch abgefaßt; er ließ darin einen Vertreter des Christentums mit einem gelehrten Juden und einem Philosophen zusammen auftreten:

ihm war es um das Gemeinsame des höchsten geistigen Trachtens zu tun, das er in dem ethischen Idealismus der beiden Offenbarungs-Religionen fand. Dagegen finden wir uns hier auf eine geistige Ebene zurückversetzt, auf der die Partikularität der beiden Religionen maßgebend ist. Der Autor hat in dem Kapitel seiner Bekehrungsgeschichte, in dem er von jener Disputation mit Abt Rupert berichtet, die Streitpunkte, die er diesem gegenüber vorbrachte, ausführlich verzeichnet, drei an Zahl. Der erste bezog sich auf das Schicksal der Juden, das ihn wie seine Glaubensgenossen quälte, das er aber schulgerecht auf einen Widerspruch zurückführte, um es dem Repräsentanten der Christenheit vorzuhalten:

„Ihr tut den Juden großes Unrecht, die ihr sie wie tote Hunde verabscheut, anspeit und verflucht, während ihr doch lest, daß Gott sie seit alters aus allen Nationen als sein besonderes Volk auserwählt und sie dessen gewürdigt hat, sie über die vollkommenste Norm seiner Gerechtigkeit, nach der sie leben sollten, um heilig zu werden, wie er selber heilig ist, zu belehren, und das nicht nur durch sein Wort, sondern er hat für sie diese Norm mit eigener Hand auf steinernen Tafeln niedergeschrieben".

Sodann die Gesetzesfrömmigkeit. Der junge Schriftgelehrte berief sich dafür auf das Wort Gottes selber, das in der Hl. Schrift steht, wonach die mosaischen Gesetze insgesamt befolgt werden sollen und der verflucht ist, der eines von ihnen übertritt (3. Mose 19,37; 20,14-16):

„Wir ertragen den Schimpf und Spott der Menschen geduldig und gleichmütig, wenn wir nur bei dem Gesetz Gottes und seinen zeremonialen Vorschriften verharren. Denn es ist besser für uns, in der Menschen Hände zu fallen, als von dem Gesetz unseres Gottes abzuweichen . . ."

Dagegen träfe die Christen jener Fluch, da sie zwar manche von den mosaischen Gesetzen einhalten, aber andere als abergläubisch ablehnen oder durch die „mystische" Auslegung umändern. Welch ein Hochmut und Wahnwitz, verbessern zu wollen, was Gott angeordnet hat! Sie werfen sich zu Richtern über das Gesetz auf, und „werden aus Exegeten des Gesetzes zu Übertretern desselben". So nahm er im Streitgespräch die positiv-religiöse Stellung gegen die allegorische Interpretationsmethode ein, die es ihm doch wegen ihres rationalen Charakters angetan hatte. — Zu dritt und zuletzt dann der Abscheu vor dem Götzendienst, als welchen er das Bildwerk in der Kirche traditionsgerecht ansah.

Nur zu dem letzten Punkt gibt er die Entgegnung des gelehrten Abtes wieder, der sich anheischig gemacht hatte, alle Zweifel durch „Vernunftgründe und die Autorität der hl. Schriften", wie die scholastische Formel lautet, zu beheben.

„Das Verbrechen der Idolatrie, das du uns vorwirfst, verabscheuen und verwünschen auch wir auf alle Weise, die wir getreulich den einen wahren Gott verehren; wir erzeigen dem Bild des Gekreuzigten nicht, wie du verleumderisch sagst, göttliche Verehrung, sondern stellen unter der Form des Kreuzes die verehrungswürdige Passion Christi dar; von seinem Tod machen wir uns durch das Gleichnis des Kreuzes, durch

das er sich selber der Verfluchung ausgesetzt hat, um uns von dem Fluch der Gesetzes-Übertretung zu erlösen, in frommer Hingabe ein äußeres Bild, während wir innerlich von seiner Liebe entzündet werden und uns unausgesetzt vergegenwärtigen, daß er, von jeglicher Sünde unbefleckt, für uns den schmählichen Tod erlitten hat . . ."

Zu diesem „allgemeinen Grund unserer Bilder" fügt er den „speziellen" hinzu, daß „die Bilder um der Einfachen und Ungebildeten willen erfunden" wären, die die Passionsgeschichte nicht im Evangelium zu lesen vermögen, so daß sie einer sinnfälligen Darstellung derselben bedürften[294]).

Man mag vermuten, daß diese Replik des berühmten Theologen, der uns alsbald im Kreise der visionären Mystiker wieder begegnen wird, auf den Konvertiten berechnet war. Was diesen betrifft, so rühmte er späterhin die Klarheit der „äußerst schönen Vernunftgründe" und das überzeugende Gewicht der Bibelstellen, die der Abt ihm entgegengehalten hätte, während er von sich selber erklärt, daß damals seine „geistigen Augen" noch so umnebelt waren, daß er „das Licht der Wahrheit nicht zu schauen vermochte[295])".

Dagegen wurde er damals, wie er weiter erzählt, aufgerüttelt durch den Eindruck, den er von dem christlichen Liebes- und Friedensgeist gewann. Er gewann ihn nicht nur durch seine freundliche Aufnahme am bischöflichen Hof, sondern den stärksten Eindruck hatte er beim Besuch eines Klosters, in das er von Bischof Engelbert auf einer der Visitationsreisen, zu denen ihn dieser manchmal mitnahm, geführt wurde. Es war ein Augustiner-Stift; zwei junge Grafen, die sich dem neugegründeten Prämonstratenser-Orden angeschlossen hatten, hatten das Kloster auf ihrem Schloß in Westfalen eingerichtet. Die Schilderung, die er von dieser Bruderschaft gibt (c. 5), ist auf denselben Ton gestimmt wie die des klösterlichen Friedens, die wir in Ailreds christlichem „Liebesspiegel" fanden[296]). Aber hier kommt noch die Erinnerung des Schriftgelehrten an die einschlägige Bibelstelle hinzu: die Prophezeiung des Jesaja, die von den christlichen Theologen auf den Heiland gedeutet wurde, während die „Pharisäer" diese Deutung bestritten:

„Wie dort Kluge und Ungebildete, Starke und Schwache, Adlige und Unadlige ohne Unterschied gleichermaßen die Nahrung des Wortes Gottes empfangen, was besagt das anderes, als daß Lamm und Kalb und Löwe zusammen weiden?"

An der Übereinstimmung der beiden Schilderungen, die aus so sehr verschiedenen Gegenden kommen, mag man die Friedenssehnsucht der Zeit ermessen, die nicht nur die politischen Verhältnisse, sondern auch

294) Liber de conv. c. III: Responsio Christiani. Bei Reuter a. a. O. S. 159 ist die „allzu dürftige Lösung" nicht ganz zutreffend angegeben.

295) Ebenda c. III Ende.

296) Vgl. oben S. 479.

die soziale Ordnung betraf. Man sieht, welchen Eindruck auf den Außenstehenden der aus der innerkirchlichen Reformbewegung hervorgegangene Versuch machte, die christliche Lehre von der Gleichheit der Menschen dem auch in die Kirche eingedrungenen Feudalismus zum Trotz ins Leben zu setzen. Aber wir können hier zugleich die verschiedene Stellung zum Mönchtum, in dem die Sehnsucht erfüllt schien, beobachten. Von dem Außenstehenden, dem gewiß nicht ohne Absicht gestattet wurde, einen Blick in das hochadlige Stift zu tun, wird man nicht erwarten, daß er wie der Novizenmeister von Rievaulx das Mönchtum auf den starken Eindruck hin bejahte. Vielmehr reagierte er darauf zunächst in einer Weise, die für die natürliche Einstellung zum weltlichen Leben, in der er aufgewachsen war, charakteristisch ist. Er beschreibt diese Reaktion mit einem Anflug von Selbstironie, seiner gegenwärtigen, so sehr anderen Stellung entsprechend. Er hielt, so erklärt er, diese Mönche trotz ihrer Eintracht für die „unglücklichsten Menschen von der Welt" angesichts der schimpflichen Tonsur, der schäbigen Kleidung, der „vielfältigen Kasteiungen und ständigen Gebete und Nachtwachen", insbesondere aber deshalb, weil er all ihre Mühe und Arbeit für fruchtlos hielt, da sie „abseits von dem königlichen Weg der Gesetze und Bräuche im Weglosen sich verliefen", so daß zu der Trübsal eines solchen Lebens auch noch die ewige Verdammung hinzukommen würde. Aber er ließ es bei dem selbstgerechten Mitleid mit den „Unglücklichen" nicht bewenden. Es ist ein Zeichen des ehrlichen religiösen Suchens dieses Konvertiten, daß ihm die mönchische Lebensform, die ihm von seinem Standpunkt aus unbegreiflich war, zu einer Frage an Gott wurde, die zu stellen nichts weniger bedeutete als daß seine Selbstsicherheit durch jenen starken Eindruck erschüttert war. Es folgt ein Selbstgespräch, von dem er selber sagt, daß er mit Gott zu rechten sich erkühnte:

„Wie groß und wie unergründlich ist, o Herr, der Abgrund Deiner richterlichen Ratschlüsse, daß Du die allerfrömmsten Menschen, Deine Diener, die mit ganzem Herzen nach Dir verlangen, von dem fernhältst, was Du gebietest, und ihnen, den Irrenden, den Weg Deiner Wahrheit verbirgst, den sie beschreiten müßten, damit sie gerettet werden könnten! . . ."

So beginnt er mit einem Appell an den barmherzigen Gott, der nach dem Wort des Propheten nicht den Tod des Sünders, sondern dessen Bekehrung und Heil wolle. Und er beschließt das lang ausgesponnene Selbstgespräch mit dem Bekenntnis der Wandlung, die sich durch diesen Akt religiöser Besinnung in ihm vollzog.

„Während ich mich mit diesen Gedanken quälte und für jene Klosterbrüder mich mit Gott, wenn man so sagen darf, auf einen Rechtsstreit einließ, überkam mich plötzlich eine große Unruhe und Ungewißheit über die von einander verschiedenen und einander entgegenstehenden Gesetze der Juden und der Christen. Denn da ich nur

zu gut sah, daß es Ihm, dessen Natur die Güte und dessen Gericht die Barmherzigkeit ist, gemäß wäre, seinen Dienern, die sich für Ihn, wie in den Psalmen zu lesen ist, tagtäglich abtöten, den Weg seiner Wahrheit zu zeigen, begann ich zu schwanken und zu zweifeln, ob nicht die Juden auf dem Irrweg wären und die Christen auf dem Pfade Seiner Gebote wandelten."

In diese Erregung schoß naturgemäß der Gedanke an das jüdische Schicksal ein, der ihn andauernd bewegte:

„Wenn Ihm, das wirst du dir sagen, die Beobachtung der vom Gesetz gebotenen Riten noch immer gefiele so würde Er den Juden, die dieselben beobachten, seine Gnade und Hilfe nicht derart entzogen und ihnen ihr Vaterland samt allen ihren Gütern genommen haben, um sie unter alle Nationen der Erde weit und breit zu zerstreuen. Umgekehrt wenn Er die Anhänger der christlichen Religion verwünschen würde, so hätte Er nicht geduldet, daß sie sich über den ganzen Erdkreis ausbreite und so stark würde."

Er schildert seine Unschlüssigkeit: „Wohin mich wenden? welchem Weg mich anvertrauen?" In dem „schweren Kampf der einander widerstreitenden Gedanken" wurde das Vorbild des Apostels Paulus, auf dessen Bekehrung ihn „die christlichen Kleriker sowohl wie die Laien" hingewiesen hatten, zu etwas Gegenwärtigem, und im Blick auf ihn kam er zu dem Schluß, den er so zusammenfaßt:

„In meiner völligen Erschütterung (contritio) wandte ich mich zu Gott und flehte ihn unter Tränen an, daß Er mir durch eine geheime Eingebung oder durch ein Traumgesicht oder, was mir am wirksamsten erschien, durch ein sichtbares Zeichen offenbaren möge, ob Er der Urheber der christlichen Religion sei, und daß Er, der den Apostel Paulus in die Hürde seiner Kirche hineingezogen hat, auch mich, der ich hochmütig wider seinen Stachel löckte, zu ihr hinführen möge, auf daß ich demütig seinen Vorschriften gehorchte."

Mit diesem ungestillten Verlangen kehrte er nach dem fast ein halbes Jahr dauernden Verkehr mit den Andersgläubigen zu den Seinen zurück.

2

In dem folgenden Abschnitt der Erzählung bekommen wir den schon halb Entwurzelten in schwankender Lage auf dem angestammten geistigen Boden unter verschiedenen Lebensumständen zu sehen, die den Stoff zu einem Roman abgeben könnten. Uns interessieren diese Schwankungen, da sie ein Gegenstück zu der in der katholischen Welt jener Zeit in der Ausbildung begriffenen Seelengeschichte bilden.

Bei seiner Rückkehr empfing ihn der Argwohn seiner Anverwandten; die Situation spitzte sich zu, da der Aufpasser, der ihn nach Münster begleitet, aber seinen Auftrag so schlecht ausgeführt hatte, seinen ungehorsamen Schützling als einen Renegaten hinstellte. Die Gefahr ging vorüber; der Verleumder erkrankte plötzlich und starb alsbald — „Gott, der Herr der Rache, hat ihm den verdienten Lohn erteilt". Wir kennen diese

nicht gerade christliche Auslegung auch schon aus anderen geistlichen Selbstzeugnissen des Mittelalters, hier erscheint sie auf ihrem eigenen Boden. Der Autor trägt sie denn auch unbedenklich vor; er erklärt, daß der Tod seines Feindes ihn in seinem Gottvertrauen derart bekräftigte, daß er seine Gebete um göttliche Erleuchtung erneute. Nach biblischem Vorbild (Dan. 2, 19) bat er um ein Traumgesicht; durch strenges Fasten — drei Tage lang — suchte er Gott zur Gewährung seiner Bitte zu bewegen. Sein Gebet blieb unerhört. So fand er sich wieder auf den Weg des Intellekts zurückgeworfen (c. 7).

Diesmal war es kein Mystiker wie Rupert von Deutz, bei dem er Aufklärung suchte, sondern eine Reihe von theologischen Gelehrten, die im Alten Testament so beschlagen waren wie er. Bei ihnen wollte er erkunden,

„ob sie wirklich aus offenbaren Zeugnissen des Gesetzes und der Propheten die Autorität ihrer Religion beweisen und glaubhaft machen könnten, daß diese allein, wie sie behaupteten, den Zugang zum Himmelreich eröffnete".

Wenn ihnen das gelänge, war er zum Übertritt entschlossen;

„ich würde dann der Vernunft (ratio) nachgeben und, für das Heil meiner Seele sorgend, die väterliche Überlieferung, der ich nacheiferte, hintansetzen, um die wohlbezeugte Wahrheit anzunehmen".

Man bemerkt, daß hier (c. 8) Vernunft und Autorität, in unsern Augen gegensätzliche Begriffe, in eins zusammengehen, wie das der zeitgenössischen katholischen Theologie entsprach; denn für diese war das Bestreben charakteristisch, „das Gleichgewicht der beiden treibenden Kräfte der scholastischen Methode, der auctoritas und ratio, zu wahren[297])". Rabbinisch geschult, verfolgte er den scholastischen Weg hartnäckig. Er berichtet, daß er Tag für Tag zu den gelehrten Klerikern in die Kirche ging und daß diese sich mit ihm auf die Disputation einließen, „weil sie sahen, daß ich nicht aus Streitsucht so eifrig war, sondern im Bestreben, die Wahrheit zu erkennen". Vielleicht gerade, weil dem so war, verliefen die gelehrten Gespräche ergebnislos; er vermochte sich von der Beweiskraft der von den Klerikern vorgebrachten Texte aus dem Alten Testament nicht zu überzeugen[298]). Nur die „sehr schönen Allegorien", die sie bei der Bibel-Exegese vorbrachten, „gefielen" ihm wiederum wie zu Beginn, sie ließen sich „rational festhalten".

So blieb er unschlüssig. Und nun nimmt die Bekehrungsgeschichte einen unerwarteten Gang. Die menschlich-gesellschaftlichen Lebensbeziehun-

297) Grabmann, Scholastik II, 193.

298) Der (inzwischen gläubig gewordene) Autor selber erklärt, daß er damals durch die ihm vorgelegten Bibeltexte in „Verwirrung" gebracht worden sei, und das nur aus eitler Ruhmsucht nicht zugegeben habe, sondern sich auf Verdrehungen der Texte und Ausflüchte verlegt habe: c. VIII g. E. Das ist augenscheinlich eine nachträgliche Konstruktion.

gen machten sich geltend. Der junge Mann aus reicher Familie war der Sitte gemäß frühzeitig verlobt worden. Gegen die Sitte schob er, ganz von seinen religiösen Nöten okkupiert, die Heirat hinaus. Das gab dem Argwohn neue Nahrung. Der Vater seiner Verlobten griff ein; er mahnte, klagte, drohte. Der Verlegene machte Vorwände: er plane eine längere Auslandsreise („studienhalber" nach Frankreich). Das verstärkte den Verdacht. Es kam zu einem öffentlichen Skandal; er sah sich vor die Alternative gestellt: entweder Eheschließung oder Ausstoßung aus der Synagoge, was, wie er dazu bemerkt, dasselbe wie die Exkommunikation bedeutete. Da gab er nach.

„Bei dieser Drohung der Juden wurde ich ganz starr vor ungeheurem Schreck, als ob mir, wenn ich von ihrer Synagoge ausgeschlossen würde, kein Weg zur Rettung übrig bleiben würde. Vielleicht gäbe es außerhalb der Synagoge einen Zugang zum Heil; aber da ich das nicht wußte und alle Versuche, die ich gemacht hatte, um zu einem vollkommenen Wissen darüber zu gelangen, mir gezeigt hatten, daß ich dazu außerstande war, so glaubte ich, es wäre sicherer für mich, in der Tradition, in der ich sozusagen vom Mutterleibe an aufgewachsen war, endgültig zu verharren, als unbedacht zu einer Religion hinzustreben, von der ich durch keine Argumente, seien es Zeichen, seien es Vernunftgründe, überzeugt worden war; zudem würde ich wohl, falls ich doch vielleicht infolge der unvermeidlichen Unwissenheit mich im Irrtum befände, bei dem gnädigen Richter Verzeihung finden können."

So schloß er die Ehe, zur Freude seiner Glaubensgenossen und zum Leidwesen der ihm nahe getretenen Kleriker, die ihn mit Vorwürfen überhäuften.

Als er seine Autobiographie abfaßte — etliche Zeit nach seiner Bekehrung —, fand er diesen Schritt unbegreiflich (c. 9). Es ist die einzige Stelle in der Schrift, wo er nachdrücklich zu dem Teufelsglauben, dieser vulgären mittelalterlichen Unheilsdeutung, greift, um das Unfaßliche zu erklären. Er tut das mit pastoraler Gründlichkeit, in Erinnerung an die List der Schlange im Paradies.

„Der dem Stammvater durch das Weib den Geschmack des Todes gebracht hat und das Weib nicht zum Trost, sondern zum Verderben aufgespart hat, er hat zu meinem Ruin meine Vermählung herbeigeführt."

Selten findet man einen Bericht über die tatsächlichen Motive, der den Stempel der Wahrheit trägt, und die nachträgliche vulgär-religiöse Deutung so dicht beisammen wie hier. Die Divergenz, in der sich das Faktum der Bekehrung spiegelt, greift weiter. Er fährt in der Erzählung offenbar wahrheitsgetreu fort:

„Ohne weiteres Sträuben gehorchte ich dem allgemeinen Willen der Juden und setzte den Tag für die Feier der Hochzeit fest . . . Und bald nachdem ich die leibliche Verderbnis an mir erfahren hatte, hat mich der flüchtige Genuß derselben und die Zuneigung zu der mir angetrauten Gattin dermaßen blind gemacht, daß ich — was ein Zeichen äußerster Verzweiflung zu sein pflegt — die furchtbare Schwäche des Geistes nicht einmal zu empfinden vermochte. Denn da ich, von den Versuchungen besiegt, ihnen

in allem kraftlos erlag, fühlte ich ihre Qual nicht mehr wie vorher, sondern hielt mich in diesem lasterhaften Scheinfrieden für glückselig (beatus) und verweilte mit größtem Vergnügen da, wo ich vorher hinzustürzen fürchtete; wie der Apostel von den Verheirateten sagt: ‚Der sich verehelicht, sorgt für die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefalle, und ist geteilt', so begann ich mich den mannigfachen weltlichen Sorgen hinzugeben, statt das zu üben, was Gottes ist, und bekümmerte mich allein darum, wie ich den Augen meiner Frau gefallen könnte[299])."

Er hat auf das eheliche Glück aber schon nach drei Monaten verzichtet, und damit hatte bereits, wie wir es ansehen, seine regelrechte Bekehrung begonnen. Denn er berichtet (c. 10) von einem Akt der Einkehr, in dem Gott ihn habe erkennen lassen, in welchen „Abgrund der Verderbnis" er gestürzt war:

„Dank der Gnade dieser Zerknirschung faßte ich wieder etwas Vertrauen zu der großen Güte Gottes, begann mich der eitlen Sorgen der Welt zu entschlagen, die Begierden des Fleisches durch den Zügel der Enthaltsamkeit zu bändigen, und strebte danach, meine Glieder so wie ich sie als Werkzeuge der Sünde gebraucht hatte, ganz zu Werkzeugen von Gottes Gerechtigkeit zu machen."

Aber er selbst sah diese innere Wendung gar nicht als das Entscheidende an. Vielmehr betrachtete er das kurze Scheinglück der Ehe — über seine unglückliche Frau fällt kein Wort — und des Ansehens in der Gemeinde, dessen er sich damals erfreute, nur als eine teuflische Unterbrechung des von ihm seit seinem Zweifel an dem Vorrang der Religion seiner Väter eingeschlagenen Weges; diesen setzte er nunmehr wieder fort — mit täglichem Kirchgang zur Disputation mit den „kenntnisreichsten Gelehrten", bei denen er Aufklärung über „die Vernünftigkeit ihrer Religion und ihres Glaubens" suchte[300]). Über das Evangelium, die christliche Verkündigung, fällt auch jetzt wie vordem kein Wort. Es war eine Fortsetzung aber auch insofern, als die Disputationen wiederum ergebnislos verliefen: die von den Theologen vorgebrachten Zeugnisse aus dem Alten Testament für die Ankunft des Heilands vermochten ihn, der auch ein Schriftgelehrter war, nicht zu überzeugen. Aus der Rückschau gibt er den Grund der Fruchtlosigkeit seines Bemühens an:

„Da ich in verkehrter Ordnung dem Glauben durch die Einsicht (intellectus) zuvorkommen wollte, vermochte ich zu der Einsicht, die nur als Lohn des Glaubens erworben wird, nicht zu gelangen, gemäß dem Wort des Propheten, der sagt: ‚Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen' . . ."

Unverhofft stoßen wir hier auf eine präzise Formulierung der orthodoxen katholischen Position, die durch die augustinische, von Anselm von Canterbury aufgenommene Formel: „fides quaerens intellectum" markiert war. In anderm Sinne unerwartet ist die Wendung, mit der hier die

---

299) De convers. c. 9 g. E., mit Bezug auf 1. Kor. 7, 33.

300) Ibid. c. X: Itaque sicut antea peritissimos doctores requirens ecclesiae, suae ab eis religionis et fidei exposco rationem.

Zuflucht vom Intellekt zum Glauben in Gang gebracht wurde. Der angeführte Passus geht folgendermaßen weiter:

„Aber eines Tages geschah es, daß ein berühmter Magister sich mit mir auf das Streitgespräch einließ, und als mir zu nichts von dem, was er in einem lang ausgedehnten Sermon als glaubwürdig erklärte, meine Zustimmung abgezwungen werden konnte, rief einer der neben ihm sitzenden Kleriker angesichts der hartnäckigen Verhärtung meines Herzens aus: ‚Warum, o Meister, mühst du dich umsonst? warum streust du deine Worte in den Wind? du weißt doch, der Apostel bezeugt es, daß bis zum heutigen Tage noch den Juden, wie geschrieben steht, ‚eine Decke über das Herz gebreitet' ist."

Der Schlag traf. Zunächst suchte der Gedemütigte, wie er weiter erzählt, sich dadurch zu helfen, daß er anfing, sich wie die Christen zu bekreuzigen, und das mit einem Anflug von Magie: er „hoffte, daß dies ein höchst wirksames Hilfsmittel sein würde, den Schleier des Unglaubens von meinem Herzen zu entfernen". Dafür strafte ihn sein religiöses Gewissen, das ihn an das Verbot der Thora mahnte, die „unreinen" Riten anderer Völker nachzuahmen. Im Gefühl dieser „ungeheuren Gesetzes-Übertretung" legte er sich schwere Kasteiungen als Buße auf, um dann doch wiederum dieses Gefühl als eine teufliche Eingebung abzutun und von neuem zu dem Zeichen des Kreuzes wie zu einem Rettungsanker zu greifen.

„Aber ach! ich vermochte nichts von dem Heilmittel zu verspüren, von dem mir noch nicht bewußt geworden war, daß ich durch seinen lebendigen Kaufpreis von dem Fluch des Gesetzes erlöst war."

Es folgt eine Beschreibung des Zustandes, den heute noch manche Theologen (und zwar protestantische) als den für den Vollzug des Glaubensaktes geeignetesten ansehn.

„Was sollte ich tun? Jede Hoffnung auf Rat oder Hilfe war mir entschwunden; wiederum kamen mir die Tränen in Strömen, brachen mir schwere Seufzer aus dem innersten Herzen hervor, und ich sprach zu mir: ‚Wehe mir Elendem, was soll ich tun? wohin flüchten? welche Hoffnung kann es für mich Verlassenen geben? da ich weder völlig Jude noch Christ bin. Wenn mich in diesem Zustand der letzte Tag meines Lebens antrifft, plötzlich nach Diebesart kommend, wie er es zu tun pflegt, wohin soll ich dann gehen? Vergehen werde ich!' So groß war meine Trübsal, daß, obwohl ich schwieg, mein ausgemergeltes, verhärmtes Gesicht mehr als Worte davon Zeugnis ablegte."

An dieser Stelle (c. 10) spricht er, was wir vorwegnahmen, von seiner „großen Herkunft". Alle, die ihn kannten,

„staunten, als sie mich plötzlich so abgemagert sahen, zumal sie mich niemals in irgendwelchem Ungemach gesehen hatten."

Er hatte also seine Nöte für sich behalten.

Und die Lösung? In ihr kommt die Positivität des mittelalterlichen Katholizismus in ihrer vollen Macht auf uns ein. Jedoch nicht gesammelt, sondern schrittweise. Es lohnt sich, diesen Schritten nachzugehen,

da in den Bekenntnissen des Konvertiten manches zur Aussprache kommt, was den im Christentum Aufgewachsenen so selbstverständlich war, daß sie es nicht bemerkten.

Auf jenes Bild der Verzweiflung folgt (c. 11) ein inniges religiöses Gegenbild:

„Ich nahm zu Gott, der allein die Mühsal und die Schmerzen sieht, voller Zuversicht wie zu einem festen Turm meine Zuflucht, schüttete vor ihm die Drangsale meines Herzens aus und bat ihn flehentlich, daß er mich würdigen möge, mir seine majestätische Rechte zu zeigen und so aus der Finsternis und dem Schatten des Todes den herauszuführen, den er infolge seiner Schwäche erschöpft daliegen sähe."

So nahm er, der soeben noch erklärte, er wüßte nicht, wohin er fliehen könnte, nun doch seine Zuflucht zu Gott und das in der Erkenntnis seiner eigenen Ohnmacht. Wir fragen verwundert: ist damit nicht der wesentliche Akt der Bekehrung vollzogen und sein Vollzug beschrieben? Der große Schriftgelehrte nahm hiernach eben die Stellung ein, die für die „Einfältigen" charakteristisch war, wie Abälard damals sie beschrieb, als er sich gegen diese gefährliche Naivität wandte und forderte, „daß wir die Kenntnis dessen, was wir in den heiligen Schriften nicht verstehen, nicht bloß durch Gebet vom Herrn erbitten, sondern auch durch Disputation zu erlangen suchen[301])." Aber dieser Punkt ist nun hier gar nicht der entscheidende. Wie wir schon vordem, bei seinem Entschluß zur Enthaltsamkeit, bemerkten: mit dem inneren Geschehen, das sich zwischen dem einsamen Einzelnen und Gott vollzieht, ist es hier gar nicht getan, sondern es kommt auf die Zugehörigkeit zu der Glaubensgemeinschaft an, die den einzelnen trägt. In diesem Sinne geht die Erzählung weiter; die Zuflucht zu Gott wirkt sich folgendermaßen aus:

„Einer inneren Eingebung von Ihm folgend, bedachte ich klüglich, daß so wie ein Diener, der die Gnade seines Herrn verloren hat, sie nur wiederzugewinnen vermag, wenn Freunde des Herrn für ihn intervenieren, so auch ich die Gnade Christi mir nur zu verdienen vermöchte, wenn ich durch die Vermittlungen (intercessiones) der hl. Kirche gestützt würde."

Er erzählt dann, wie er diese Überlegung ins Werk setzte (c. 11). Und auch da wieder wundern wir uns zunächst. Denn wir möchten meinen, es sei hier das Sakrament der Taufe gemeint; aber sie kommt erst zum Abschluß der Bekehrung hinzu (c. 18), nachdem der Glaube gewonnen ist, Glaube nicht in dem wesentlichen Sinne des Gottvertrauens, das hier gar nicht in Frage steht, sondern in dem positiv-religiösen Sinn des Glaubens an die Heilswahrheiten des Christentums. Dieser Glaube gilt, das springt hier heraus, als eine Gnadengabe. So hatte sich der Suchende, um zum Glauben zu gelangen, schon vordem in seiner Verzweiflung über das Versagen des Intellekts an Gott mit der Bitte um Erleuchtung gewandt. Und

[301]) Abälard, ep. 13. MPL 178, 354 D.

nunmehr, wo ihm nicht sicher war, ob sein Gebet, als das eines Nichtchristen, genügende Kraft hätte, schaute er nach Vermittlern aus, von denen er „hoffte, daß ihre Fürsprache ihm am meisten bei dem Herrn helfen würde". Er fand sie in der Nähe. Vor den Toren von Köln, nahe einem Kloster, lebte ein Schwesternpaar von Klausnerinnen, die im Geruch der Heiligkeit standen. Ihnen vertraute er sich an und bat sie inständig, „zu Gott um seine Erleuchtung zu beten". Und sie hatten Mitleid mit ihm und

„gelobten, daß sie so lange unermüdlich Gebete für mich zu Gott schicken würden, bis ich dessen wert befunden würde, den ersehnten Trost der himmlischen Gnade zu empfangen."

Sie hielten ihr Versprechen, obwohl dazu Ausdauer gehörte; denn der Erfolg kam nicht schnell; aber er kam.

„Viele Zeit hernach leuchtete plötzlich dank ihren Verdiensten und ihren Fürbitten in meinem Herzen eine so große Klarheit des christlichen Glaubens auf, daß seitdem die ganze frühere Finsternis der Unwissenheit und des Zweifelns aus ihm verscheucht war."

Er fügt reflektierend hinzu:

„In der Tat ein angemessener Wechsel! Der ich durch eine Frau gefallen war, den haben Frauen durch ihre Gebete erhoben."

Somit wollte er der Weiblichkeit gerecht werden. In seiner jetzigen Eigenschaft als Prior stellt er den Nonnen seine Errettung durch die beiden Klausnerinnen als Vorbild hin; sie könnten daraus lernen, daß die Gebete von Frauen, „je stiller, um so aufrichtiger und um so wirksamer vor Gottes Angesicht wären". Und er faßt zusammen:

„So bin ich, den weder die von vielen mir dargelegten Vernunftgründe noch die Disputationen mit großen Klerikern zum christlichen Glauben zu bekehren vermochten, durch das fromme Gebet einfacher Frauen zu ihm hingelangt."

Indes hinderte ihn diese Erklärung nicht, den neu gewonnenen Glauben an die Heilswahrheiten der „Wissenschaft" zuzuschreiben, christlicher „Wissenschaft", im Gegensatz zu dem jüdischen „Gesetzes-Eifer"[302]).

Wir sind auf die Überzeugung von der Macht der Fürbitte schon mehrfach im mittelalterlichen Schrifttum gestoßen; Sugers Zuflucht zu seinen Mönchen war ein eindrucksvolles Beispiel dafür; es handelt sich dabei um eine allgemeine katholische Ansicht. Aber gemeinhin betraf die Fürbitte nur den jenseitigen Akt der Sündenvergebung. Hier dagegen wird die langersehnte „Erleuchtung", die in die eigene innere Erfahrung des einzelnen fällt und als Lohn unablässigen Ringens begriffen werden möchte, auf die unablässige Fürbitte derer, die den schlichten Glauben besitzen, zurückgeführt, als deren Lohn sie plötzlich von oben kam. Das

[302]) Vgl. Convers. c. 18 g. E. (Bericht über seine Taufe): Judaei autem qui zelum quidem legis sed non secundum scientiam habebant . . .

Element von Magie, das in der Anschauung von dem in der Glaubensgemeinschaft wirkenden Gnadenfluß enthalten ist, wird dadurch grell beleuchtet.

Nach dieser entscheidenden Wendung rollt die Bekehrungsgeschichte regelhaft ab (c. 12-19), wenn auch durch die Lebensumstände des Konvertiten eine gewisse Abenteuerlichkeit hineinkommt[303]). Es folgt die — noch immer heimliche — Vorbereitung auf die Taufe, ohne die „kein Eintritt in das Himmelreich möglich ist", dann eine Himmelsvision und nach der in aller Öffentlichkeit vollzogenen Taufe die Abkehr von der Welt und der Eintritt ins Kloster, der letzte Akt der Bekehrung, den er kurz und prägnant beschreibt:

„Ich vernahm das evangelische Gebot: ‚Wenn du vollkommen sein willst, so verkaufe was du hast, und gib es den Armen, und folge mir!' Und heiteren Sinnes warf ich alles, was ich an zeitlichen Gütern besaß, in der Hoffnung auf die ewigen verächtlich wie eine beschwerliche weltliche Last von mir."

Das Kloster, in das er eintrat, war eben jenes Augustinerstift, bei dessen Besuch ihm viele Jahre zuvor der Segen der christlichen Liebesgemeinschaft aufgegangen war; dort erfolgte dann schließlich, wiederum nach langem Bemühen, zu dem fünf Jahre Latein-Studium gehörten, seine Weihe zum Priester. So bekommen wir hier eine Anschauung davon, wie die katholische Kirche einen Suchenden, auch wenn er von außen kam und hartnäckig widerstrebte, sobald er sich beugte und am Boden lag, aufrichtete, aufnahm und hegte, ein Gegenbild zu der Macht, die sie ausübte, um einen nicht Willfährigen zu erdrücken.

---

303) Nach dem Entschluß zum Übertritt faßte er den Plan, seinen siebenjährigen Stiefbruder, den er sehr liebte, der Kirche „als Geschenk" mitzubringen; er entführte ihn aus dem Hause der — in Mainz lebenden — Mutter des Knaben und brachte ihn in ein Kloster. Das gab eine abenteuerliche Verfolgung, da inzwischen seine Abtrünnigkeit ruchbar geworden war (c. 13 und 16); die Verfolgung des Abtrünnigen durch die Kölner Gemeinde füllt ein weiteres Kapitel (c. 14). Besonders bemerkenswert ist, daß er auf dieser Reise in Worms in der Synagoge einen Lehrvortrag hielt, in dem er die — von ihm nunmehr akzeptierten — „Beweise" für die Wahrheit des Christentums aus dem Alten Testament öffentlich darlegte, zur Verblüffung der Glaubensgenossen, deren Argwohn er dann abwehrte, indem er vorgab, er habe sie nur informieren wollen, damit sie sich besser auf Streitgespräche mit den Christen vorbereiten könnten (c. 15). In Wahrheit suchte er wohl Proselyten zu machen. Das geht aus seiner Schilderung einer Vision hervor, mit der er begnadet wurde (c. 17). Da tauchen im Hintergrund der Erscheinung des Gekreuzigten in seiner Glorie, der er zuschauen durfte, zwei Vettern von ihm auf, die sich seinen „Ermahnungen zum Glauben" widersetzt hatten und das jetzt mit Höllenstrafen büßten.

Die Schilderung seiner Taufe in der Kölner Paulus-Kirche (c. 18) hat dagegen etwas von (unfreiwilliger) Komik. Er war zwar „in allen andern Stücken des orthodoxen Glaubens hinreichend unterwiesen" und konnte das Glaubensbekenntnis sogar auswendig hersagen, aber ihm war nicht gesagt worden, daß er dreimal untertauchen mußte, und das gab, als er sich, halb-erstarrt, sträubte, noch einmal in das eiskalte Wasser zu gehen, eine komische Situation, die er nur als Teufelswerk erklären konnte.

FÜNFTER ABSCHNITT

Abälard und Heloise

Die Namen Abälard und Heloise sind für die immerhin nicht wenigen, für die sie heute noch ihren faszinierenden Klang haben, in den hellen Schein einer großen Liebe getaucht, in der sich die Jugend der beiden erfüllte und die dann durch das furchtbare Schicksal, das ihn, und sie mit ihm traf, eine ungewohnte Tiefe gewann. Mit mittelalterlicher Sinnfälligkeit ist die Erinnerung an die Geschichte von Abälard und Heloise an dem Orte, wo sie ihren Anfang nahm, aufbewahrt. Wer in Paris den alten Friedhof, den Père Lachaise, besucht, macht mit neugieriger Ehrfurcht vor dem von Epheu umrankten, von einem gotischen Baldachin gekrönten Sarkophag halt, auf dessen steinernem Deckel zwei in klösterliche Tracht gekleidete Gestalten, eine männliche und eine weibliche, dicht nebeneinander ruhen: die Äbtissin Heloise neben ihrem Gatten Abälard. Dessen Bildnis stammt, so heißt es, von seinem Grabe in dem von ihm gegründeten Nonnenkloster zum Paraklet, als dessen Oberin er Heloise eingesetzt hatte. Dorthin waren die sterblichen Reste des in der Einsamkeit, in der Klosterhaft Verstorbenen überführt worden, gemäß seinem letzten Wunsche, damit Heloise mit ihren „geistlichen Töchtern" ihn bestatten und für ihn beten konnte.

Diese klösterliche Gewandung in eins mit dem Sinnbild irdischer Liebe, die den Tod überdauerte: man fragt nach den Geschehnissen, die das Unvereinbare zuwege brachten. Die nackten Tatsachen sind schnell vermerkt: der jähe Sturz des gefeierten, mit 40 Jahren zum unbestrittenen Führer der geistigen Bewegung in der europäischen Metropole gewordenen Hochschullehrers von der Höhe des Ruhmes durch die Rache, die der Oheim der Verführten an Abälard nahm; der nächtliche Überfall auf ihn, der ihn zum Eunuchen machte; und die Flucht des Unglücklichen aus Paris ins Kloster, ein Schritt der Verzweiflung, den vor ihm Heloise schon getan hatte oder vielmehr, den er sie hatte tun lassen: seine einstige Geliebte dann — nach der Geburt ihres Kindes — seine angetraute Gattin, und nunmehr, nachdem sie, noch kaum 20 Jahre alt, den Schleier genommen hatte — seine „Schwester in Christo".

Abälard hat dieses Unglücksschicksal zusammen mit den Drangsalen, in die er durch die philosophische Richtung seiner Theologie, von der herrschenden Orthodoxie als Ketzer verfolgt, geraten war, als seine „Lei-

densgeschichte" zur literarischen Darstellung gebracht[1]). Dadurch, daß er dies beides zusammen in seiner Autobiographie behandelt hat, gewinnt dieselbe eine besondere Bedeutung für uns; aber auch schon die Behandlung eines jeden der beiden Themen ist für sich etwas bedeutsam Neues, das in den Gang unserer Geschichte eingreift.

In Abälard begegnet uns zum erstenmal unter den Autobiographien des lateinischen Mittelalters ein geistlicher Autor mit der scharf ausgeprägten Physiognomie des Philosophen. Daß die Zeit reif war für das Erscheinen von Philosophen-Autobiographien, kündigte sich uns zwar schon in dem Traumvorspiel des jungen Adelhard von Bath an, und wenn wir über den europäischen Kulturkreis hinausblicken, treten uns auch schon vordem namhafte Philosophen mit ihren Selbstdarstellungen entgegen: in der byzantinischen Literatur Michael Psellos (um 1060) und in der arabischen Avicenna (um 1035) sowie der Mystiker al-Ghazali (um 1100), aber daß in der katholischen Christenheit in einer Zeit, wo das Vorbild, das Augustin mit seinen Konfessionen gegeben hatte, gerade wieder Nachahmung zu finden begann, ein religiöser Denker mit einer förmlichen und ausführlichen Autobiographie hervortrat, in der er von den Leiden handelte, die ihm seine philosophische Denkrichtung eingetragen hatte, das ist etwas Außerordentliches. Wir haben bei dem Vorblick, den wir auf diese seine Denkrichtung warfen, gesehen, wie schwankend auch noch heute, nach 800 Jahren, das Urteil der Kenner über dieselbe ist, wo der von den einen als freigeistiger Rationalist Bewunderte oder Verpönte von andern als „Priester einer neuen Spiritualität" hingestellt oder wo geradezu von seiner echten Bekehrung gesprochen wurde, aus der er als ein „großer Christ" hervorgegangen wäre[2]). Der kurze Blick auf diese gegensätzliche Beurteilung hat uns zunächst dazu

[1]) Petri Abälardi operum pars prima: Epistolae I-VIII, MPL 178, col. 113-314. Ep. I, quae est Historia calamitatum Abaelardi, ad amicum scripta, MPL 178, 113 bis 182. — Die geläufig gewordene Bezeichnung findet sich in den Handschriften nicht als Titel, aber wird von A. zu Anfang (de ipsis calamitatum mearum experimentis, 113 A) und am Ende (calamitatum mearum historia, 180 C) und auch an anderer Stelle noch (calamitatum mearum exordia, 116 A) gebraucht.

Eine neue kritische Ausgabe der Episteln ist hergestellt von dem Benediktinerpater J. T. Muckle und in der (von dem Pontifical Institute in Toronto, Canada, herausgegebenen) Zeitschrift Mediaeval Studies in drei Folgen erschienen: I. Abelards Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum) in vol. XII (1950), p. 163-211). — II. The Personal Letters between A. and H., vol. XV (1953) p. 47-94. — III. The Letter of H. on Religious Life and A.'s first reply, vol. XVII (1955) 240-281; A.'s Rules for Religious Women, vol. XVIII (1956) 241-292. — Im folgenden wird nach der leichter zugänglichen Ausgabe MPL 178 zitiert; nur wo andere Lesungen in der neuen Ausgabe zu finden sind, sind diese mitangeführt.

Eine wesentliche Verbesserung des Textes, die zur Lösung der Probleme hilft, ist, soviel ich sehe, nur an *einer* Stelle zu finden: in dem ersten Brief Heloises, wo nach Muckle (Stud. XV, 70) *nunc* zu lesen ist statt (MPL 184 C) *tunc*, s. u. S. 638.

[2]) Vgl. Abschnitt IV, Einl., oben S. 394.

gedient, die allgemeinen Zusammenhänge in Sicht zu bringen, die von kompetenten Kennern jener Zeit von verschiedenen Seiten her mit Bezug auf Abälard herausgehoben worden sind, aber unseres Erachtens nicht ihn allein betrafen. Daß dem so ist, dürfte inzwischen klar geworden sein, nachdem wir die Selbstdarstellungen durchmustert haben, die uns von rational sowohl wie religiös bewegten Zeitgenossen des großen Denkers überkommen sind.

Was Abälards eigene historische Stellung betrifft, die er als Philosoph und Theolog zugleich einnahm, so will es uns scheinen, daß auf diese so sehr umstrittene Stellung einiges Licht fällt, wenn wir ihn in dem universalgeschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Anfangsbewegung erblicken, deren neue europäische Mission er ins Werk zu setzen berufen schien. Als Philosoph, der er seiner Begabung nach war, erhob er den Aufklärungsdrang, der von Haus aus innerhalb des nächstliegenden Bereiches der menschlichen Erfahrung einsetzt — und im Mittelalter gehörte zu diesem Bereich in erster Linie die literarische, biblische sowohl wie antike Bildungstradition—, er erhob diesen natürlichen Drang, der in der Regel im einzelnen, also gleichsam punktuell, fragend und zweifelnd einsetzt, um durch Forschen zur Einsicht in das Bezweifelte zu gelangen, mit methodischem Bewußtsein zum Prinzip der theologischen Unterweisung: „Durch Zweifel kommen wir zum Untersuchen; durch Untersuchen gelangen wir zur Wahrheit[3])." Auf diesem Wege stieß er unvermeidlich immer wieder gegen die Grenzen vor, die die orthodoxe katholische Theologie einzuhalten gebot, an denen aber auch er selber leicht ins Schwanken geriet, da er als gläubiger Christ das positiv-religiöse Dogma von der personalen, transzendenten dreieinigen Gottheit unangefochten im Rücken hatte. So bohrte sich die innere Unruhe, die ihn vorantrieb, immer tiefer in ihn ein, sehr anders als in „freireligiösen" Frühzeiten, wie vor allem der Zeit des griechischen Anfangs der Philosophie. In solchen Zeiten bewegte sich die denkerische Energie, die den Philosophen auszeichnet, geradwegs auf den unergründlichen Grund der Dinge hin; dagegen wurde sie im Mittelalter, wo der metaphysische Raum von der traditionellen Glaubenslehre besetzt war, von ihrem ursprünglichen Ziele abgelenkt, so daß sie sich in schulmäßigen

[3]) Abälard, Sic et Non, Prolog, MPL 178, col. 1349 AB:
Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio . . . Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus . . . Zu diesem philosophischen Grundmotiv fügt er charakteristischer Weise das evangelische Wort hinzu, das uns so sehr anders in die Ohren klingt, aber offenbar als gleichsinnig galt: „juxta quod et Veritas ipsa: ‚Quaerite, inquit, et invenietis, pulsate et aperietur vobis.' " (MT 7, 7).

theologischen Distinktionen abarbeitete; ihre charakteristische Bewegungsform aber, die darin besteht, aus eigener Kraft der Vernunft die Grenzen des distingierenden Verstandes zu überwinden, diese durch Plato verwirklichte Möglichkeit religiöser und doch undogmatischer Philosophie, wurde zu einem ebenso unablässigen wie vergeblichen Bemühen um die Enträtselung der dem Begreifen widerstehenden Mysterien dieser Glaubenslehre[4]). So konnte Abälards großer Gegenspieler, in dem sich der heilige Geist des katholischen Mittelalters verkörperte, konnte Bernhard von Clairvaux ihn tödlich treffen, indem er die Formel für diese denkerische Bewegung, die charakteristische Formel, die für die platonische Erneuerung der ursprünglichen Metaphysik geprägt worden ist[5]) und die metaphysische Grundbewegung überhaupt in ihrem Zentrum trifft, auf ihn anwandte und sein „aufklärerisches" Bestreben rein durch diese Formulierung für den im christlichen Glauben Feststehenden brandmarkte:

„Was ist widervernünftiger als mit dem Verstand den Verstand überschreiten zu wollen?[6])"

Ob und wie das Große, das in Abälard trotz allem, was ihn immer wieder niederwarf, am Werke war, sich in seiner „Leidensgeschichte" spiegelt, das wird eine der Hauptfragen sein, die wir an diese vieldeutige Schrift zu stellen haben.

Aber Abälards Autobiographie verdankt ihren Weltruhm gar nicht in erster Linie dem philosophischen Charakter ihres Autors, sondern seinem Liebesbunde mit Heloise, der ihm kongenialen Frau, und dem tragischen Schicksal, das dieser freie, aus der Dämonie der Leidenschaft entsprungene Bund zweier hochgeistiger Menschen zur Folge hatte. Daß Abälard dieses schicksalhafte Geschehen in seiner Autobiographie dargestellt hat, ist an sich wiederum etwas Außerordentliches. Uns ist bisher keine förmliche Autobiographie begegnet, in der der Autor seine Gattin oder Geliebte auch nur mit dem Namen genannt hätte. Hier, also im rein Menschlichen, ist nun freilich die Darstellung, die er von seinem eigenen Verhalten gegeben hat, noch bedenklicher als bei dem andern Hauptthema, wo

---

[4]) Vgl. v. d. Steinen, MA 287 u. 267 f., wo von dem „menschlich größten Zug" Abälards gehandelt wird.

[5]) Vgl. Band I, 113: Ascende per te ipsum supra te ipsum.

[6]) Bernhard von Clairvaux, epist. 190 seu Tractatus ad Innocentium II pontificem, MPL 182, col. 1055: quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? et quid magis contra fidem, quam credere nolle quidquid non possis ratione attingere?

Der positive Sinn der paradoxen Formel ist uns aus ihrer Verwendung durch Schelling und Hegel bei dem metaphysischen Fortgang des deutschen Idealismus über Kant hinaus bekannt, wo Kants Unterscheidung von Verstand und Vernunft (was beides mit ratio gemeint sein kann), dazu diente, die Paradoxie aufzulösen.

es sich um seinen philosophischen Willen handelte. Aber eben deshalb ist es hier auch noch um so mehr geboten, möglichst unbefangen, also nicht von dem modernen Anblick der Liebestragödie aus, an das menschliche Dokument heranzugehn.

Der romantische Schimmer, der in unsern Augen die Geschichte von Abälard und Heloise umgibt, hat sich erst in neuerer Zeit um das Werk gelegt. Während des Mittelalters, wo die Liebesabenteuer der Kleriker und Nonnen, soweit sie literarisch behandelt wurden, nur Anlaß zu frivolem Spott und Hohn gaben, wurde das Werk, wenn wir recht berichtet sind[7]), wenig beachtet. Zwar ist von Heloise in einem repräsentativen französischen Dichtwerk aus dem 13. Jahrhundert, dem Rosenroman, ausführlich die Rede, aber nicht gerade im romantischen Sinne; der hochgelehrte Vollender dieser von ihm auf 22000 Verse gebrachten Allegorie rühmt die hochgelehrte Geliebte Abälards, weil er, ein Satiriker, der seinen Witz gegen die Monogamie richtete, die freien Ansichten über die wilde Ehe hoch einschätzte. Eben dieser äußerst fruchtbare Autor (Jean de Meung) hat Abälards „Leidensgeschichte" samt dem anschließenden Briefwechsel ins Französische übersetzt (um 1285). Aber er stand mit diesem Unternehmen lange Zeit isoliert da. Erst im Zeitalter des Barock, das vielfach Tendenzen aus dem späten Mittelalter erneuerte, begann die Flut von Übersetzungen des Werkes[8]), die derart anstieg, daß man hat erklären können: „Wenige mittelalterliche Werke, wenn überhaupt eines, sind so oft in die westeuropäischen Nationalsprachen übersetzt worden wie diese Briefe[9]). Und, möchten wir hinzusetzen: wenige Werke autobiographischer Art haben derart den Wetteifer von Dichtern entzündet. Im Zeitalter Ludwigs XIV., dem goldenen Zeitalter der französischen Literatur, wurde es zu dauerndem Leben wieder erweckt; der Autor der „Amours gauloises" übersetzte es in die Sprache der höfischen Galanterie; Pope komponierte daraus eine sentimentale Elegie (1717), welche von Gottfried August Bürger verdeutscht wurde; ein französischer Biograph

---

[7]) Vgl. Muckle, MA Studies XV (1953) S. 48 f.: Introduction to the personal Letters between A. and H. (II. Authenticity; 1. Manuscript, 2. Literary Tradition). Danach findet sich nur einmal in der Vagantendichtung (Ende 12. Jahrhunderts) eine Anspielung auf Heloise und ihre Sehnsucht nach Abälard: dann, außer im Rosenroman, erst wieder bei Villon (Ballade des Dames du Temps jadis) eine Erwähnung des Liebespaares. — Auch die Handschriften, in denen die Autobiographie überliefert ist — immer zusammen mit dem (nur nicht immer vollständig abgeschriebenen) Briefwechsel — sind spärlich an Zahl (nur 9) und gehen nur bis ins späte 13. Jahrhundert zurück. Der Herausgeber Muckle bezeichnet das als „überraschend". Indes sind Schriften autobiographischer Art im MA überhaupt wenig beachtet worden; sie sind vielfach nur in *einer* Hs. überliefert, vgl. Band II, S. 25.

[8]) Eine Zusammenstellung der Übersetzungen gab Ch. Charrier, Héloise dans l'histoire et dans la légende (Paris 1933) p. 601 f.

[9]) Muckle, MA Studies XV, 49 f.

verbreiterte es zu einem Roman (1720), dem er eine neue Übersetzung der Briefe folgen ließ; bei deren Lektüre fand der junge Klopstock seine Fanny: „Ach was für süße Sachen hat sie mir von diesen Briefen vorgesagt[10])!" Und Rousseau schrieb den Namen Heloises über den Roman einer neuen Zeit.

In unsern Tagen, wo die lateinische Literatur des Mittelalters lange schon zum Gegenstand eines spezialisierten wissenschaftlichen Studiums geworden ist, zieht man gern, wenn man in diesem nicht leicht zugänglichen Gebiet etwas von dem Zauber des Dichterwortes verspürt, den feinsinnigen und selber dichterisch begabten Forscher zu Rate, der in manchen von den im gelehrten Mönchslatein abgefaßten Poemen den verborgenen Goldgehalt zutage gefördert hat[11]). Paul von Winterfeld weist auf Heloise als die Kronzeugin dafür hin, daß im hohen Mittelalter „Feste hoher Leidenschaft" zwar selten gefeiert wurden, aber eben doch nicht fehlten, wie das der „Entstehung der modernen Liebe" in jener Zeit entsprach, wo „das geistig-seelische Element zuerst bei den Franzosen ins Spiel zu kommen schien".

„Sie ist so modern, daß ich geradezu sagen muß, erst heute ist die Zeit gekommen, die sie verstehen kann ... Vor 800 Jahren hat sich hier ein Seelenkampf abgespielt, den erst wir Menschen von heute wieder voll mitzuleben und zu verstehen vermögen ... Die edelsten unserer modernen Dichterinnen hätten alle Ursache, in Heloise ihre Patronin, ihre Märtyrerin zu ehren[12])."

Wo das Erotische ineins mit dem Dichterischen so hoch gepriesen wird, fällt alles Licht auf die Gestalt Heloises, während Abälard im Schatten bleibt, und in einem recht dunkeln. Jeder, der unbefangen den Briefwechsel liest, wird auf den ersten Blick befremdet durch die auffallend kühle Zurückhaltung und salbungsvolle Korrektheit, mit der er auf ihre Sehnsucht und ihre ergreifende Klage antwortete. Aber nicht nur diese seine Reaktion befremdet uns — sie wird nur zu begreiflich, wenn man die Schmach bedenkt, die ihm angetan war —, sondern er steht uns in seiner ganzen Selbstdarstellung undurchsichtig gegenüber, während Heloises Worte uns unmittelbar berühren. Wir stehen hier vor einem ähnlichen Fall wie vordem, als wir auf dem ersten mittelalterlichen Höhepunkt unserer Literaturgattung haltmachten, bei Bischof Rather, dessen mannigfache Selbstdarstellungen dazu angetan schienen, ihn dem Leser rätselhaft zu machen. Aber dieser raffinierte Satiriker übte bewußt die Kunst der Verstellung und stellte ausdrücklich die Zweideutigkeit, die

---

[10]) Klopstock an Giesecke 12. Juni 1749.
[11]) Vgl. Band II, S. 444 f.
[12]) Paul von Winterfeld, Das Mittelalter und die moderne Liebe, in Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters (1913) S. 465-469.

ambiguitas, als den Grundzug seines Wesens hin[13]). Abälard, dieser sehr viel tiefere Geist, hat sich schwerlich verstellen oder eine Maske aufsetzen wollen, wohl aber hat er sich darin gefallen, bestimmte Rollen zu spielen, die ihm mehr oder minder gut lagen. Ihn hat sein erbittertster Feind, Bernhard von Clairvaux, als ambiguus, einen zweifelhaften Charakter, gekennzeichnet[14]), aber dieses Brandmal zielte auf einen notorischen Zug seines Wesens, auf den sogar seine von einem Freunde verfaßte Grabschrift hinweist, die lautet:

„Hier liegt Petrus Abälard. Er allein hat wissen können, was er war.
Er war ein Domherr und hernach beweibt[15]).“

Wir maßen uns nicht an, daß wir, da seine Autobiographie vor uns liegt, ihn besser verstehn könnten, als es seine Zeitgenossen vermochten. Wir sind vielmehr darauf vorbereitet, in dieser Selbstdarstellung auf Rätsel zu stoßen, die wir nicht zu lösen vermögen, sondern nur präzisieren und lokalisieren können im Hinblick auf jene innere, spannungsreiche, ins Unbestimmte vorantreibende Unruhe der Zeit, als deren Exponent er uns erscheint[16]).

Von der geschichtlichen Lage aus angesehen, stellen uns nun aber auch die Selbstbekenntnisse Heloises, die uns so natürlich-menschlich und verständlich anmuten, daß sie von heut oder morgen sein könnten, vor ein schwer lösbares Problem, wenn auch von anderer Art. Es besteht darin, daß an diese Bekenntnisse, die den Stempel der Echtheit an sich tragen, die Frage gestellt werden kann, ob sie echt sind, eine Frage, die zunächst absurd erscheint und doch einen bestimmten Sinn hat, den es klarzustellen gilt. Vertraulich, wie sie sind, ja zuweilen, wie wir noch sehen werden, für unser Empfinden höchst intim, sind sie uns doch nicht als rein intime briefliche Äußerungen oder als geheime Herzensergüsse dichterischer Art überliefert, sondern als Stücke eines Briefwechsels, der mit literarischem Anspruch auftritt und das Mittelstück eines umfangreichen dreiteiligen, uns in Abälards Schriften in der Abteilung „Briefe“ überlieferten Werkes[17]) bildet, dessen erster Teil — Abälards Autobiographie — und ebenso der dritte — eine auf Heloises Bitten von Abälard ausgearbei-

[13]) Vgl. Band II, 636.

[14]) S. Bernhard, ep. 188 MPL 182, 359 B: homo sibi dissimilis, intus Herodes, foris Johannes, totus ambiguus, nihil habens de monacho praeter nomen et habitum . . .

[15]) Petrus hic iacet Abaillardus. Huic soli patuit scibile quidquid erat. Canonicus fuit, postea uxoratus. Der Originaltext (aus der Chronik von Sens aus dem 13. Jahrhundert) bei Muckle, MA Stud. XII (1950) S. 188 Anm. 81. — In MPL 187, col. 103, unter den Epitaphia, als Schluß von Epitaph II, mit verändertem Text angeführt.

[16]) Vgl. oben Abschnitt IV, S. 390 f.

[17]) In den Handschriften ist der Briefwechsel nur mit Abälards Autobiographie zusammen — wie diese nur mit ihm zusammen — überliefert. Genauere Angaben darüber bei Muckle, MA Studies XV (1953) S. 48 f.

tete, den Bedürfnissen eines Nonnenklosters angepaßte Fassung der benediktinischen Ordensregel, also ein unpersönlicher pastoral-theologischer Traktat — von Haus aus für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Zwischen diese beiden Schriften eingefügt, teilte der vertrauliche Briefwechsel mit ihnen die Publizität, und aus dieser literarischen Bestimmung ergeben sich konkrete Fragen, die die Echtheit der unter Heloises Namen überlieferten Briefe betreffen.

Schon rein die Briefform als solche, die die scheinbar unmittelbar gegebene Form von Heloises Bekenntnissen bildet, stellt uns, auf den Zusammenhang des ganzen Werkes hin angesehen, vor eine Frage. Zwar ist gerade durch diese Form die äußere Einheit des mehrteiligen Werkes hergestellt. Denn auch die beiden andern Teile sind in die Briefform gekleidet. Abälards Autobiographie gibt sich als eine an einen Freund gerichtete Epistel, wie das eine herkömmliche literarische Form für autobiographische Schriften war[18]); den Freund, den er nicht mit Namen nennt, wollte er durch die Erzählung seiner eigenen Leidensgeschichte trösten[19]). Und der regimentale Traktat besteht aus zwei langen, von Abälard an Heloise gerichteten Episteln, denen eine nicht ganz so lange Epistel von Heloise vorangeht, in der sie in ihrer klugen und umsichtigen, nichts weniger als prüden Art die besonderen Verhältnisse darlegt, die in einem Nonnenkloster bei der Regelung nicht nur des Gottesdienstes, sondern auch von Kleidung, Speise und Trank, Besuchsempfang usw. zu berücksichtigen wären. Aber für unser Empfinden ist diese Gleichartigkeit der Form nur etwas Äußerliches, da wir Privatbriefe als unmittelbare Lebensäußerungen und somit als etwas wesentlich anderes ansehn als eine 70 Druckseiten lange Autobiographie und gar einen dop-

---

[18]) Vgl. Band II, 415.

[19]) Im Gegensatz zu der hier vertretenen Ansicht, daß die Einkleidung in einen Trostbrief nur eine literarische Form ist, hält Pater Muckle daran fest, daß „Héloise considered that A. wrote the Hist. Cal. for a particular friend." (MA Studies XV, 71 Anm. 83, zu H.'s erstem Brief). — Einen schlagenden Gegenbeweis bildet H.'s Äußerung in eben diesem Brief (col. 182 C), wo sie A. um Nachrichten bittet, ut nos saltem quae tibi solae remanserunt doloris vel gaudii participes habeas. Danach hatte er gar keinen teilnehmenden Freund.

Bereits Ch. de Rémusat hat in s. hervorragenden Werk: Abélard I (1845), 138 erklärt: „Je regarde en effet cette première lettre d'Abélard comme une composition littéraire." Er wies auf den Trostbrief des Sulpicius an Cicero hin, der als Vorbild gedient haben mag. Indes ist uns der Brief als literarische Form für Schriften autobiographischer Art schon so oft begegnet, daß man von einer traditionellen Verwendung dieser Form reden darf, vgl. Band I u. II s. v. Brief, bes. II, S. 327, 417 u. Band III, S. 279 u. 460. Die Vermutungen über den Adressaten dürften also gegenstandslos sein. wie sie denn auch zu nichts geführt haben, s. Muckle, Stud. XII, 163.

Gegenüber Rémusat ist nur zu bemerken, daß er schwerlich mit Recht die „Leidensgeschichte" in die moderne Gattung der littérature intime einordnen möchte (I, 137), wogegen die apologetische Absicht und der Bezug auf die Öffentlichkeit spricht, s. u. S. 548 f.

pelt so langen theologischen Traktat. Und diese Ansicht müssen wir hier ausschalten. Denn bei der Rolle, die die Epistolographie in der mittelalterlichen rhetorischen Tradition von der Antike her spielte, fiel der Unterschied, der die Funktion sowohl wie die Bedeutung dieser literarischen Form betrifft, nicht so schwer ins Gewicht. Insbesondere ist von der Autobiographie zu sagen, daß die Einkleidung in einen Freundesbrief eine geläufige Form für Selbstdarstellungen war[20]), während anderseits die persönlichen Briefe Heloisens sowohl wie Abälards durchaus nicht aus dem Stegreif niedergeschrieben, vielmehr sorgfältig nach den Regeln der Rhetorik und mit reichem gelehrten Beiwerk ausgearbeitet sind; sie sind übervoll von Zitaten aus der Bibel und den Kirchenvätern sowohl wie aus autoritativen Schriften römischer Moralisten und Dichter, wie das der herkömmlichen Gemengelage der antiken philosophischen Tradition und der christlichen Glaubenslehre entsprach. Dieser hochliterarischen Diktion widerspricht es nicht, daß Heloises Herzensergüsse sich zuweilen zu dichterischer Höhe erheben; denn diese echte Lyrik ist eine reife Frucht der rhetorischen Kunst. Wir befinden uns hier auf einem Höhepunkt der Entwicklung, die wir im Bereich der geistlichen Korrespondenzen verfolgt haben, wo der über die Rhetorik hinausführende Zug angelegt war, der hier in schlagartiger Steigerung sich durchsetzte und den Brief zu dem wahrhaften Seelenspiegel machte, zu dem er nach der rhetorischen Theorie seit alters bestimmt war[21]).

Den Zusammenhang mit der antiken literarischen Tradition muß man in Betracht ziehen, wenn uns Heloise als Patronin der „modernen" Dichterinnen vorgestellt wird. Mit diesem Anblick tut sich ein anderer Hintergrund vor uns auf, der aber den mittelalterlichen Wegen der Selbstdarstellung auch nicht so ganz fern liegt. Denn Frauenstimmen haben wir in unserem Bereich auch schon vernommen, wenn auch bisher nur im heroischen Zeitalter, aber gleichfalls von dichterischem Klang. Und sie kamen — wir denken vor allem an die altenglischen Elegien[22]) — aus einer ähnlichen inneren Lage: Einsamkeit, Verlassenheit, Trennung von dem Geliebten, Sehnsucht nach ihm. Aber eben diese nur allzu frauenhafte Lage ließ es uns fraglich erscheinen, ob die „unmittelbaren Herzenstöne", die selbst der unsentimentalste Fachphilologe ihnen zuerkannte, wirklich von den mit dem Fürwort: „Ich" von sich redenden Frauen stammten und nicht vielmehr ihnen von einem Dichter zur Vergegenwärtigung der zeitlosen Gefühle in den Mund gelegt waren.

---

[20]) S. Band I s. v. Brief. Die Autobiographie war zugleich etwas Persönliches sowie für die Öffentlichkeit bestimmt wie der antike Brief.

[21]) Vgl. Band II, 416 f. 443 ff. 461 f. [22]) Vgl. Band II, 99 ff.

Im Gegensatz zu diesen in kunstvoller, aber vorliterarischer Sprache abgefaßten Liebesklagen, bei denen wenigstens die Möglichkeit besteht, daß es echte Selbstzeugnisse sind, sind uns aus der antiken Literatur keine Zeugnisse derart bekannt, und von berufenen Beurteilern wird uns versichert, daß es für antike Dichterinnen, so sehr ihre Verse der konkreten Aufgabe und dem Moment galten, geradezu „undenkbar war, daß sie die Hingabe ihres eigenen Herzens und Leibes an den geliebten Mann zum Gegenstand der Kunst gemacht hätten". Sappho „hat nie die Liebe zu einem Mann ausgesprochen"; hätte sie es getan, so — „würde sie ihre gesellschaftliche Stellung verloren haben[23])". Das einzige vergleichbare Dokument, das uns im Bereich der antiken Selbstdarstellung begegnete, ist der Nachruf eines römischen Aristokraten auf seine verstorbene — für uns namenlose — Gattin, der in einer Inschrift auf uns gekommen ist: ein Denkmal inniger ehelicher Liebe und zugleich des heldenhaften Opfermutes der Frau, die den im Bürgerkrieg mit dem Tode Bedrohten das Leben rettete — der rechte Stoff für einen römischen Dichter, um eine Elegie aus diesem inschriftlichen Dokument zu formen[24]).

Auch in dem Bild Heloises, das Abälard in seiner Autobiographie gezeichnet hat, ist ein heldenhafter Zug von weiblicher Selbstaufopferung, und er hat diesen Zug, wie wir später sehen werden, mit der rhetorischen Pracht römischer Heldendichtung aufglänzen lassen. Aber welch andere Situation war es, in der sie ihm so erschien! Es war, als sie, seine angetraute Gattin, sich opferte, indem sie auf seinen „Befehl" den Schleier nahm und so ihr eigenes Leben in der Jugendblüte aufgab, noch bevor er selber ins Kloster gegangen war. Und so gründlich anders, unvergleichbar, ist auch, wenn wir an die angelsächsischen Frauenklagen denken, bei aller Ähnlichkeit der Empfindungen, die Situation, in der Heloise nun wirklich, diese bestimmte, bekannte und mit Namen benannte Frau sich dem geliebten Manne gegenüber aussprach. Der Briefwechsel, in dem diese Aussprache vor uns liegt, kam zustande, als etwa 15 Jahre seit ihrem beiderseitigen Eintritt in den Ordensstand (1119) vergangen waren, und unter Umständen, die uns in die spezifisch mittelalterlichen Verhältnisse der katholischen Welt versetzen. Heloise, nunmehr eine reife Frau von Anfang der dreißiger Jahre, hatte sich längst schon als Oberin im Ordensleben bewährt und leitete jetzt, förmlich vom Papst als Priorin bestätigt, ein eigenes Kloster — ein Kloster, das kein anderer als Abälard gestiftet hatte. Diese Stiftung war (das sei bemerkt, um die Ver-

23) Paul von Winterfeld, Frauendichtung im Mittelalter (in Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters, S. 445 ff.) führt dieses Urteil von U. v. Wilamowitz an aus NGW 1896, S. 225, Anm. 2.

24) Band I, 228.

wunderung nicht zu überspannen) aus einer andersartigen Gründung hervorgegangen, einer Art Hochschulsiedlung, die sich im Zusammenhang seiner hauptsächlichen Wirksamkeit, seiner professoralen Lehrtätigkeit, ergeben hatte und die, in der produktiven Richtung seines Lebens liegend, etwas Außerordentliches war, über das wir von ihm wie von ihr noch Näheres hören werden. Zunächst seien nur die äußeren Umstände angegeben, die uns einen Vorblick auf den wechselvollen Gang seines Lebens geben.

Das in die Zukunft weisende akademische Unternehmen hatte er nach wenigen Jahren mitten im Zuge unter dem Druck der klösterlichen, in Frankreich um sich greifenden Reformbewegung aufgegeben und sich auf einen Ausweg eingelassen: er war zum Abt eines in seiner bretonischen Heimat gelegenen Klosters gewählt worden und nahm die Wahl an (um 1125). Die in der Champagne gelegene Siedlung, in der seine Schüler für ihn ein Gotteshaus erbaut hatten, drohte zu veröden. Da trat eine unverhoffte Wendung in Heloises Leben ein, die eine neue Verbindung zwischen ihm und ihr herbeiführte. Das Kloster von Argenteuil, in dem er sie untergebracht hatte, wurde, gleichfalls im Verfolg der religiösen Reformbewegung, aufgelöst (1129); in dieser Notlage nahm er sich ihrer an und lud sie samt den ihr treu gebliebenen Nonnen ein, sich in der brachliegenden Siedlung niederzulassen, die er ihr daraufhin übereignete. Das Gotteshaus, das er dem Paraklet geweiht hatte, wurde zur Klosterkirche, und die Verbindung, in die er mit Heloise nach langen Jahren der Trennung jetzt wieder neu trat, war die des Stifters des Klosters mit der Leiterin desselben, die, seine angetraute Gattin, nunmehr seine „geistliche Tochter" geworden war.

Diese spezifisch religiöse Verbindung zwischen dem Abt und der Äbtissin liegt dem Briefwechsel der beiden zugrunde. Es war eine ähnliche Verbindung, wie sie dann im späten Mittelalter zur Regel wurde, als dem Dominikaner-Orden die geistliche Betreuung der Nonnen übertragen wurde; damals sind daraus Aufzeichnungen autobiographischer Art hervorgegangen, die die Ausbildung der Seelengeschichte mystischen Gepräges gefördert haben und an der Entstehung des bedeutendsten mittelalterlichen Werkes dieser Art, des Lebensbuches des Eckehart-Schülers Heinrich Seuse, beteiligt waren. Der Briefwechsel von Abälard und Heloise ist noch unbeeinflußt von der damals schon im Gang begriffenen Bewegung, die zu der romanischen und dann der deutschen Blüte der katholischen Mystik geführt hat. So liegt die Bedeutung, die er für uns hat, auch nicht in der Richtung auf die Seelengeschichte — ein negatives Moment, das wir im Auge behalten werden. Der religionsgeschichtliche

Zusammenhang, in dem wir uns hier befinden, weist vielmehr auf einen andern, der Mystik fernliegenden Typus zurück, der durch den Schutzheiligen des katholischen Mönchtums, den hl. Hieronymus, repräsentiert ist. In der Tat hatte Heloise sowohl wie Abälard bei ihrem Briefwechsel ausgesprochenermaßen die in Briefform gehaltenen asketischen Trost- und Mahnschriften im Sinne, die Hieronymus als Seelenführer an jüngere und ältere Damen der römischen Gesellschaft gerichtet hat, um sie in ihrem Streben nach einem heiligen Leben, d. h. vor allem in der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, zu bestärken. Und man wird sagen dürfen, daß die Haltung, die Abälard in seinen Antworten auf Heloises Briefe einnahm, dem Vorbild entspricht, das dieser fragwürdigste Heilige[25]) unter den Kirchenvätern in Sachen der Seelenführung gegeben hatte. So redete er, um nur eines zu erwähnen, in dem Briefe, in dem er die geistliche Haltung festlegte, auf die er ihr Verhältnis zueinander nunmehr beschränkt wissen wollte, Heloisen nicht mehr nur als seine „Schwester in Christo" an, sondern wie einst Hieronymus seine geliebteste Jüngerin als „Braut Christi", die als solche seine „Herrin" wäre, da er sich nur einen „Diener Christi" nennen durfte[26]).

Um so stärker wirkt es auf uns, wenn in einem derartig angelegten Briefwechsel die führende Stimme der Frau zufällt, die sich mit ihrem ganzen natürlich-weiblichen Wesen und Wissen gegen diese Einschränkung sträubt und das, was sie innerlich bewegte, mit leidenschaftlicher Aufrichtigkeit, lauter und rein, zum Ausdruck bringt. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: den Mut einer Klosterfrau, einer Äbtissin, sich zu der Liebe ihrer Jugend mit Sinnen und Seele zu bekennen, oder die Macht ihrer Sprache, die an manchen Stellen zu der Höhe dichterischen Ausdrucks emporreicht. An die für weibliche Ohren bestimmten Geständnisse des hl. Hieronymus gehalten, die nicht ohne erotischen Unterton, aber einen recht zweideutigen[27]), sind, bieten Heloises Bekenntnisse uns ein leuchtendes Beispiel für den wesentlichen Unterschied dar, der, wie uns scheinen will[28]), allgemein zwischen den christlichen Selbstzeugnissen aus der Spätzeit des Altertums und denen aus dem Mittelalter besteht, was die Art der Innerlichkeit betrifft, in die man sich in beiden Zeitaltern zu vertiefen liebte. Soweit besteht trotz der spätantik-christlichen Tradition, die mit der rhetorischen hier zusammenwirkte, kein Grund, die Echtheit der Briefe, was Heloises Autorschaft betrifft, in Frage zu stellen.

---

[25]) Vgl. Band I, 591.

[26]) Abälard ep. 5, MPL 178, 199 A und C, mit Bezug auf Hieronymus ep. 22 an Eustochium, MPL 22, 395.

[27]) Vgl. die Beispiele in Band I, 588 ff. [28]) Vgl. Band II, 41.

Im Blick auf diese Briefe, die uns unmittelbar, über den Abstand der Zeiten hinweg ergreifen, ist man im Gegenteil leicht geneigt, Abälards Autobiographie, mit der zusammen sie auf uns gekommen sind, zunächst auf sich beruhen zu lassen und vor der Erscheinung dieser erstaunlichen Frau haltzumachen, um zu versuchen, das zu begreifen, was uns wundernimmt. Dazu aber wäre es geboten, statt von der religiösen oder philosophischen Atmosphäre dieser Erscheinung von ihrer eigenen Mitte, die im Erotischen liegt, auszugehen, und somit hätten wir hier vor allem an die dichterische Bewegung zu denken, die damals von der Provence her in Frankreich vordrang und die uns als das Wahrzeichen des im Mittelalter anbrechenden neuen europäischen Morgens vor Augen steht[29]). Eleanor, die Enkelin des Herzogs Wilhelm von Poitou, den man als den „ersten Trobador" zu feiern pflegt, auch sie in ihrer Art eine erstaunliche Frau, wurde in eben jenen Tagen, wo die Liebestragödie von Abälard und Heloise mit dem Briefwechsel zum Austrag kam, von dem französischen Thronfolger heimgeführt (1136). Von ihr stammt das Wort: „Ich dachte, ich hätte einen König geheiratet, aber finde, daß ich einen Mönch geehelicht habe[30])." Von der dichterischen Bewegung aber, die unter ihrer Schirmherrschaft in Frankreich Boden gewann, darf man wohl, so dunkel auch ihre Ursprünge sind, im Hinblick auf das spätere Ergebnis derselben sagen: daß durch sie die Liebe — die erdgeborene, in der mittelalterlichen Christenheit durch die ihr überkommene Verherrlichung der Virginität von ihrem Thron verstoßene Liebe — eine geradezu religiöse, im Abendlande bisher unerhörte Vergeistigung erfahren hat, die sie als vollste Lebenserfüllung, ja als himmlische Seligkeit erleben ließ. In Heloisens Briefen haben wir ein frühes, von dem Leben, aus dem es hervorging und das sich in ihm spiegelt, noch gar nicht losgelöstes Zeugnis für diese von den höfischen Dichtern besungene geistige Macht und für den Anspruch, den im hohen Mittelalter eine Frau erheben durfte auf das unveräußerliche Recht dieser schicksalhaften Leidenschaft.

Wenn wir trotz dieses augenscheinlichen Zusammenhanges nicht von dem Frühling des Minnesanges ausgehen, um die Erscheinung Heloises faßlich zu machen, so geschieht das, weil wir sie nicht für sich, sondern nur mit Abälard zusammen zu sehen vermögen. Das autobiographische Werk, um dessen Bedeutung es uns zu tun ist, zwingt uns, sie mit ihm zusammen zu sehen nicht nur, weil der Briefwechsel sich an die „Leidensgeschichte" des Philosophen anschließt, sondern auch aus einem anderen,

---

[29]) Vgl. die Einleitung zu diesem Band oben S. 31 f. und das Zeugnis für den frühen Einfluß der provenzalischen Kultur S. 141 f.

[30]) Vgl. Amy Kelly, Eleanor of Aquitaine (London 1952) S. 77.

inneren Grunde: weil bei diesem mittelalterlichen Dokument trotz der reinen Herzenstöne, die wir hier, wie bislang nur in den altenglischen Elegien, aus Frauenmunde vernehmen, die Frage sich erhebt, ob die Selbstdarstellung rein von der leidenschaftlich bewegten Wirklichkeit des von der Heldin gelebten Lebens zeugt und nicht auch von der geistigen Atmosphäre, aus der sie Nahrung zog, wobei dann Abälard als dem überlegenen Geist, der diese Atmosphäre um sich verbreitete, eine Art Urheberrecht zufiele. In der Tat ist er für Heloise trotz allem, was er ihr angetan hat, der Geliebte und der Lehrer zugleich geblieben, den sie „beinahe angebetet hat[31])", und sie selber ist den philosophischen Intentionen, mit denen er sie erfüllt hat, treu geblieben, treuer als er, den der Schicksalsschlag, ja die Schmach ins Herz getroffen hatte.

Uns kommt hier, wo wir unversehens in seelische Regionen hineingezogen werden, die dem Versuch, die Wirklichkeit objektiv zu erfassen, zu spotten scheinen, unverhoffte Hilfe von berufener Seite entgegen. Etienne Gilson hat, wie wir schon zu Beginn hervorhoben[32]), in seinem aus Sorbonne-Vorlesungen hervorgegangenen Buch über Abälard und Heloise oder, wie der pointierte Titel lautet, „Heloise und Abälard[33])", das von der Romanphantasie mit Beschlag belegte Drama in dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang behandelt, auf den es auch uns ankommt. Durch diese Schrift ist der Weg zu einer angemessenen Würdigung des Werkes wieder frei gemacht worden, nachdem derselbe längere Zeit versperrt worden war durch die bestechende These[34]), die in die Lehr- und Handbücher aufgenommen wurde und sich dort noch findet[35]), daß der Briefwechsel wahrscheinlich eine von Abälard herrührende literarische Fiktion sei. In der Schrift, die diese anscheinend wohlbegründete These energisch zurückweist, hat er den dadurch wieder geöffneten Zugang auf neuem Wege fruchtbar gemacht. In seiner eindringenden Analyse des Briefwechsels konzentriert er sich auf das theologische und philosophische Gedankengut, mit dem Heloise sowohl wie Abälard arbeitet oder, mit Gilsons Worten, auf das „was hinter den Tatsachen steht", nämlich „die doktrinären Überzeugungen der beiden Liebenden", die „nicht bloß als ideologischer Hintergrund" der berühmten Liebesgeschichte zu fassen sind, sondern „mit den bloß menschlichen

31) v. d. Steinen, MA 261.
32) Vgl. die Einleitung zu diesem Bande, oben S. 11.
33) Gilson, Héloise et Abélard (Paris 1938. ²1947), deutsche Übers. von Thieme-Paetow (1955). Nach dieser ist im Folgenden zitiert, jedoch unter Einhaltung der (in der Übers. verschobenen) Nummern der 8 Kapitel des Originals.
34) Hierzu die Literatur-Angaben unten S. 541.
35) Vgl. z. B. Überweg II (1951) S. 214. — Manitius III (1931) 108. — Paul Lehmann, Autobiographies of the MA (1953).

Leidenschaften zusammen, die hier entfesselt werden, geradezu das Gerüst dieser Geschichte bilden". Noch schärfer ausgedrückt: „sie gaben den dramatischen Ereignissen in den Augen derer, die in sie verwickelt waren, erst ihren Sinn[36])".

So wird hier ein Weg beschritten, der unsern durch die Frage nach der Selbstdarstellung bestimmten Intentionen entspricht; wie Gilson seine Absicht formuliert: das Dokument „unter dem Gesichtswinkel der Helden des Dramas selbst, d. h. ihrer Ideen, wie sie selber sie verstanden", zu behandeln[37]). Diese leitenden Ideen aber, die er als „doktrinäre", d. h. lehrhaft festliegende Überzeugungen kennzeichnet, sind — das ist das Ergebnis der Analyse — durch die christliche Glaubenstradition einerseits, durch das von der Antike her überlieferte philosophische Lebensideal anderseits bestimmt. Der für uns, die wir diese heterogenen Traditionen zu scheiden gewohnt sind, offenbare Gegensatz zwischen ihnen erweist sich als die unausgesprochene Grundlage des Konflikts, der sich in dem Briefwechsel vor unsern Augen abspielt, ohne zu einem Ausgleich zu kommen.

Und nun bekommen wir hier eine Schilderung dieses Sachverhaltes, die um so eindrucksvoller ist, weil der feinsinnige Interpret, der selber fest innerhalb der großen, im Mittelalter ausgebildeten Tradition der katholischen Philosophie und Theologie darinnensteht, von ihr aus die für den Außenstehenden schwer begreifliche, scheinbar kühl abweisende, lehrhaft pastorale Haltung zu würdigen weiß, die Abälard gegenüber der nach einem Wort der Liebe Verlangenden einnahm. Gilson findet, daß diese Haltung die Frucht einer wahrhaften, innerlich umwandelnden Bekehrung war, zu der sich Abälard im Verfolg der Katastrophe durchgerungen habe. Er hebt als entscheidendes Zeugnis dafür eine Anweisung zur Konzentration auf das geistliche Leben hervor, die Abälard der „Braut Christi" in Form eines täglich von ihr für ihn und für sie selbst zu verrichtenden Gebetes gab, eines feierlichen Textes, mit dem die Aussprache endet oder vielmehr abbricht. Er blickt von diesem Wendepunkt aus auf das Ende hin, das Abälards Leben nur wenige Jahre später (1142) nahm, ein trauriges Ende, wie wir sagen möchten, das durch das Vorgehen Bernhards von Clairvaux gegen den vermeintlichen Feind des rechten Glaubens herbeigeführt wurde. Diesem heiligen Mann, der aber auch ein gewiegter Politiker war, gelang es, den Siegessicheren, der, nach Paris zurückgekehrt (1136), sogleich wieder die Führung des geistigen Lebens in die Hand genommen hatte im Bewußtsein seiner intel-

[36]) Gilson a. a. O. Kap. 1.
[37]) Ebenda Einleitung S. 1.

lektuellen Überlegenheit sowohl wie des Ansehens, das er in der ganzen katholischen Welt und nicht zuletzt bei der Kurie in Rom genoß, mundtot zu machen. Wir werden auf die Provinzialsynode zu Sens (zur Pfingstzeit 1140), auf der die entscheidende Wendung erfolgt ist, noch zurückkommen[38]). Vorerst genügt es zu wissen, daß Abälard diese Synode, die für ihn verhängnisvoll wurde, selber in die Wege geleitet hatte, um die Anklagen, die Bernhard gegen ihn, wo er nur konnte, nicht nur bei der zuständigen kirchlichen Obrigkeit, sondern auch insgeheim beim Papst und öffentlich in einer Predigt vor den Pariser Studenten gegen ihn erhoben hatte, durch ein Religionsgespräch mit seinen Anklägern ins Reine zu bringen, daß aber Bernhard der gefährlichen Disputation mit dem Rede- und Denkgewaltigen aus dem Wege ging, indem er ihn durch einen geschickten Schachzug überspielte. Er veranstaltete am Abend vor der Synode, zu der eine große und erlauchte Zuhörerschaft mit dem französischen König an der Spitze sich eingefunden hatte, eine intime Vorbesprechung der zuständigen Bischöfe und setzte es bei diesem Gremium durch, daß die von ihm aus Abälards Schriften als anstößig zusammengestellten Sätze, 19 an der Zahl, im voraus als Irrlehren verdammt wurden. So war aus dem geplanten theologischen Streitgespräch, in dem dem Verdächtigten der Triumph so gut wie sicher war, ein Ketzergericht gemacht worden; der um den Erfolg seiner Bestrebungen Betrogene aber wußte nichts Besseres zu tun, als daß er mit seinen Anhängern zum Erstaunen der ganzen Versammlung die Kathedrale unter Protest verließ, mit der Erklärung, daß er gegen das unrechtmäßige Verdikt an den Papst appellieren werde. Und auch da kam ihm Abt Bernhard zuvor. Er setzte alle Hebel in Bewegung, um Papst Innozenz dazu zu bringen, daß er möglichst schnell, d. h. bevor Abälard zu Worte kommen konnte, das Verdikt bestätigte. Und das gelang! Bereits sechs Wochen nach der mißglückten Synode erging die päpstliche Bulle, in der es heißt:

„Wir verurteilen alle Lehren dieses Petrus mit ihrem Autor und legen ihm als Häretiker ewiges Stillschweigen auf."

Seine Schriften sollten verbrannt, seine Anhänger exkommuniziert werden und über ihn selbst wurde lebenslängliche Klosterhaft verhängt. Die niederschmetternde Nachricht erreichte ihn, als er auf dem Wege nach Rom war, noch mit einer großangelegten Apologie beschäftigt, die er der höchsten Instanz hatte unterbreiten wollen. Der mehr als Sechzigjährige hatte es nur der Hochherzigkeit des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny zu danken, daß ihm trotzdem eine erträgliche Zuflucht in dessen Abtei

38) S. u. Kapitel II, S. 689. Wir folgen hier der kürzlich von A. Borst gegebenen Darstellung, durch die die bisher geläufigen Versionen überholt sein dürften: Abälard und Bernhard, HZ 186 (1958) S. 515-522.

gewährt wurde, wo er seine letzten Tage unbehelligt verbringen konnte, vom Bann gelöst, mit seinem Verfolger ausgesöhnt, reumütig, in seinem Gebaren der frömmste unter den frommen Mönchen — ein gedemütigter, niedergeschlagener, wo nicht gebrochener Mann, wie es uns scheinen möchte, aber nach der traditionellen katholischen Ansicht vielmehr ein Vorbild der Demut; denn danach war es nicht Resignation, was ihn noch am Leben hielt, sondern etwas ganz Positives, die Kraft zum Höchsten, wozu Menschen fähig sind: die vom Heiland selber vorgelebte Ergebung in Gottes unergründlichen Willen.

Im Blick auf dieses Ende seiner Tage kommentiert Gilson die seelsorgerische Anweisung, mit der Abälard die schmerzliche Aussprache mit der Aufbegehrenden abschloß:

„Der Büßende, der eines Tages mit dem hl. Bernhard seinen Frieden machen und in völliger Entsagung sterben sollte, ist schon ganz und gar in diesen Zeilen zu finden. Abälard hat vermocht, diesen Gipfel zu erklimmen. Man kann befürchten, daß er sich vergeblich bemüht hat, auch Heloise so weit zu bringen Man möchte gern sagen können, daß Heloise, von soviel Beredsamkeit gewonnen und von diesem hohen Ideal christlicher Liebe hingerissen, schließlich einwilligte, Abälard um Gottes willen zu lieben, statt Gott um Abälards willen oder gar, wie es ihr geschehen war, Abälard gegen Gott. Wenn sie je ihre Zustimmung gegeben hat, dann nur in ihrem Herzen, nicht in ihren Briefen; das aber gehört nicht mehr der Geschichte an. Für uns endet der harte Kampf, in den diese beiden großen Seelen verwickelt waren, mit der christlichen opferfreudigen Unterwerfung Abälards unter die Vorsehung und mit der stoischen Resignation Heloisens, die dem klassischen, von Seneca und Lukan hinterlassenen Vorbild entspricht[39])."

Wir vermögen dem sittlich-religiösen Urteil, das dieser wohlabgewogenen Darlegung zugrunde liegt, nicht zuzustimmen. Wir finden uns vielmehr durch dieses scharf pointierte Urteil dazu gedrängt, uns um eine objektive, von der religiös bestimmten Vormeinung unabhängige Würdigung der Sachlage zu bemühen. Einen besonderen Anreiz dazu gibt das paradoxe Resultat, wonach Abälard, der philosophische Kopf, den man unter die Rationalisten einzureihen liebt, das Ansehen eines „großen Christen" gewinnt, während Heloise, die gemütstiefe Frau, die „Patronin" der weiblichen Liebesdichter, den moralischen Idealismus stoischer Prägung verkörpert. Es ist als ob die Rollen von Mann und Frau vertauscht wären.

Diese Paradoxie wird aber erst, will uns scheinen, in das rechte Licht gerückt, wenn wir uns eines Grundzuges der literarischen Selbstdarstellung erinnern, der uns ungewohnt, aber für das mittelalterliche Schrifttum dieser Art charakteristisch ist, und den wir schon vielfach zu beob-

[39]) Gilson a. a. O. Kap. VI, g. E. (Übers. S. 80 f.).

achten Gelegenheit hatten[40]): daß es bei dem Selbst, um dessen Darstellung es sich handelt, nicht so sehr auf das individuelle Eigenleben als auf die exemplarische Bedeutung desselben oder mit *einem* Wort, auf die eigene Person in dem ursprünglichen Sinne dieses Begriffs abgesehen ist, nämlich auf die Rolle, die man spielt. Bei einer solchen Sehweise sinkt die Darstellung leicht ins Typische ab, aber sie kann sich auch zu der Höhe erheben, die wir mit dem Goetheschen Titel als Wahrheit und Dichtung bezeichnen mögen, und bei dieser Erhebung grenzt sich ein Zwischenbereich ab, der sich hier besonders bemerkbar macht: wo der Lebensausdruck nicht rein ins Dichterische gesteigert wird; sondern im Unterschied zu diesem sozusagen natürlichen ästhetischen Vorgang, der im Sinne der Lebenswahrheit der Selbstdarstellung liegt, stoßen wir hier mehrfach auf den heiklen Punkt, an dem die briefliche Aussprache in bloße Literatur übergeht.

Diese heikle Situation aber ergab sich hier dadurch, daß die Briefe ihrem vertraulichen Inhalt zum Trotz — so wie sie uns überliefert sind — einen Teil des Literaturwerkes bilden, das mit Abälards Autobiographie beginnt und mit der Ordensregel für Heloises Nonnen schließt. Durch diese Einordnung, die durch die variable Form der Epistel ermöglicht wurde, sind die privaten Briefe in die literarische Sphäre hineingehoben, zu der sie schon von sich aus durch ihre rhetorisch ausgearbeitete Sprache hintendierten, die aber auch ihre eigenen Anforderungen mit sich brachte. Denn dieses Gesamtwerk ist keine bloße Zusammenstellung der verschiedenartigen Briefe, sondern trotz der Verschiedenheit seiner Bestandteile ein in sich geschlossenes, wohlkomponiertes, planmäßig für die literarische Öffentlichkeit zusammengestelltes Ganzes, und in diesem fungiert der Briefwechsel als Bindeglied zwischen jenen beiden umfangreichen, von Haus aus für die Öffentlichkeit bestimmten Teilen. Heloises erster Brief, mit dem sie die Initiative zu der Korrespondenz ergriff, gibt sich als Reaktion auf ihre Lektüre der „Leidensgeschichte", und ihr dritter und letzter Brief antwortet auf den Abschluß oder vielmehr Abbruch der vertraulichen Aussprache mit dem entschlossenen Übergang zu einem andern Thema: von dem persönlichen Anliegen zu den sachlichen Fragen der Klosterleitung, die den Gegenstand des dann folgenden Traktats bilden. Man mag schwanken, ob die zur Anknüpfung und Verbindung dienenden Stücke der Briefe sich dabei von selbst ergaben oder nachträglich hinzugefügt sind, jedenfalls aber setzt die Komposition einen Herausgeber[41]) des dreiteiligen Werkes voraus, und damit erhebt sich die Frage,

[40]) Vgl. insbesondere Band II, 590 ff. (Rather).

[41]) So möchten wir statt der üblichen Rede von einem „Redaktor" sagen, mit dem für Veröffentlichungen im Mittelalter üblichen Ausdruck (edere).

ob das Abälard selbst war, unter dessen Namen uns das ganze Werk überliefert ist, mit dieser unabweislichen Frage aber gewinnt auch die nach der Echtheit der Briefe Heloises einen bestimmten Sinn. Denn die Einfügung des Briefwechsels in das Gesamtwerk hatte Eingriffe in den Text der Briefe, zum mindesten von Heloises erstem Brief, zur Folge; in diesem finden sich Stücke, die schwerlich in der Zeit geschrieben sein können, in die wir durch die Anknüpfung des Briefes an die Autobiographie versetzt werden, sondern augenscheinlich aus einer andern, lang zurückliegenden Situation kommen[42]). Die Unstimmigkeiten, wo nicht Widersprüche, die sich dadurch ergaben, haben von früh an, seit das Werk einer kritischen Betrachtung unterzogen wurde (was seit der Mitte des 19. Jahrhunderts geschah), zu Zweifeln daran geführt, ob die Briefe, so wie sie uns vorliegen, von Heloise selber herrühren und nicht von dem Herausgeber des Werkes, auf Grund von Originaltexten, hergestellt sind[43]). Diese Zweifel spitzten sich zu der Annahme zu, daß der ganze Briefwechsel eine „Fälschung" oder „literarische Fiktion" sei — auf literarischem Gebiet ein glänzendes Beispiel für die Fälscherkunst, die in den mittelalterlichen Klöstern auf dem Gebiet der historischen Urkunden so ausgiebig betrieben wurde. Dabei blieb strittig, wer der Urheber dieses fragwürdigen Kunstwerks gewesen sei: ob Abälard „all die Briefe selber geschrieben" hätte, um auf diese Weise seine Autobiographie in Form eines „Ich-Romans in Briefen" fortzusetzen[44]) — ein mittelalterlicher Vorbote der aus der modernen Literatur bekannten Romanform —, oder ob es Heloise war, die nach seinem Tode ihm auf diese Weise ein literarisches Denkmal setzen wollte[45]), oder die noch übrige Möglichkeit: daß nach Heloises Tode ein Dritter über die vermutlich von ihr aufbewahrten Originalbriefe kam und daraus ein Werk dichterischer Art herstellte[46]). Diese uns abenteuerlich erscheinende Annahme wurde überraschenderweise schnell zu der herrschenden, wenn auch nicht unwidersproche-

---

42) S. darüber das Nähere unten Kap. II, S. 638 ff.

43) Als einer der ersten Kritiker (eine Übersicht gibt Muckle MA Studies XV, 48) ist zu nennen L. Lalanne, Quelques doutes sur l'authenticité de la correspondance amoureuse d'Héloise et d'Abélard, in *La correspondance littéraire*, I (1856), 27-33. Er schloß seine Kritik mit der Frage, die sich auf Heloises Autorschaft bezieht:

Elle qui survécut plus de vingt ans à son époux a-t-elle voulu laisser à la postérité un souvenir de leurs malheurs, en arrangeant et rédigeant plus tard elle-même, et de manière à en faire une composition régulière, les lettres qu'à diverses époques elle avait écrites et reçues, — ou bien peut-être après elle, une plume éloquente et exercée s'en sera-t-elle chargée?

44) B. Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung? *Archiv für Kulturgeschichte* XI (1913), S. 1-30, bes. S. 26, zwei weitere Artikel in Z. f. *Pirchengeschichte* Bd. 54 (1935) und *Revue Bénédictine* 52 (1940).

45) So Lalanne und auch Gilson, der aber an der Echtheit festhält, s. u. S. 542.

46) So Lalanne und Muckle, s. u. Anm. 316.

nen[47]) Meinung und zwar in der internationalen Gelehrtenwelt[48]), und diese Meinung wurde auch nicht beseitigt, als Gilson mit seinem Buch: „Héloise et Abélard" hervortrat (1938), mit leichter Hand den auffälligsten Widerspruch, der den Anstoß zum Zweifel an der Echtheit der Briefe gegeben hatte, auf ein Mißverständnis des Textes zurückführte[49]), sich mit der ganzen Autorität seines Namens für die Echtheit desselben einsetzte und den Schwerpunkt des Problems aus dem Bereich der Romanphantasie hinweg in den der Geistesgeschichte verlegte, wo die gegensätzlichen, wie Antike und Christentum einander entgegenstehenden Überzeugungen sich als das „Gerüst" des Briefwechsels herausstellten[50]). Gegen alle Erwartung schlug dieses lehrreiche Buch nicht durch. Vielmehr brachte die neue kritische, von Gilson angeregte Edition des dreiteiligen Schriftwerkes, als sie endlich, nach jahrzehntelangen Vorarbeiten zustande kam (1950-56), eine rückläufige Bewegung. Der gelehrte Benediktiner-Pater, dem wir diese Edition verdanken, hat dem Text des Briefwechsels eine ausführliche Erörterung der Echtheitsfrage vorangestellt[51]) und kommt auf Grund dieser sorgsamen Übersicht zu dem Schluß, daß „nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung nichts Sicheres sich über diese Streitfrage ausmachen läßt[52])".

Etwas Negatives hält er doch für ausgemacht: daß weder Abälard noch Heloise den Briefwechsel veröffentlicht haben könne — in Anbetracht des Schadens, den der gute Ruf der Äbtissin durch das Bekanntwerden ihrer

---

47) Z. B. bemerkte v. d. Steinen, Vom Hl. Geist des MA (1926) S. 258 zu dem Briefwechsel, daß er, „nur aus Mißverständnissen angezweifelt" wäre. Auch ein anderer kompetenter Beurteiler, Karl Strecker, äußerte Bedenken, wie ein Schüler von ihm mitteilt: E. Brost, in s. Übersetzung des Briefwerkes: Abälard und Heloisa (²1954), S. 485.

48) Vgl. oben Anm. 35. — Ferner z. B. die Erklärung eines amerikanischen Gelehrten (Prof. Paetow, University of California) in einer Buchbesprechung in der Zs. *Speculum* II (1927), 227: Even the love-letters of Heloise were not written by a mediaeval woman but were the vain imaginings of a very vain man." Auch Will Durant, The Age of Faith (New York 1950), S. 944: „We may provisionally conclude, that they are among the most brilliant forgeries in history, unreliable in fact, but an imperishable part of the romantic literature of France".

49) In ihrem ersten Brief beklagt sich Heloise an zwei Stellen über die Vernachlässigung durch Abälard (184 B u. 186 B): daß er sie weder durch ein Gespräch noch durch einen Brief getröstet habe seit den „Anfängen ihrer conversatio" bzw. seit ihrer conversio. Aber vor dem Brief waren nach Aussage der Autobiographie Besuche A.'s im Paraklet-Kloster erfolgt. Der Widerspuch löst sich dadurch auf, daß an der ersten Stelle nicht H.'s Eintritt ins Kloster, sondern der neue Anfang des Ordenslebens im Paraklet gemeint ist. Für die andere Stelle freilich dürfte Gilsons Erklärung kaum befriedigen, s. darüber unten S. 641, Anm. 315.

50) Vgl. oben S. 536.

51) J. T. Muckle, The Personal Letters etc., Authenticity, MA Stud. XV, 46-66.

52) Ebenda (1953), Conclusion: From the information furnished by present day scholarship, I do not consider that one can arrive at certitude on this moot question.

intimen, für geistliche Ohren allzu peinlichen Geständnisse erlitten haben würde[53]), er erklärt es demgegenüber als

„sehr wohl möglich und sogar wahrscheinlich, daß jemand anders gegen Ende des 12. oder zu Anfang des 13. Jahrhunderts die Briefe zusammenstellte, die beiden ersten Briefe Heloises umschrieb (rewrote) und die „Leidensgeschichte" zusammen mit dem Briefwechsel der beiden in Umlauf setzte."

So finden wir uns auf den schon ehedem, vor 100 Jahren erwogenen Ausweg zurückgewiesen, nur mit einem gewissen skeptischen Vorbehalt:

„Aber wenn dies der Sachverhalt ist, so war der Redaktor kein gewöhnlicher Sterblicher. Nur ein genialer Schriftsteller vermochte es, eine solche Schilderung der enttäuschten Liebe zu geben und einer von einem ihr unerreichbaren Mann betörten Frau so tief ins Herz zu blicken, wie es in diesen zwei Briefen Heloises geschieht, die dem Verstand und dem Herzen der Menschen durch die letzten drei Jahrhunderte hin Rätsel über Rätsel aufgegeben haben."

Es wäre, wir wiederholen es, Anmaßung, wenn wir glauben wollten, wir könnten diese Rätsel mit einem Schlage lösen. Aber die Aufgabe, sie ins Auge zu fassen und ihren wahren Ort ausfindig zu machen, läßt sich nicht umgehen und geht uns, denen es um den allgemeinen geistesgeschichtlichen Zusammenhang des autobiographischen Schrifttums zu tun ist, besonders an, wenn anders Gilson recht hat mit seiner Erklärung, daß

„nicht nur Heloise und Abälard das Aussehen wechseln, sondern das ganze 12. Jahrhundert anders aussieht, je nachdem ob man die Echtheit dieses bemerkenswerten Dokuments zugibt oder leugnet[54])."

Wir halten uns dabei an die Komposition des Werkes, die sich ohne Vormeinungen muß klarstellen lassen. Der Versuch, die innere Form der Selbstdarstellungen zu erfassen, die uns prinzipiell als maßgebend für die Wahrheitsfrage erschien[55]), mag diesen Anspruch jetzt erproben. Dabei setzen wir voraus, daß Abälard, der fraglos der Verfasser des ersten und des letzten Teils des Werkes ist, auch als Herausgeber des Ganzen anzusehen ist. Vielleicht, daß diese Voraussetzung sich bewahrheitet, wenn die Analyse nur behutsam genug vorgeht. Es bleibt dabei die Möglichkeit offen, daß Heloise am Zustandekommen des Ganzen beteiligt war. Diese Möglichkeit wird durch spätere, aus der gemeinsamen Arbeit des Seelenführers und der geistlichen Tochter hervorgegangene Werke, wie z. B.

---

[53]) Ebenda S. 67. Er bezieht sich dabei auf einen Brief des Abtes Peter von Cluny, auf den wir später (S. 713 f.) zurückkommen werden und bemerkt dazu: After all, Peter the Venerable was a man of probity, holiness and intelligence. Religious leaders in the Middler Ages were not squeamish and quite ready to make due allowance for human weakness, but to say, that they would welcome in one of their own convents, as a shining light of religious life, a selfconfessed concubine at heart, is going a little too far. It just does not make sense.

[54]) Gilson a. a. O. Kap. I, Anfang.

[55]) Vgl. Band I, S. 13.

das Seuse-Buch, nahegelegt. Und hin und wieder scheint der Brieftext selber, wenn man genauer zusieht, zu verraten, daß er von Haus aus nicht so rein vertraulich, wie wir es empfinden, gemeint war.

Was den Aufbau des ganzen dreiteiligen Werkes betrifft, so fällt darauf etwas Licht, wenn wir unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie herangehend, auf Augustins „Konfessionen" zurückblicken, da auch in diesem Werk die Autobiographie nur den ersten Teil bildet, während der andere, umfangreichere aus einem Stück Theologie (den in Gebetform gekleideten Meditationen über den biblischen Schöpfungsbericht) besteht, also dem pastoral-theologischen Traktat Abälards entspricht. Die Analogie ist bemerkenswert gerade auch wegen des Unterschiedes, der dabei in die Augen fällt: daß der große Kirchenvater sich in dem Schlußteil seiner Selbstbekenntnisse darauf konzentrierte, über sein „Wissen und Nichtwissen" Rechenschaft abzulegen, weil ihm „die Tropfen der Zeit zu kostbar waren", um sich über sein regimentales Wirken als Bischof zu verbreiten[56]), während der mittelalterliche Theolog eben dieses Wirken, das sich aus seiner Rolle als Klostergründer und Seelenführer ergab, besonders herausstellte. Indes fügte sich dieses Motiv in den biographischen Zusammenhang doch nur ein, weil es sich dabei um sein Verhältnis zu seiner „geistlichen Tochter" handelte, die zugleich seine angetraute Gattin und seine einstige Geliebte war. Dieses nicht eben einfache Verhältnis bildet neben seinem theologischen und philosophischen Beruf das Hauptthema seiner Lebensdarstellung. Auf unser Grundproblem bezogen, das die mittelalterliche Gestaltung der Persönlichkeit betrifft, wird die wesentliche Frage an die Komposition der Autobiographie sein, in welches Verhältnis diese beiden Hauptthemen derselben zueinander gesetzt sind, ob sie die Brennpunkte bilden, um die die Lebensbahn sich bewegt, oder ob jedes einen Kreis für sich bildet, der sich mit dem andern wohl schneidet, aber im Grunde von ihm getrennt bleibt. Die einheitliche Auffassung der Persönlichkeit hängt davon ab.

---

[56]) Vgl. Band I. S. 650.

ERSTES KAPITEL

Abälards Autobiographie

Abälard hat seine „Leidensgeschichte" zu einer Zeit, wo er noch in voller Schaffenskraft stand, vor der Mitte seiner 50er Jahre, aber in einer kritischen Lage seines Lebens abgefaßt (um 1134)[57]). Aus dem letzten Teil der Schrift, in dem er auf seine gegenwärtige Lage eingeht[58]), ist das zu ersehen. Er war damals — anderthalb Jahrzehnte nach der Katastrophe, die ihn ins Kloster getrieben hatte (1118) — nicht mehr ein einfacher oder wie er sagte „armer" Mönch, sondern in Amt und Würden als Abt, und das seit fast zehn Jahren schon[59]), aber die Abtei, zu deren Leitung der berühmte Theolog nicht ohne Einwirkung der Grundherrn des Landes, zu denen seine eigenen Verwandten gehörten, berufen worden war, lag in der Bretagne, auf einer Halbinsel an der Meeresküste, und dieses Land, das damals noch ein selbständiges Herzogtum war — „Kleinbritannien" im Unterschied zu Großbritannien genannt — galt ihm, obwohl seine eigene Familie dort ansässig war (im östlichen Teil nahe der französischen Grenze), so wie allgemein den Gebildeten in Frankreich, als eine ferne, fremde, ungesittete Gegend, so daß er dem Ruf nur notgedrungen gefolgt war, wegen der Anfeindungen, denen er sich in Frankreich, dem Lande seiner Wahl, seitens der orthodoxen Geistlichkeit ausgesetzt fand. Er war, so sagte er, „durch die Mißgunst der Franken nach dem Westen vertrieben worden[60])." Die Zustände in seiner Abtei (St. Gildas de Rhuys) entsprachen, wie er sie schildert, der „gesetzlosen Barbarei", wie sie im ganzen Lande herrschte: Zuchtlosigkeit der Mönche, die mit ihren Konkubinen und Kindern im Kloster haushielten; Mangel am Nötigsten infolge der Unterdrückung durch die anliegenden Grundherren; Anschläge auf das Leben des Abtes, der nicht Ordnung zu schaffen vermochte und in einer der Prioreien oder bei einem der weltlichen Großen vor den aufsässigen Klosterbrüdern Schutz suchen mußte. Solche Zustände waren damals freilich nichts so Exzeptionelles wie er es darstellt. Wir erinnern, was die Übergriffe der Feudalherren betrifft, an die Tatenberichte der Äbte wie

57) Zwischen 1133 (das päpstliche Privileg für seine Stiftung, das Paraklet-Kloster, das er Hist. cal. MPL 178, 170 A erwähnt, ist vom 28. XI. 1131, und es sind in der Autobiographie auch noch weitere Ereignisse erwähnt, die mindestens ein Jahr füllten) und vor 1136, wo er nach dem Zeugnis des Johannes von Salesbury wieder in Paris als Professor der Dialektik wirkte.

58) Hist. cal. ebenda 165-180.

59) Seit etwa 1125, nach der Liste der Äbte von St. Gildas, *MA. Studies XII*, 203 Anm. 11.

60) Hist. cal. 165 A: Sic me Francorum invidia ad Occidentem sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem.

Suger von St. Denis oder Marquard von Fulda, und anderseits an die Klagen Rathers über die „mulierositas" der Mönche, ihre Gewalttätigkeiten, ihre Habsucht usw., und wenn das weiter zurücklag (um 960 in Lothringen), so hörten wir auch noch von Abt Wibert von Nogent (um 1110), daß er zweimal vor der Bedrohung durch seine „geistlichen Söhne" aus dem Kloster fliehen mußte[61]). Aber es scheint doch eine ungewöhnliche Verwilderung dort geherrscht zu haben, da die Haupträdelsführer, wie Abälard erzählt, sich nicht einmal durch die Exkommunikation schrecken ließen; um sie aus der Abtei zu entfernen, hatte es einer förmlichen Aktion bedurft, die „durch einen eigens dazu von Papst Innocenz bestimmten Legaten in Gegenwart des Grafen und der Bischöfe" erfolgte[62]). Und was die Übergriffe der Feudalherren betrifft, so hatte Abälard augenscheinlich nicht wie Suger oder Abt Marquard von Fulda das Zeug dazu, ihrer Herr zu werden. „Von außen Kämpfe, innen Furcht", so beginnt und so endet er mit den Worten des Apostels die Schilderung der Lage, in der er seine „Leidensgeschichte" abgefaßt hat[63]). Er weist auf die Fabel von dem Schwert des Damokles hin als Zeugnis dafür, daß die „irdische Macht" nur Unglück zur Folge hat:

„In dieser Gefahr schwebe ich; täglich sehe ich sozusagen das drohende Schwert über meinem Nacken, so daß ich auch bei der Mahlzeit kaum aufatmen kann . . . Das erfahre ich jetzt ständig, wo ich, von einem armen Mönch zum Abt erhoben, in umso größerem Elend mich befinde, je reicher ich bin . . ."

Er hat diese seine unglückliche Lage mit noch schwärzeren Farben und noch heftigerem Jammer in den an Heloise gerichteten Briefen geschildert, die sich an die Autobiographie anschließen: in ihnen bittet er sie und die ihr unterstehenden Klosterfrauen, für ihn zu beten wegen der Todesgefahr, in der er tagtäglich schwebe, und insbesondere im Falle seines plötzlichen Todes, den er nur herbeiwünschen könne.

Es war doch nicht das erstemal in seinem Leben, daß er sich am Rande der Verzweiflung befand, und bislang war dann regelmäßig auf die Notlage ein Aufschwung gefolgt. Das aber war bei ihm keine bloße Sache des Temperaments oder seiner leiblich-seelischen Konstitution, die man wohl, ohne fehlzugreifen, als manisch-depressiv bezeichnen kann, sondern es kam so durch das ihn auszeichnende hohe geistige Streben; dieses wurde durch die Widerstände, auf die es in der mittelalterlichen Welt stieß, immer wieder niedergedrückt bis zur Verzweiflung, aber war doch stark und stetig genug, um sich auch immer wieder neu dagegen zu erheben — bis er schließlich dann doch daran zerbrach. Dieses traurige Ende: seine

---

61) Vgl. Band II, 533 f., 622 und oben Abschnitt I, S. 148.
62) Hist. cal. 180 A.
63) Ebenda 167 A und 179 B, mit Bezug auf 2. Kor. 7,5.

Niederlage auf dem Konzil zu Sens (1140), die Exkommunikation und dann das Verlöschen seines Lebensmutes, dieses Ende seines hohen Strebens, lag indes außerhalb des Horizontes seiner Autobiographie. Als er diese abfaßte, war vielmehr die Zeit nicht fern, wo er noch einmal — das letztemal — zu einer Stellung in der Welt gelangen sollte, die seiner geistigen Bedeutung entsprach. Und es will uns scheinen, als ob diese Schrift nicht ohne die (unausgesprochene) Hoffnung auf die bevorstehende Wende seines Lebens entstanden ist.

Aus der Schilderung seiner damaligen Lage, mit der die Schrift schließt, scheint uns das hervorzugehen, wenn man genauer hinsieht. In dieser Schilderung verbreitet er sich nicht nur über die widrigen Verhältnisse, die ihm das tägliche Leben verbitterten, sondern die Unzufriedenheit ging tiefer:

„Ich bedachte und beklagte, ein wie unnützes Leben ich in meinem Elend führte, wie fruchtlos für mich sowohl wie für andere ich lebte; wieviel dagegen vordem die Kleriker von mir gehabt hatten, während mein Leben jetzt, wo ich sie um der Mönche (von St. Gildas) willen verlassen hatte, weder bei ihnen noch bei den Mönchen irgendwelche Frucht trüge; so unergiebig erschien ich mir in allem was ich angefangen und versucht hatte, daß mit Bezug auf all dies mit gutem Recht der Spruch auf mich angewandt werden konnte: ‚Dieser Mensch hob an zu bauen und konnte nicht hinausführen' . . .[64])."

Eine Möglichkeit zu neuem fruchtbarem Wirken hatte sich für ihn doch damals bereits durch den Zufall geöffnet, daß wenige Jahre nachdem er die neuartige Hochschulgründung, die ihm, dem entlaufenen Mönch, durch den unverhofften Zulauf der Scholaren geglückt war, um der bretonischen Abtei willen aufgegeben hatte, das Nonnenkloster zu Argenteuil aufgelöst wurde (1128), in dem er einst Heloise zur Verheimlichung ihres Ehebundes untergebracht hatte, wo sie dann nach der Katastrophe den Schleier genommen hatte und schließlich Priorin geworden war. Dadurch war ihm die Möglichkeit gegeben worden, ihr und den an ihr hängenden Nonnen die verlassene, in der Champagne gelegene Stätte seiner letzten Lehrtätigkeit, die sein persönliches Besitztum war, mitsamt dem Gotteshaus zum Paraklet, das seine Schüler dort in der Einöde errichtet hatten, einzuräumen und zu übereignen[65]). So konnte er sich als Klostergründer fühlen — ein nicht geringer Ruhmestitel im Mittelalter! Mit dieser Stiftung, deren förmliche Anerkennung durch ein päpstliches Privileg er persönlich erwirkte (gegen Ende 1131), war für ihn zugleich die Verpflichtung zur Fürsorge für die Vertriebenen entstanden, die nunmehr zu seinen „geistlichen Töchtern" geworden waren. Auf diese Aufgabe werden wir später zurückkommen, denn sie bildet ein Hauptthema

[64]) Hist. cal. 167 A mit Bezug auf Luk. 14, 30.
[65]) Vgl. die Einleitung zu diesem Abschnitt, oben S. 532 f.

des Briefwechsels zwischen ihm und Heloise, der sich an seine Autobiographie anschloß. In dieser erscheint die neue Lage nur wie eine Episode, und dabei betont Abälard, dem Charakter seiner „Leidensgeschichte" gemäß, vor allem die Verdächtigungen und Anfeindungen, die ihm seine Besuche in dem von seiner einstigen Geliebten geleiteten Kloster eintrugen. So wird durch dieses bedeutungsvolle Ereignis, das nun schon etliche Jahre zurücklag, die Klage über die Nutzlosigkeit des Daseins, das er als Abt in der Bretagne führte, nicht gemindert. Aber die Erinnerung an seine frühere fruchtbare Lehrtätigkeit, an der er sein gegenwärtiges Elend maß, mehr noch die Vorwürfe, die er sich deshalb machte, weil er den Wirkungskreis, den er trotz seines Mönchtums sich in einer unabhängigen Position geschaffen hatte, aus freien Stücken aufgegeben hatte, um als Abt in Amt und Würden zu kommen; das damit gegebene Bewußtsein, selber schuld an dem Elend zu sein — eben dieser Zustand der Depression, den er hervorkehrt (167A), läßt darauf schließen, daß er damals trotz der impulsiven, an Heloise gerichteten Äußerungen über den ihm drohenden oder den von ihm herbeigewünschten Tod mit dem Gedanken umging, sich aus den unleidlichen Verhältnissen zu lösen, wie er das auch früher schon getan hatte, wenn er sich am Rand der Verzweiflung befand. In der Tat folgte, wie wir bereits bemerkten, auf die Depression ein neuer Aufschwung. Schon aus dem nächsten oder übernächsten Jahr nach der Abfassung seiner Autobiographie ist uns dank einem ausgezeichneten Zeugen die Tatsache überliefert[66]), daß er nunmehr (1136) seinen Platz auf der Höhe des geistigen Lebens in dem Pariser Mittelpunkt der akademischen Welt, den er so schmählich hatte aufgeben müssen, wieder eingenommen hatte. Und die Vermutung liegt nahe, daß er die Schrift in der Absicht veröffentlicht hat, um seine Rückkehr in die große Welt, die er so lange gemieden hatte, vorzubereiten.

Eine solche aktuelle Funktion der Selbstdarstellung ist uns aus der Spätantike von dem Auftreten berühmter Wanderredner her bekannt[67]), und wir finden sie im Mittelalter zu Abälards Zeit an einem andern, im Osten unter hellenistischem Einfluß entstandenen Zentrum der Kulturwelt wieder: im Irak hat al-Ghazzali, der Repräsentant der islamischen Theologie mystischer Richtung, Anno 1106 die Wiederaufnahme seiner Lehrtätigkeit nach einer langen Zurückgezogenheit durch eine Darstellung seines geistigen Ringens, gleichfalls in der Form eines an einen gleichgesinnten Freund gerichteten Briefes eingeleitet.

---

[66]) Johannes von Salisbury, Metalogicon lib. II, c. 10 (ed. Webb, 1929, p. 77).

[67]) Vgl. Band I s. v. Prolalie (Dio. Lukian, auch Libanius).

In Abälards autobiographischer Schrift verrät sich die unausgesprochene Absicht einer öffentlichen Rechtfertigung dadurch, daß er auf die Gerüchte Bezug nimmt[68]), die über die beiden dunkelsten Punkte in seiner Vorgeschichte, sein Verhältnis zu Heloise und die Verurteilung seiner Trinitätslehre auf der Synode zu Soissons umgingen. Aber auch die Lichtseite, den Ruhm und den Wohlstand, den er ehedem in Paris als der gefeierte Lehrer der Philosophie und Theologie genossen hatte, stellt er als etwas allgemein Bekanntes hin[69]). Er tat das aber mit der ausdrücklichen Absicht, für den eigenen guten Ruf zu sorgen. Über diese Absicht oder, wie er es faßte, Verpflichtung, hat er sich am Schluß der Autobiographie in einer allgemeinen Betrachtung geäußert, die er in die Klage über die Verdächtigungen eingefügt hat, denen er wegen seiner Besuche bei Heloise und ihren Nonnen in dem Paraklet-Kloster ausgesetzt war. Er erklärt dort, daß ihm diese „Schädigung seines Rufes größere Qualen bereitete als die Verstümmelung seines Körpers", und begründete diese Empfindung mit Bibelworten über das große Gut, das ein guter Name ist[70]), insbesondere aber durch die Autorität des hl. Augustin, dessen mahnende Darlegungen über das gute Gewissen und den guten Ruf er sich zu eigen machte:

„Wer im Vertrauen auf sein Gewissen keine Rücksicht auf seinen Ruf nimmt, der ist grausam . . . Unseretwegen genügt uns unser Gewissen, aber euretwegen darf unser Ruf nicht befleckt werden, sondern muß in Kraft sein bei euch. Gewissen und Ruf sind zweierlei. Für dich das Gewissen, für deinen Nächsten der Ruf[71])."

Er hält sich an diese Mahnung, obwohl er in einer dann noch folgenden abschließenden Betrachtung die Verdächtigungen, Verleumdungen und Verfolgungen, die er erlitten hatte und noch gegenwärtig erlitt, in der geläufigen pastoralen Weise an Hand von evangelischen sowohl wie paulinischen Zitaten als christförmige Leiden bezeichnet, die als solche den Gläubigen willkommen sein müssen[72]):

„Wenn euch die Welt haßt, so bedenket, daß sie mich zuerst gehaßt hat . . ."
„Und alle, die sich entschließen fromm zu leben, werden Verfolgungen erleiden."
„Trachte ich, Menschen zu gefallen? Ja, wenn ich noch den Menschen gefallen wollte, so wäre ich nicht Christi Diener."

Mit diesen Trostgedanken eigentümlich christlicher Art nimmt er die allgemeinen, religiös oder philosophisch gerichteten zusammen, für die er

---

[68]) Hist. cal. 126 C: Cujus nunc rei utramque historiam verius ex ipsa re quam ex auditu cognoscere te volo, ordine quidem quo processerunt.

[69]) Ib. 122 A und 126 A, s. u. S. 563 und 565.

[70]) Hist. cal. 177 AB, mit Bezug auf Prov. 22, 1 und Röm. 12, 17.

[71]) Ebenda, aus Augustins Predigt 325 (de vita et moribus clericorum), MPL 39, 1569 A. Dort sowie MA Studies XII, 207 ist der Text besser als in MPL 178.

[72]) Ebenda 180 CD, mit den Zitaten aus Joh. 15, 18-20; 2. Tim. 3, 12 und Gal. 1, 10. Gal. 1, 10.

gleichfalls in der Bibel eine Bestätigung fand: den Glauben an die göttliche Vorsehung, derzufolge „denen, die Gott lieben, alles zum Besten dient[73])", einen Glauben, den er durchaus diesseitig faßt, wenn er hinzufügt, daß Gott in seiner Güte „alles Unrecht, das geschieht, zu einem guten Ende hinführt[74])", und anderseits, als wollte er diesem Optimismus gegenüber die philosophische Besonnenheit zur Geltung bringen, das Ideal des Weisen oder, mit dem alttestamentarischen Ausdruck des Gerechten, der „sich durch nichts, was auch immer ihm geschehen mag, in Trauer versetzen läßt[75])." Noch deutlicher ist die philosophische Richtung bei der rein intellektuellen Wendung des Trostmotivs, die er zum Schluß sowohl wie am Anfang der Autobiographie vorbringt. Im Anfang, wo er dieselbe als eine an einen unglücklichen Freund zu dessen Trost gerichtete Epistel hinstellt (113A), erklärt er diesem, er habe sie abgefaßt,

„damit du deine Heimsuchungen im Vergleich zu den meinen als null und nichtig oder doch als geringfügig erkennen und sie daher geduldig ertragen mögest."

Hier kommt eine antike philosophische Tradition zum Vorschein, die der im Mittelalter vorherrschenden platonischen entgegenstand und auf Demokrit, den Repräsentanten der griechischen Naturphilosophie zurückgeht. Von ihm sind uns Regeln der klugen sittlichen Lebensführung überliefert, von denen eine so lautet:

„Um guten Mutes zu sein, muß man sein eigenes Leben mit dem Ergehen derer vergleichen, denen es noch schlechter geht; beherzigt man ihre Leiden, so mag man sich glücklich preisen, wieviel besser man es hat als sie. Hältst du dich an diese Sentenz, so wirst du dein Leben in größerem Gleichmut verbringen und wirst dich von nicht geringen Drangsalen: Neid, Eifersucht und Mißgunst befreien[76])."

Abälard, der mit diesem nicht allzu hoch greifenden und nicht einmal lebenswahren, sondern abstrakt intellektuellen Gedanken die Abfassung seiner „Leidensgeschichte" motiviert, wiederholt denselben zum Schluß noch einmal, aber um daran unmittelbar den sehr andern, aus den Sprüchen des Heilands zu gewinnenden Trost zu fügen: „Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen[77])..."

Während er solchermaßen nach mittelalterlicher Art die heterogenen Motive auf einer und derselben Fläche zusammennahm, scheint er sich dann doch für das christliche zu entscheiden: er beendet das förmlich an

[73]) Ebenda 182 A mit Bezug auf Röm. 8, 28, einen Spruch, den er schon vordem (161 C) zum Zeugnis für seine Berufung anführte.

[74]) Ebenda 181 A: . . . consoletur, quod nihil inordinate fieri unquam summa Dei bonitas permittit et quod quaecueque perverse fiunt optimo fine ipse terminat.

[75]) Ebenda 182 A (Prov. 12, 21): Non contristabit justum quidquid ei acciderit.

[76]) Demokrit, fr. 191 Diels. Vgl. Fibel (1926), S. 369.

[77]) Hist. cal. 180 C: oppressionem tuam in comparatione mearum . . . tanto patientius feras quanto minorem consideras, illud semper in consolationem assumens quod membris suis de membris diaboli Dominus praedixit: Si me persecuti sunt . . . (Joh. 15, 20).

den „Freund", d. h. an seine Leser gerichtete Schlußstück mit dem evangelischen Spruch der Demut und Ergebung: „Herr, Dein Wille geschehe!" Und mehr noch: als wollte er der Frage zuvorkommen, die sich bei dem Leser, wenn er ihn so beten hört, erheben mochte, hat er noch einen letzten Zusatz hinzugefügt, mit dem er sich gegen die wendet,

„die bei einem Leid, das ihnen widerfährt, in Zorn geraten über das, wovon sie doch wissen, daß es ihnen von Gott zuerteilt ist. Sie folgen ihrem Eigenwillen statt dem Willen Gottes und widersetzen sich dem Spruch: ‚Dein Wille geschehe', insgeheim mit ihren Wünschen, da sie ihren eigenen Willen über den göttlichen stellen."

Uns will scheinen, daß er damit seine eigenen Regungen gekennzeichnet hat, die er aber gar nicht nur im Geheimen gehegt, sondern offen in seiner Selbstdarstellung kundgetan hat, wie wir das noch mit ansehen werden und wie das auch in seiner leidenschaftlichen Natur entsprach.

Angesichts dieser inneren Gegensätze denkt man unwillkürlich an Abälards Hauptwerk, das den aufregenden Titel trägt: Sic et Non, Ja und Nein — aufregend, weil er unter diesem Titel die Widersprüche systematisch zusammengestellt hat, von denen die Bibel, als heilige Lehrschrift angesehen, und erst recht die Schriften der Kirchenväter voll sind, die als Glaubenslehrer auftreten. Anders als ehedem Rather, der sich bei dem kühnen Unternehmen, diese Widersprüche ins Auge zu fassen, ausweglos in dem „Labyrinth der hl. Schriften" verfangen fand[78]), glaubte er in der Logik des Verstandes einen Faden in der Hand zu haben, um sich in diesem Labyrinth zurechtzufinden. Aber ob es ihm gelungen ist, eine rationale christliche Glaubenslehre zu begründen, darüber streiten seine Nachfolger, und das sind in gewissem Sinne, wie wir von einem zuständigen Beurteiler hörten[79]), alle Vertreter der modernen katholischen Theologie.

Seine Autobiographie stellt uns, was die rationale, d. h. hier: einheitliche Darstellung seiner Persönlichkeit betrifft, vor dieselbe Frage. An den verschiedenen Trostgedanken, mit denen er die Schrift beschloß, waren die gegensätzlichen Spannungen in dem geistigen Kraftfeld zu verspüren, das uns hier umfängt. Auf das Selbstverständnis hin angesehen, treten dabei als die hauptsächlichen Gegensätze der zwischen der aus eigener Erfahrung geschöpften Darstellung des gelebten Lebens und der herkömmlichen, meist theologisch gerichteten Deutung desselben, sowie der von Augustin formulierte zwischen der Gewissensprüfung und der Sorge um den guten Ruf hervor. Auch bei diesem letzteren Gegensatz scheidet sich wie bei dem ersteren das Eigene von dem

[78]) Vgl. Band II, S. 551 f., 559 f.

[79]) Vgl. oben S. 266. — Dazu eine Bemerkung bei v. d. Steinen, MA, 262, daß Abälard „der katholischen Wissenschaft heute der wichtigste Denker zwischen Augustin und Thomas geworden ist."

Überkommenen, aber in anderer Weise als man erwarten mag. Denn die Gewissensprüfung bewegte sich im Mittelalter in geläufigen Bahnen, zu denen die Selbsterniedrigung oder auch, wie bei Rather, die Selbstverhüllung gehörte, während die Sorge um den guten Ruf, besonders wo sie so offen eingestanden wird wie hier, uns bei einem mittelalterlichen Geistlichen eigentümlich berührt. In der Tat dürfte hier ein charakteristischer Zug der Autobiographie festzustellen sein, der zwar nicht lediglich bei Abälard zu finden ist, aber für eine bestimmte, durch ihn zuerst repräsentierte Spielart unserer Literaturgattung bezeichnend ist.

Es handelt sich um den Zusammenhang der Autobiographie mit dem öffentlichen, in der Literatur sich spiegelnden Leben, der in den späteren, sozusagen klassischen französischen Werken der Art, den Memoiren des Kardinals De Retz und den Konfessionen Rousseaus scharf ausgeprägt ist. Im Gegensatz insbesondere zu den deutschen Produkten der Gattung ist hier für den Autobiographen in der Regel nicht das Bedürfnis der einsamen Seele nach Selbsterkenntnis maßgebend, sondern die Absicht, gehört und verstanden zu werden; er möchte dem Publikum, auf das er wirken will, eine eindrucksvolle Auffassung seiner Persönlichkeit vermitteln. Diese Absicht unterscheidet die Schrift wesentlich von der Gattung der Selbstbekenntnisse oder der modernen Erzeugnisse der „littérature intime", in die man sie hat einordnen wollen[80]). Vielmehr will uns scheinen, daß hier ein anderer Grundzug des französischen Schrifttums, den Gaston Paris unter dem Titel: „Gesellschaftsliteratur" behandelt hat[81]) und den auch Ranke in seinen Bemerkungen über das französische Publikum kennzeichnete, sich hier auf unserem Gebiet geltend macht. Eine Folge davon ist die dramatisch-konsequente Ausbildung eines Charakters, den der Autor sich selbst zuschreibt.

Augenscheinlich hatte Abälard durch die Schmach, die ihm angetan worden war und die ihn genötigt hatte, sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen und sich dem Zwang der Klosterzucht zu unterwerfen, die gesellschaftliche Achtung in dieser von Klerikern beherrschten Welt nicht auf die Dauer eingebüßt. Hatte doch Origenes, der Begründer der christlichen Theologie griechischen Gepräges, sich selber das angetan, was ihm widerfuhr. In einem pastoralen Trostbrief, den ein Angehöriger der fran-

80) Ch. de Rémusat, Abélard I, 137:
„Cet ouvrage appartient à ce qu'on a de nos jours nommé la littérature intime, à celle qui est l'expression des sentiments individuels. Par là il est singulièrement original. Je ne crois pas qu'on trouvât sans peine dans le temps un écrit dont l'auteur se proposât uniquement de raconter les aventures de son esprit et les émotions de son cœur.

81) Gaston Paris in seiner Einleitung zu der von Petit de Juleville herausg. Histoire de la langue et littérature française I (1896).

zösischen Hierarchie dem Verzweifelten alsbald nach der Katastrophe sandte, heißt es: „Selig sind, die sich um des Himmelreichs willen entmannt haben[82])." Und nicht nur im halborientalischen Byzanz, sondern auch am französischen Königshof bekleidete zu Abälards Zeit ein Eunuch ein hohes Amt[83]). Aber in dieser, sei es höfischen, sei es geistlichen Gesellschaft, die in ihren Reibereien und Gehässigkeiten nicht gerade feinfühlig war, war es auch nicht verboten, über die Schmach des berühmten Mannes zu höhnen; man ersieht das aus den boshaften Beschimpfungen Abälards, mit denen Roscelin seine gegen ihn gerichtete „Epistel" über die Trinität umrahmte. Diese Beschimpfungen gipfelten in dem zynischen Spott über die Kastrierung Abälards, der zufolge er gar kein mit seinem Eigennamen (Petrus) anzuredender Mann mehr, sondern ein „imperfectus Petrus" wäre, so wie ein Haus ohne Dach oder Wand kein rechtes Haus mehr ist[84]). Diese öffentliche, wenn auch witzig in Briefform an den Verhöhnten verkleidete Herausforderung, durch die sein Liebesverhältnis mit Heloise in den Schmutz gezogen wurde, dürfte mit zu den Anlässen gehört haben, die es dem Verlästerten zu einer nicht bloß moralischen, sondern auch gesellschaftlichen Notwendigkeit machten, sich zu rehabilitieren, bevor er in diese Gesellschaft zurückkehrte. Und es ist bezeichnend für die Stellung, die die Autobiographie im 12. Jahrhundert erlangt hatte, daß sie diesen Zweck der Rehabilitierung erfüllen konnte. — Aber so abstoßend der Spott ist, der in jenem Pamphlet mit Abälards „irrekuperablem Körperschaden" getrieben wird, über das Faktum selbst können auch wir nicht hinweggehen, wenn wir seine Selbstdarstellung gerecht beurteilen wollen. Denn der große Mann war danach nicht mehr der, der er gewesen war. Mag auch sein Verstand dadurch nicht geschwächt, sondern eher noch schärfer geworden sein, als er von Haus aus war: sein Gefühlsleben war aller psychologischen Wahrscheinlichkeit nach unterhöhlt[85]) und offenbar wurde sein Ehrgeiz dadurch maßlos gesteigert[86]).

---

[82]) Propst Fulco von Deuil an Abälard, in Abaelardi Opera ed. Cousin I (1849), Appendix, 706; MPL 178, 374 B.

[83]) Thierry Galeran, ein Eunuch vom Templerorden, wurde von König Ludwig VII z. Z. des 2. Kreuzzuges zum Berater und Schatzmeister gewählt, vgl. A. Kelly, Eleanor of Aquitain (1950), S. 36. 74.

[84]) Roscelini ep. ad Abaelardum, MPL 178, 359 C: . . . ne, sicut cauda qua prius, dum poteras, indifferenter pungebas, merito tuae immunditiae tibi ablata est, ita et lingua, qua modo pungis, auferatur . . . und 371 A: Sublata igitur parte quae hominem facit, non Petrus sed imperfectus Petrus appellandus es.

[85]) Von medizinischer Seite, die ich zu Rate zog, wird mir bestätigt, daß „durch Kastration eines 40jährigen das emotionale Leben unterhöhlt, der Verstand aber geschärft werden kann". Zur Ergänzung mag noch das einschlägige Kapitel (Keimdrüsen) aus dem von G. von Bergmann u. a. herausg. Handbuch der inneren Medizin, Band VII (4. Aufl., 1955) dienen, wo (S. 312) von der Kastration gesagt wird, daß sie „ein

Das ist das erste, was man bei der Lektüre seiner Leidensgeschichte verspürt: ein Geltungsbedürfnis, das sich wie ein Schatten auf die Ruhmesherrlichkeit wirft, von der er im Vollgefühl seiner Kraft frohgemut hätte erzählen können. Auch in dieser Verzerrung zeichnet sich doch das in jener Zeit wieder aufkommende weltliche Selbstgefühl der hervorragenden Persönlichkeit, das im Ruhmesgenuß sich bekundet, unverkennbar ab. Wir erhalten hier einen Parallelfall zu dem „leidenschaftlichen Selbstverewigungswillen" des Abtes Suger von St. Denis, Abälards gleichaltrigem Zeitgenossen, bei dem man eine Vorstufe des dem Menschen der Renaissance zugeschriebenen „modernen Ruhmes" zu finden glaubte[87]). Bei Abälard geht es mehr um den gegenwärtigen Ruhm in der akademischen Welt als um den Nachruhm wie bei Suger, der das Dichterwort von dem „Denkmal dauernder als Erz" im Munde führte. In dieser großstädtischen Gesellschaft war im Unterschied zu den Klöstern ein Publikum vorhanden, an das sich der Autobiograph unter der Adresse eines „Freundes" wenden konnte. Insofern stoßen wir hier auf die umfassende Entwicklung, in der sich das literarische und professorale Selbstgefühl an den Kathedralschulen und den in der Ausbildung begriffenen Universitäten Bahn brach, wie wir das noch verfolgen werden[88]). Bei Abälard befinden wir uns an einem frühen Höhepunkt dieser Entwicklung.

schweres seelisches Trauma darstellt, mit dem wirklich fertig zu werden, wohl nur wenigen gelingt," und daß diese Belastung „zu ausgesprochen depressiver Stimmungslage, neurotischen Störungen, hypochondrischen Verstimmungen usw. Anlaß geben kann." Und weiter: „Immer wieder wird behauptet, daß die Entmannung zu einem Verlust an Initiative und Mut führt". „Bei kastrierten Tieren ist mangelnde Kampflust und Aggressivität ein eindeutiges Zeichen des Verlustes an männlichem Sexualhormon."

Dies dürfte bei Abälards Aufgabe der Hochschulsiedlung in der Champagne und bei seinem seltsamen Auftreten auf der Synode zu Sens zu berücksichtigen sein.

86) Eine Analogie bietet Nietzsches „Ecce Homo".

87) Vgl. oben Abschnitt III, S. 365.

88) Vgl. Abschnitt IV, oben S. 391, und Abschnitt VIII, Kap. I.

I. Die Jugendgeschichte des Philosophen

Von den tatsächlichen Verhältnissen, die einen Boden für das außerordentlich starke Selbstgefühl Abälards abgaben, bekommen wir ein Bild aus dem Trostbrief, den Prior Fulco von Deuil ihm nach der Katastrophe, als er bereits in St. Denis in den Mönchsstand getreten war, richtete; da heißt es:

„Überschwenglich schmeichelte dir vor kurzem noch der Ruhm dieser Welt . . . Rom sandte seine Söhne zu dir in die Lehre; Rom, das einst die Bildungsstätte für alle Wissenschaften war, erkannte so dich als den größeren Weisen an. Weite Entfernungen, hohe Berge, enge Täler, gefährliche Wege, von Räubern umdroht, hielten sie nicht zurück, zu dir zu eilen. Scharen von Jünglingen aus England schreckte nicht das Meer mit seinen furchtbaren Stürmen; unter Verachtung aller Gefahr strömten sie zu dir auf den Ruf deines Namens hin. Die ferne Bretagne schickte dir ihre Bestien zur Erziehung, aus Anjou kamen sie, wild und nun gezähmt, um dir zu Füßen zu sitzen. Poitou, das Baskenland und Spanien, die Normandie und Flandern, der Teutone und der Schwabe begeisterten sich für dein Genie (ingenium) und hörten nicht auf, es zu loben und zu preisen. Dazu die Bewohner von Paris und der näheren und ferneren Teile Galliens, die so nach deiner Lehre dürsteten, als gäbe es keinen Wissenszweig, der nicht bei dir gefunden werden könnte . . .[89])."

Und Heloise schrieb ihm in Erinnerung an die Zeit, da sie ihn kennen gelernt hatte:

„Welcher König, welcher Philosoph kam dir an Ruhm gleich? Welches Land, welche Stadt, welches Dorf verlangte nicht danach, dich zu sehen? Wer eilte nicht, dich zu erblicken, wenn du öffentlich ausgingst, und folgte dir nicht mit den Augen unverwandt mit gerecktem Hals, wenn du wieder verschwandest? Welche Frau, verheiratet oder Jungfrau, gleichviel, entbrannte nicht, wenn sie dich sah, und begehrte nicht nach dir, wenn du fort warst? Welche Königin oder Fürstin beneidete mich nicht um meine Freuden mit dir? . . .[90])."

Zu diesem Zeitbild, das — von den schmachtenden Frauenblicken abgesehen — an das Virtuosentum spätantiker Rhetoren erinnert[91]), kommt wenn wir uns der Erscheinung Abälards zu nähern suchen, noch ein anderer Faktor hinzu: seine aristokratische Herkunft. Sie macht sich gleich zu Anfang, in seiner Jugendgeschichte, in überraschender Weise geltend. Obwohl diese fast nur von seiner akademischen Laufbahn han-

---

[89]) Fulco an Abälard, MPL 178, 371 CD. — Ähnlich lautet der Ruhm, den der byzantinische Philosoph Psellos (um 1060) sich selber spendete (s. u. Abschnitt VI, Kap. I): „Die Kelten und die Araber haben wir in Bande geschlagen, . . . die Ägypter tränken ihre Seele mit meiner Beredsamkeit, . . . fragst du die Perser . . . Die einen nennen mich die Leuchte der Weisheit, die anderen den Lichtspender . . ."

[90]) Heloise an Abälard, ebenda 185 CD (ep. 2).

[91]) Vgl. Band I, 570, Libanius über die „Güter der Seele" im Gegensatz zum animalischen Dasein: „Siegen, siegen in allem, Gesundheit des Leibes und in seelischem Wohlbehagen, einen jeden ausstechen durch Prunkreden und Beifallslärm bei jeder von ihnen, durch die Scharen von Jünglingen, Zunahme der Schüler, Nachtarbeit, heißen Schweiß am Tage, Ehrungen, Wertschätzung, Liebe." Von der gleichen Tradition zeugt die oben Anm. 89 angeführte Selbstberühmung von Psellos.

delt, ist sie von Kampfeslust erfüllt, ja von dem bewußt zur Schau getragenen Verlangen, hervorzuragen unter allen andern. Scheinbar ein Überbleibsel aus heroischen Zeiten, gleich der griechischen Agonistik, ist diese „Aristie", wie wir es nannten, in die Zukunft gewandt und wirkt wie der Vorstoß junger weltoffener Kräfte gegen die Mauer der selbstzufriedenen Autoritäten an den Kathedralschulen — nur daß auch hier wieder, ähnlich wie bei dem professoralen Selbstgefühl, der große Zug des Ansturms durch die Schaustellung kleinmenschlicher Eitelkeiten verdeckt ist.

Die Erzählung beginnt wie eine regelrechte Biographie mit Vater und Heimat — der Ortschaft Palais, dem väterlichen Herrensitz in der Nähe von Nantes in der Bretagne. Aber er fügt an diesen Beginn, was uns bisher nicht begegnet ist, eine Selbstcharakteristik an, und in ihr nimmt er beides zusammen:

„dank der Natur sowohl meines Heimatlandes als meines Geschlechtes war ich beweglich von Geist und Verstand und sehr empfänglich für die literarische Bildung[92])."

In der Tat waren die Bretonen nicht mehr ganz so unkultiviert, wie man es nach dem Spott über die „Barbaren" oder die „Bestien" dieses Landes (animalia sua) denken mag, sondern es gab in der Gegend von Nantes, in der sein Geburtsort lag, nach dem Zeugnis eines zeitgenössischen Geschichtsschreibers, „scharfsinnige und literarisch gebildete Kleriker[93])", und was sein Geschlecht betrifft, so rühmt Abälard seinem Vater nach, daß er, obwohl ein Ritter, sich in seiner Jugend „ein wenig mit den litterae befaßt hatte" und daraufhin beschloß, seine Söhne, die alle zum Ritterstand bestimmt waren, zuerst in den litterae und dann in den Waffen unterweisen zu lassen. Er selber, so erzählt er weiter, der der Erstgeborene war und besonders sorgfältig erzogen wurde, „erglühte um so mehr vor Eifer, je größere und schnellere Fortschritte er in den litterae machte", und das Resultat war:

„Die Liebe, die mich zu ihnen hinzog, wurde so groß, daß ich den Prunk des Ritterruhmes (militaris gloriae pompam) mit dem Vatererbe und den Erstgeburtsrechten meinen Brüdern überließ, und dem Dienst am Hofe des Mars ganz absagte, um im Schoße der Minerva auferzogen zu werden."

Wir erinnern uns der Formel: „Mars und die Musen", die man zur Kennzeichnung heroischer Zeiten aufgestellt hat, im Hinblick auf die Rolle, die die Dichtung in diesen gewalttätigen Zeiten als Vehikel für den unsterblichen Ruhm der „Helden" spielte[94]). In der sehr anderen Zeit, in

---

92) Hist. cal., MPL 178, 114 A (Stud. XII, 175); sicut natura terrae meae vel generis animo levis ita et ingenio exstiti et ad literatoriam disciplinam facilis.

93) Bischof Otto von Freising, Gesta Friderici Imperatoris I, 47, MGH SS XX, 376.

94) Vgl. Band II, S. 62 f.

der das Rittertum emporkam, war jene Einheit des handelnden und des geistigen Lebens zerbrochen, und anstelle der Dichtung, deren Sinnbild die Musen waren, trat, ehe sie von der Provence her neu in Schwung kam, unter dem Zeichen der Minerva die geistige Bildungstradition, die das Christentum von der Antike her mit sich führte; aber trotz der Spaltung blieb doch eine Verbindung zurück, und die Autobiographien von ritterbürtigen Geistlichen aus dem 12. Jahrhundert zeugen davon. Von Abt Wibert von Nogent, der ebensogut ein Ritter hätte werden können, hörten wir, daß ihn die Erinnerung an das gewalttätige, das mörderische Treiben draußen in der Welt in seine Träume hinein verfolgte, als er, ein Kind noch, ins Kloster getan worden war[95]), und er hat dann später in seiner Autobiographie die blutigen Kämpfe, die er in Laon bei dem Aufstand der Kommune miterlebte, drastisch geschildert. Bei Abälard sind in seiner vom Mönchtum noch unberührten Jugendgeschichte die zwei verschiedenen Lebensformen in sehr anderer Weise verbunden: er hielt an der kämpferischen Haltung auch im Zeichen der Minerva fest und brachte das in seiner Darstellung bis in die Redewendungen hinein zum Ausdruck. Nach jenem Bericht über seine Absage an das „prunkvolle Rittertum" um der philosophischen Bildung willen fährt er fort:

„Da ich allen Lehrstücken der Philosophie das Rüstzeug der Dialektik vorzog, vertauschte ich die alten Waffen mit diesen und zog die Disputierkämpfe den Kriegstrophäen vor."

Für unser Empfinden will der martialische Ton wenig zu der philosophischen Geistesrichtung stimmen, deren der Autobiograph sich rühmt; aber diese Dissonanz löst sich auf, sobald wir bemerken, daß Abälard hier gar nicht, wie wir es bei dem Selbstzeugnis eines Philosophen erwarten möchten, als das Grundmotiv seines Strebens das Verlangen nach Erkenntnis, das stille Suchen nach der Wahrheit im Sinne hat, sondern die Liebe zu den litterae, d. h. die gelehrte profane Bildung, die man im Mittelalter herkömmlicherweise gemeinhin als Philosophie zu bezeichnen pflegte. Insofern schließt sich dieses Zeugnis an die „scholastischen" Selbstdarstellungen der Wanderlehrer der Rhetorik und Logik an, die wir im 11. Jahrhundert in der Lombardei hervortreten sahen[96]); nur daß Abälard sich nicht über seinen Studiengang ausbreitet, wie es diese zu ihrer Empfehlung getan hatten, sondern in einem kurzen Satz das Übliche zusammenfaßt: das Herumwandern zu den verschiedenen Pflegestätten der gesuchten Wissenschaft, das ihn zum „Peripatetiker" machte. So erhalten wir von ihm keine Angaben über seine Lehrer in der Philosophie, zu denen, wie wir aus anderer Quelle wissen, Roscelin, der erste Re-

[95]) Vgl. oben S. 111. [96]) Vgl. Band II, 403-414.

präsentant des sogenannten Nominalismus, gehörte, der damals in der Bretagne lehrte; er schweigt darüber, während jene italienischen Vorboten der professoralen Eitelkeit von ihrer langen Studienzeit — 9 Jahre und mehr —, den dafür aufgewandten Geldmitteln und den Haufen von Büchern erzählten, die sie gekauft und z. T. auch schon gelesen hatten. Aber statt dessen tritt bei ihm etwas anderes, Eigenes ein: der sieghafte Ansturm des jugendlichen Geistes.

Den Höhepunkt und Abschluß seiner Lehrjahre bildete das Studium in Paris, wo damals (um 1100) die Wissenschaft der Logik, wie er erklärt, „längere Zeit schon in der größten Blüte stand"; er studierte dort an der Kathedralschule von Notre Dame unter dem Leiter derselben, Wilhelm von Champeaux, den er mit Ehrerbietung nennt als einen Lehrer, der in der Tat (re) seinem großen Ruf (fama) entsprach, und der auch in der Geschichte der Philosophie einen Namen hat, als Vertreter der platonischen Tradition. Indes geht er auf das, was er bei ihm lernte, nicht ein, sondern jetzt entfaltet sich das Kampfmotiv, das er zu Anfang anschlug: wir hören von einem Wettstreit, auf den sich der junge, etwa 20jährige Student mit dem Professor einließ, der allerdings auch nur knapp 10 Jahre älter war als er. Er wurde dem berühmten Lehrer, der ihn, wie er berichtet, aufs freundlichste willkommen geheißen hatte, alsbald „sehr lästig", weil er es wagte, ihm bei den Disputationsübungen entgegenzutreten, und sich dabei manchmal sogar ihm überlegen zeigte, eine Anmaßung, die nicht nur den Lehrer, sondern auch die (meist schon älteren) Mitschüler mit Entrüstung erfüllte. Rivalität, Eifersucht, Ehrgeiz, Neid, man kennt die Rolle, die diese Affekte in der gelehrten Welt spielen, und ist nicht allzu erstaunt, sie auch schon im Mittelalter zu finden, wo wir davon noch mehr hören werden[97]). Abälard sah in dem Neid, der seinem Aufstieg auf dem Fuße folgte, den „Anbeginn der Leiden, die ihn bis zur Gegenwart verfolgten[98])", aber sein eigenes Verhalten, das die andern anmaßend fanden, erklärte er aus seinem wachsenden Selbstvertrauen (praesumptio), das auf dem Bewußtsein seines Genies beruhte. So knüpft er an das Zerwürfnis mit seinem Lehrer den kühnen Schritt an, den er damals tat: daß er trotz seiner Jugend eine eigene Schule in der Nähe von Paris (in Melun) gründete (1102). Er hatte damit Erfolg. Der Ruf seiner Meisterschaft in der Dialektik wuchs derart an, daß er, wenn wir ihm glauben dürfen, seinen Lehrer in Schatten stellte. Daraufhin verlegte er seine Schule noch

---

97) Vgl. insbesondere die Ausführungen des Bologneser Rhetorik-Professors Boncompagno, s. unten Abschnitt VIII, Kap. I.

98) Hist. cal. 116 A (MA Studies XII, 176).

99) Ebenda 118 A: ut inde videlicet creberiores disputationis assultus nostra daret importunitas.

näher an Paris heran, nach Corbeil, da er von da aus seine Widersacher „noch häufiger durch den Ansturm von Disputationen bedrängen" konnte[99]).

Bei diesem Vorgehen war mehr als jugendliche Angriffslust am Werke. Corbeil sowohl wie Melun waren keine Bischofsstädte, sondern königliche Residenzen; in seinem Wettstreit mit Wilhelm von Champeaux (der späterhin, 1113, Bischof von Chalons wurde) fand der 23jährige Stürmer bei den weltlichen Großen aus der Gegend Unterstützung, während er dort für sein Unternehmen der kirchlichen Genehmigung nicht bedurfte. Das bedeutet nichts Geringeres als daß er gegenüber den Kathedral- und Klosterschulen, die im Mittelalter bisher allein bestanden, eine neue, von den kirchlichen Autoritäten unabhängige Schulart begründete[100]).

Den bedeutsamen Vorstoß mußte er mitten im Erfolg abbrechen. Er berichtet nur kurz die Fakta, ohne Klage: er hatte sich beim Studium „übermäßig angestrengt", erkrankte und sah sich gezwungen, in sein „Vaterland" zurückzukehren, wo er über ein Jahr verblieb, „fern von Francien", aber doch schon so berühmt, daß die eifrigsten Studenten der Dialektik zu ihm in die Bretagne kamen. Was er selber in dieser langen Zeit trieb, erfahren wir nicht. — Nach seiner Genesung begann das Spiel aufs neue. Als wäre nichts zwischen ihm und Wilhelm von Champeaux geschehen, erzählt er, daß er wieder zu diesem seinem „Lehrer" nach Paris ging (um 1110), um unter ihm weiter zu studieren[101]); wieder gab es Disputationen, bei denen er sich dem Lehrer überlegen zeigte und zwar dermaßen, daß er ihn „zwang", seinen philosophischen Standpunkt aufzugeben oder doch zu modifizieren. Diesmal geht er auf die Sache selber ein: es handelte sich um die Frage nach der Realität der universalia, des begrifflich faßbaren Allgemeinen, das „Hauptproblem der Dialektik", wie Abälard feststellt[102]). Aber wieder die charakteristische Haltung: während er auf die Streitfrage nur wenige Zeilen verwendet, verweilt er bei den persönlichen Dingen, so daß wir hier einen Einblick in die akademischen Verhältnisse der Zeit, die der Gründung der Universität von Paris voranging, bekommen.

---

[100]) Vgl. Muckle, Studies XII, S. 176 Anm. 13 u. 14: But once Abelard started a school of his own, a third class emerged independent of a monastery or cathedral.

[101]) Er sagt, daß er jetzt dessen Vorlesungen über Rhetorik hörte, indes zeigten die weiteren Angaben, daß es sich hauptsächlich um Probleme der Dialektik handelte.

[102]) Wilhelm von Champeaux hatte im Zuge der aristotelischen Tradition gelehrt, daß das Allgemeine (Gattung und Art) den Einzeldingen als das Wesen derselben einwohne; Abälard entwickelte die widerspruchsvollen Konsequenzen dieser „realistischen" Ansicht und führte die Unterscheidung ein, daß nicht von allgemeinen Wesenheiten, sondern nur vom „unbestimmt Allgemeinen", das den Einzeldingen einwohnt, gesprochen werden dürfte (die sogenannte Indifferenzlehre), Hist. cal. 119 B. Zur Sache vgl. das oben S. 451 f. bei Adelhard von Bath Gesagte.

Magister Wilhelm war, kurz bevor Abälard wieder nach Paris kam, in den Augustiner-Orden eingetreten (1108), schwerlich aus Frömmigkeit, wie Abälard durchblicken läßt, sondern um des Avancements in der kirchlichen Hierarchie willen; die öffentliche Schule, die er trotzdem noch weiter abhielt, hatte er in das Kloster verlegt, während er die Leitung der Kathedralschule einem seiner Anhänger überließ. Dieser räumte Abälard nach dessen Triumph über den gemeinsamen Lehrer großzügigerweise sein Katheder ein, aber erregte dadurch dessen Zorn und wurde alsbald abgesetzt, worauf auch Abälard sich aus dem Staube machte. Aber dieser gab den Lehrstuhl in der Metropole nur auf, um ihn von außen her, aus eigener Kraft, zurückzuerobern. Er gründete wieder, wie 10 Jahre zuvor, eine Schule in der Königsstadt Melun und schob dieselbe dann bei der nächsten Gelegenheit bis dicht an die Mauern von Paris vor. Mit seinen Worten:

„Da auf meinen Platz ein Rivale von mir gesetzt worden war, errichtete ich das Lager unserer Schule außerhalb der Stadt auf dem Berge der hl. Genovefa, um sozusagen den, der meinen Platz besetzt hatte, zu belagern[103])."

Der Belagerte wußte schließlich keinen anderen Ausweg, als sich in ein Kloster zurückzuziehen, und das bedeutete, wie wir hier erfahren, daß er „am weltlichen Ruhm verzweifelte". Danach ging der Disputationskampf wieder direkt zwischen Abälard und Wilhelm von Champeaux vor sich. Der Erfolg war ihm sicher; zwei antike Zitate bezeugen das, eines aus Ovid, wo Ajax über seinen Feind triumphiert, und eines aus Ciceros Rede gegen Catilina: „Wollte ich schweigen, die Taten selber würden sprechen[104])." Aber wiederum brach der Siegeslauf vor der Entscheidung ab; Abälard wurde in einer familiären Angelegenheit in die Bretagne gerufen, so daß er das Kampffeld räumen mußte.

Es folgt nach dieser Unterbrechung wider Erwarten nicht der Abschluß des nun schon zehnjährigen Kampfes, sondern ein neuer Abschnitt der Studiengeschichte. Abälard kehrte nicht geradwegs nach Paris zurück, sondern ging zunächst nach Laon, um bei Magister Anselm, der als „die größte Autorität" in der Theologie galt, diese Wissenschaft „hinzuzulernen". Man erwartet das nicht; denn in dem mittelalterlichen Unterrichtswesen wurde das Studium der Philosophie — in dem geläufigen Sinne der profanen Bildung antiken Gepräges — zwar gemeinhin als bloße Vorbereitung für das theologische betrachtet, aber gerade Abälard hat ihr in Gegensatz zu ihrer orthodoxen, in der christlichen Spätzeit des Altertums festgelegten Behandlung als einer „Magd der

103) Hist. cal. 120 C (MA Stud. XII, 179, Absatz 2).

104) Ebenda 122 A, mit Bezug auf Ovid, Metam. XIII, 89 und Cicero I in Cat. I, 8.

Theologie[105])" wieder eine selbständige Stellung erkämpft. In der Tat war er schon damals, als er, aus welchen Motiven auch immer[106]), sich zur Theologie hinwandte, auf dem Wege zu diesem Ziel, dessen er sich aber schwerlich bereits klar bewußt war; denn in Laon machte er erst die Probe auf sein Können. Wieder bringt er die wesentliche Sache in der persönlichen Form des Wettstreits zur Darstellung. Insofern geht die Erzählung im gleichen Zuge weiter; auf den Sieg über seinen Lehrer Wilhelm von Champeaux folgt der Angriff auf dessen Lehrer, den Theologen Anselm von Laon.

Er beginnt mit einer hämischen, aber als Karikatur wohlgelungenen Charakteristik des „alten Mannes" (Anselm starb wenige Jahre darauf, um 1117):

„Seinen Namen hatte er mehr durch lange Übung im Lehren als durch Genie oder angesammelte Gelehrsamkeit erworben[107]). Wenn man zu ihm mit einer Frage kam, über die man in Ungewißheit war, kam man in noch größerer Ungewißheit von ihm zurück. Ein wunderbarer Mann in den Augen seiner Zuhörerschaft, war er eine Null für die, die ihm mit einer Frage gegenübertraten. Worte machen, das konnte er wunderbar, aber sie waren ohne Sinn und Verstand. Er feuerte an, aber füllte das Haus nur mit Rauch, statt es mit Licht zu erleuchten. Von weitem gesehen, erschien er wie ein ganz dicht belaubter Baum, aber in der Nähe und genauer betrachtet, wurde er als unfruchtbar befunden."

Und dann kommt wieder eine Szene aus dem akademischen Lehrbetrieb mit seiner eigenen Person in der Mitte. Er hatte, enttäuscht, „nach wenigen Tagen" schon aufgehört, Anselms Vorlesungen regelmäßig zu besuchen. Das empörte die begeisterten Hörer Anselms, und einer fragte ihn neugierig, als er sich einmal an ihrer gemeinsamen Besprechung des Gelernten beteiligte, „was er, der bisher nur philosophische Bücher studiert hätte, von der Lesung der göttlichen hielte".

„Ich antwortete, diese Lesung wäre zwar ein höchst heilvolles Studium, da es uns über das Heil der Seele belehrt, aber ich müßte mich sehr darüber wundern, daß die Schriften der Heiligen mitsamt den Erläuterungen den literarisch Gebildeten nicht genügen sollten, um die Darlegungen derselben zu verstehen, so daß es keiner weiteren Unterweisung dazu bedürfte[108])."

Allgemeines Staunen und großes Gelächter! Er sollte nur einmal die Probe machen. Er erklärte sich dazu bereit, akzeptierte auch den ganz be-

[105]) Vgl. Band II, 400 f.

[106]) Es mag sein, daß bei seiner Hinwendung zur Theologie der Einfluß des Elternhauses eine Rolle spielte wie ehedem bei seinen philosophischen Neigungen; denn die Familienangelegenheit, deretwegen er sich in die Heimat begeben hatte, war, daß seine Mutter sich entschlossen hatte, den Schleier zu nehmen, nachdem bereits sein Vater sich „zum Mönchtum bekehrt" hatte.

[107]) Hist. cal., 123 A: Accessi igitur ad hunc senem cui magis longaevus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. — Über das Gedächtnis als charakteristisch für die intellektuelle Begabung vgl. oben Abschnitt II S. 184.

[108]) Ebenda 124 B: . . . quod his qui litterati sunt, ad expositiones sanctorum intelligendas, ipsa eorum scripta vel glossae non sufficiant, ut alio scilicet non egeant magisterio.

sonders schwierigen, „dunklen" Text (aus dem Propheten Ezechiel), den sie vorschlugen, und beraumte den Beginn seiner Vorlesung gleich für den nächsten Tag an; was die andern Studenten noch mehr verdutzte, denn sie meinten, daß er, unerfahren wie er im Bibelstudium war, eine längere Vorbereitung nötig hätte. Aber er lehnte jeden Aufschub ab: er „sei gewohnt, nicht durch Übung, sondern durch sein Genie voranzukommen". Er hatte nicht geprahlt: das Wagnis glückte. Erst waren nur wenige Hörer gekommen, aber ihre Zahl wuchs das zweite- und das drittemal, und die später Gekommenen „schrieben eifrig nach", was er in der ersten Vorlesung gesagt hatte.

Es war in der Tat ein kühner Vorstoß, ähnlich wie 10 Jahre zuvor der Anfang einer auf seine Person gestellten, nicht an ein Kloster oder Domkapitel angelehnten Schule, und diesmal war der Vorstoß nicht nur von pädagogischem, sondern von prinzipiellem, von methodischem Belang: um Theologie zu treiben, dazu genügt die philosophische, d. h. die gelehrte oder wissenschaftliche, die profane Bildung! Unbefangen angesehen, bezog er damit nur eine durch die Sache selbst gebotene Stellung. Im griechischen Osten, wo durch Origenes die wissenschaftliche Richtung der christlichen Theologie (im Unterschied zu der enthusiastischen sowohl wie der rabbinischen) begründet war und einheimisch blieb, war es etwas Übliches und ein unbeanstandeter Kirchenbrauch, daß die Aufgabe der Bibelexegese den Professoren der Rhetorik übertragen wurde; man interpretierte die Paulinischen Briefe methodisch nicht anders als den Plato oder Homer. In byzantinischen Gelehrten-Autobiographien werden wir Beispiele für diesen Brauch bekommen[109]). Aber in der katholischen Kirche lagen die Verhältnisse anders. Welch einen Anstoß und Argwohn dort ein solcher Anspruch erregte, das zeigt die Reaktion des Erzdiakons Anselm von Laon auf Abälards Unterfangen; er erließ gegen den Eindringling ein Verbot, seine öffentliche Bibelexegese (glossandi opus) fortzusetzen[110]). Es war, wie Abälard es faßt, eine neue „Verfolgung", die wie die frühere von Neid und Eifersucht diktiert, ihm bei den Scholaren nur noch höheren Ruhm eintrug. Im Glanze dieses seines gesteigerten Ansehens begab er sich jetzt, nach dem kurzen Abstecher an der alten Lehrstätte der Theologie, nach Paris, um dort, wie er kurz und bündig erklärt, „die Schule, von der er vertrieben worden war,

---

109) Vgl. Abschnitt VI, Kap. 3 (Basilakes).

110) Als Leiter der Kathedralschule (oder als Kanzler und Erzdiakon) war Anselm, wie es scheint, zu dem Verbot befugt, aber er rechtfertigte es mit seiner Besorgnis, daß der Unerfahrene eine Irrlehre verbreiten könnte. Abälard dagegen und, nach seinem Bericht, auch die Scholaren fanden die Maßnahme „unerhört" und „unverschämt". Ebenda 125 CD.

nachdem sie ihm längst schon zuerkannt und übertragen worden war", zu übernehmen. Wilhelm von Champeaux, sein einflußreicher Lehrer und Gegner, hatte eben damals (1113) den erstrebten Bischofssitz erhalten, so daß das Kampffeld für ihn frei war.

So kurz wie dieser entscheidende Übergang ist auch das, was Abälard über den nunmehr erreichten Höhepunkt — den ersten und einzig unbeschwerten — seiner Laufbahn sagt. Er sagt nur in zwei trocknen Sätzen, daß er die exegetische Vorlesung in Paris mit gleichem Erfolg fortsetzte, dadurch einen so großen Ruf als Theolog wie vordem schon als Philosoph erwarb und diese Stellung „einige Jahre lang in Ruhe inne hatte". An den „Freund" sich wendend, an den der Brief gerichtet ist, faßt er zusammen:

„So wuchs meine Hörerschar dank der eifrigen Beteiligung an beiden Lektionen außerordentlich an, und auch du wirst sicher davon gehört haben, welch großer Gewinn an Geld und welch großer Ruhm mir dadurch zuteil ward[111])."

So platt, ohne Herausforderung und Siegesjubel, endet der auf Kampf und Sieg gestellte Bericht über den jugendlichen Aufstieg seines Sterns. In einem der nächsten Sätze, aber in einem sehr andern Zusammenhang, bekennt er dann, daß er sich damals „für den einzigen Philosophen in der Welt hielt[112])". Dieses Bekenntnis, das in einen Nebensatz verlegt ist, wiegt schwer. Das wird klar aus einem Bericht von Augenzeugen, der uns in dem schon einmal erwähnten Brief des Propstes Fulco von Deuil an Abälard aufbewahrt ist[113]). Dort hält der Prälat ihm, nachdem er seine einstige Ruhmesherrlichkeit in den hohen Tönen, die wir wiedergaben, geschildert hat, seinen Hochmut vor, der in der Prahlerei gipfelte,

„daß du fast alle andern, die sich vor dir um die Weisheit gemüht hatten, und sogar die Heiligen als dir gegenüber inferior erachtetest, wie die sagen, die dich gehört haben."

Wir möchten in dieser Selbstberühmung nicht eitel Prahlerei sehen. Wo wir so wenig Sachliches von ihm aus seiner Frühzeit wissen, in der er nur durch das lebendige Wort und noch nicht durch Schriften gewirkt hat, muß man, um sein Selbstgefühl recht zu würdigen, in Betracht ziehen, daß in seiner späteren Darstellung dieser glücklichen Jahre, die so stark durch seinen gekränkten Stolz bestimmt ist und den äußeren Erfolg hervorkehrt, doch solche Leistungen ersichtlich werden wie die Begründung einer neuen, unter weltlichem Schutz stehenden Schulart und die Angleichung der Bibelexegese an die Interpretation von Texten aus der profanen Literatur, Leistungen, die uns als ein Vorstoß in Neuland erschei-

111) Ebenda 126 A.

112) Ebenda 126 B: cum iam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem.

113) Epistola Fulconis etc. Cousin I, S. 704 (MPL 178, 372 C).

nen. Und was jenen übertriebenen Ausdruck seines philosophischen Selbstgefühls betrifft, so sei an den Ausspruch Heraklits erinnert:

„So vieler Männer Worte ich gehört habe, keiner ist bis zu der Einsicht vorgedrungen, daß . . .[114])."

Auf die Analogie der geschichtlichen Lage des mittelalterlichen „Aufschwungs" und der Philosophie und Dichtung des frühen Griechentums[115]) fällt dadurch ein Strahl von Licht. Aber es ist zugleich wie ein Symbol für den so sehr andern, von dem griechischen Frühling des europäischen Geistes verschiedenen Gang des Geschehens im katholischen Mittelalter, wenn Abälard auf der glanzvollen Höhe, zu der die Darstellung seiner Jugendzeit hindrängte, nicht verweilt, sondern nach dem Hinweis auf den allbekannten Ruhm und Wohlstand von ehedem abbricht, um mit einem neuen, langatmigen Einsatz fortzufahren:

„Aber da das Wohlergehen (prosperitas) die Toren aufbläht und das weltliche Behagen dem Geist die Spannkraft nimmt, so daß er für die Lockungen des Fleisches leicht empfänglich wird, so ließ ich, der ich vordem in völliger Enthaltsamkeit gelebt hatte, jetzt, wo ich mich für den einzigen Philosophen in der Welt hielt und keine weitere Beunruhigung mehr befürchtete, der Sinneslust (libido) die Zügel schießen, und je mehr ich in der Philosophie und der Heiligen Schrift voran kam, desto weiter entfernte ich mich durch unreines Leben von den Philosophen und den Heiligen."

Hier spricht der Philosoph nicht mehr in seinem eigenen Namen, sondern in dem der Kirche; oder genauer: er bringt unter seinem eigenen Namen die übliche theologische Deutung seines Schicksals vor, die ihm ehedem, kurz nach der Katastrophe, als er noch nach Rache oder nach gerechter Bestrafung der wahren Schuldigen verlangte, im Namen der beteiligten französischen Hierarchie entgegengehalten worden war. Das geht aus jenem Brief des Propstes Fulco hervor, den wir schon mehrfach anführten, der ein Trost für ihn, „dessen Seele sich nicht trösten lassen wollte" (Ps. 77, 3), sein sollte, der aber noch einem sehr andern, regimentalen Zweck diente: den Klageweg, den der Geschändete beschritten hatte, im Auftrag des zuständigen Bischofs zurückzuweisen. So folgt auf die Schilderung von Abälards zerstörtem „Glück", die wir anführten, ein predigtartiger Passus:

„Das was dich, wie man sagt, so herabgestürzt hat: die Liebe einzelner Frauen und die Schlingen ihrer Sinneslust, mit denen sie ihre Buhlen einfangen, das übergehe ich besser, als daß ich etwas sage, was zu unserm Stande und der Ordensregel nicht paßt . . . Die Anhäufung all jener Güter auf dich und in dir hatte dich hochmütig gemacht, was der pestilenzialische Anfang alles Übels ist, und voller Eitelkeit hattest du dich hoch in die Höhe emporgeschnellt und damit geprahlt, daß fast alle, die sich vor dir der Philosophie befleißigten, nicht an dich heranreichten . . ."

---

114) Heraklit, fr. 108 D: . . . daß „das Weise" etwas von allem Gesondertes ist, vgl. Fibel S. 382.

115) Vgl. die Einleitung zu diesem Band, oben S. 34 ff.

„Aber die allmächtige Gnade und Güte Gottes, der dem Hochmut den Wind aus den Segeln nimmt und die Demut vielfältig belohnt; der niemandem, der an der Krankheit des Hochmutes oder anderen Gebrechen des Geistes leidet, ein gerechtes Gericht vorenthält, Er hat sich deiner erbarmt und deine Aufgeblasenheit und Hoffart durch diese Art von Ungemach gezähmt: auf daß dir bei dir selbst der Geschmack am Hochmut verginge und du mit dem Tadel und der Geringschätzung aller andern Guten aufhörtest und künftighin deine Stärke in der Heiligkeit sittenreinen Wandels und frommer Enthaltsamkeit suchtest. Wie sehr dir der Körperteil, den du durch das heilsame Gericht des allmächtigen Gottes verloren hast, geschadet hat und noch weiter schaden würde, wenn er dir verblieben wäre, das wird durch die Verschleuderung deiner Habe besser bewiesen als Worte es könnten. Denn alles, was du mit Lehrvorträgen, durch die du dein Wissen verkauftest, über den täglichen Unterhalt und das Lebensnotwendige hinaus zu erwerben vermochtest, das hast du, wie man sich erzählt, unausgesetzt in den Schlund buhlerischen Aufwandes hineingeworfen. Alles hat dir die räuberische Habsucht der Dirnen geraubt. Niemals hat jemand vom Mitleid einer Dirne gehört und daß eine sich gescheut hätte, ihren Günstlingen soviel als möglich von ihrer Habe wegzunehmen. Ein Beweis dafür ist deine tiefe Armut, der du, wie erzählt wird, von dem Vermögen, das du dir erworben hattest, nicht mehr als ein lumpiges Gewand besaßest, als dir dieses Unglück zustieß . . .[116])."

Es folgen lange, peinlich genaue und nicht gerade sittsame Ausführungen über den Nutzen der gewaltsamen Operation, die der Unglückliche erlitten hatte. Man mag sich vorstellen, mit welchen Gefühlen Abälard diesen „Trostbrief" aufgenommen hat. Uns will diese pastorale Tröstung als ein Gegenstück zu dem Gratulationsbrief erscheinen, den 10 Jahre später Bernhard von Clairvaux[117]) an Suger zur Reformierung eben des Klosters schickte, in das Abälard sich ehedem zurückgezogen hatte. Man begreift, daß es für Abälard eine moralische Notwendigkeit war, solchen Gerüchten[118]) entgegenzutreten, auch wenn über ein Jahrzehnt seitdem vergangen war. Um so schwerer fällt ins Gewicht, daß er die theologische Erklärung des Geschehenen anstandslos in seine Selbstdarstellung übernommen hat. Nach jener plötzlichen Wendung, mit der er auf die geschlechtliche Enthaltsamkeit als das Kennzeichen nicht bloß der Heiligen, sondern auch der Philosophen hinwies, um sich selber des Versinkens in die Sinneslust zu beschuldigen, fährt er fort:

„Während ich also gänzlich dem Hochmut und der Wollust (luxuria) verfallen war, hat mir Gott gegen meinen Willen in seiner Gnade ein Heilmittel gegen beide Krankheiten gebracht, zuerst gegen die Wollust, dann gegen den Hochmut; gegen die Wollust dadurch, daß er mir das nahm, womit ich ihr fröhnte; gegen den Hochmut aber, der mir gemäß dem Wort des Apostels: ‚Wissen bläht auf' (1. Kor. 8, 1) vor allem aus meinem gelehrten Wissen entstand, dadurch daß er zu meiner Demütigung das Buch, auf das ich vor allem stolz war, verbrennen ließ. Wie dies beides geschehen ist, das will ich dir jetzt so wie es wirklich war, nicht bloß von Hörensagen, zur Kenntnis geben in der Reihenfolge, in der sich die Dinge zugetragen haben."

116) Fulco an Abälard, MPL 178, 372 B-373 A.

117) Vgl. oben Abschnitt III S. 326 f.

118) In derselben, ja noch abscheulicheren Weise spricht von Heloise als einer gemeinen Dirne Roscelin in seinem an Abälard gerichteten Schmähbrief, auf den wir noch zurückkommen werden. (MPL 178, 370 C: scorto tuo).

Daß der Philosoph nachsprach, was ihm der Kirchenmann vorgesagt hatte, macht uns von vornherein an der Glaubwürdigkeit des Gesagten und vor allem daran irre, ob Abälard selber wirklich an diese übliche pastorale Deutung seines Schicksals glaubte. Und was die Heilung vom Wissensdünkel betrifft, so hat uns bereits der nicht gerade bescheidene Bericht, den er von seinen akademischen Triumphen gibt, gezeigt, daß er jedenfalls diese Art von Hochmut noch lange Zeit nach seinem Sturz nicht überwunden hatte[119]). Indes betrifft dieses Bedenken erst den zweiten Akt des Dramas. Vorangeht die gewaltsame Heilung von der „Wollust". Und da will uns scheinen, als ob die Unglaubwürdigkeit nicht aus der Übersteigerung des Selbstgefühls, das ihn von seiner Jugend an erfüllte, sondern umgekehrt auf der Herabwürdigung und Verunglimpfung des Geschehenen beruht, das ihn einst beglückt hatte. Das gilt es jetzt zu zeigen.

---

119) Diese Haltung ließe sich noch schärfer beleuchten, wenn man zusammenstellen wollte, was er alles verschwiegen hat, um die Rolle des siegreichen Kämpfers konsequent durchzuführen. Es handelt sich vor allem um sein Verhältnis zu Roscelin, der sein erster Lehrer in der Dialektik (in Loches in der Bretagne) gewesen ist; in dem bösen „Brief" über die Trinitätslehre wirft ihm Roscelin vor, er sei uneingedenk beneficiorum quae tibi tot et tanta a puero usque ad juvenem sub magistri nomine et actu exhibui, MPL 178, 357 C.

Die bösartigen Beschimpfungen, mit denen die Epistel beginnt und schließt, dürften Grund genug für Abälard gewesen sein, das Schülerverhältnis zu übergehen. Indes vgl. dazu S. M. Deutsch, P. Abälard, (1883) S. 45 ff.

II. Die Liebestragödie
und ihre nachträgliche Deutung

1

Es ist eine mißliche Frage, die man kaum je an einen andern von den berühmten Männern, es sei denn an Dichter, gestellt hat, ob sie vor der ersten Liebe, die entscheidend in ihr Leben und Schaffen einbrach, mit Frauen verkehrt haben. Aber Abälard fordert zu dieser Frage heraus durch seine Erzählung von dem Sündenfall, der sein Leben in zwei Teile zerschnitt. Er hat zu Beginn dieser Erzählung, bevor die Gestalt Heloises auftaucht, ausdrücklich erklärt (126C), daß er „vordem in völliger Enthaltsamkeit gelebt hatte". Man mag ihm das glauben, auch wenn er dazu wie ein Angeklagter, der eine unwahrscheinliche Behauptung[120]) beweisen möchte, des näheren ausführt:

„Vor dem Schmutz mit Dirnen hatte ich immer einen Abscheu; mit Edelfrauen mich bekannt zu machen und in Verkehr zu kommen, davon hielt mich die Beharrlichkeit, mit der ich bei meinem wissenschaftlichen Studium war, zurück, und ich wußte überhaupt nicht viel von weltlichem Verkehr, soweit es das weibliche Geschlecht betraf . . ."

Der Satz geht weiter:

„ . . . da fand das schmeichlerische Unglücksschicksal, wie man es nennt, eine andere, günstigere Gelegenheit, um mich um so leichter von der erhabenen Höhe herabzustürzen . . ."

Er greift zu dem heidnischen Begriff des Schicksals, um sogleich wieder die christliche Fassung aufzunehmen:

„ . . . oder vielmehr, die göttliche Liebe wollte mich Hochmütigen, der ich der Gnadengaben, die ich empfangen, uneingedenk war, zurechtbringen, indem sie mich demütigte."

Wie auch immer gefaßt, klar ist, daß es sich diesem Selbstbekenntnis zufolge bei dem „unglücklichen" Schicksal um die erste Liebe des fast 40jährigen handelte — eine große Liebe, möchten wir meinen, da er

---

120) Für das, was in jenen Tagen als wahrscheinlich (oder wenigstens als möglich) galt, sind die Beschimpfungen bezeichnend, die ein berühmter lateinisch schreibender Dichter, der sog. Primas Hugo von Orléans, auf den ihm verhaßten Kaplan eines Domkapitels häufte: . . . Sacerdotem imupudicum / Corruptorem meretricum, / Matronarum et altricum, . . .

Vgl. den Text bei K. Langosch, Vagantenlieder, S. 178. — Der Primas war ein Zeitgenosse Abälards; er hat als Vertreter der Orthodoxie in einem andern Poem einen Geistlichen als Ketzer beschimpft und hatte dabei wahrscheinlich Abälard zur Zielscheibe. Vgl. ebenda S. 152 (in der Ausg. von W. Meyer, NGW ist es Poem XVIII, V. 99 ff.).

Abälard und sie Heloise war; und es war wohl auch die einzige Liebe des berühmten Mannes, nach dem zu schließen, was dann geschah. Jedoch ist schon hier ein wunder Punkt. Zwar wenn, wie wir von Propst Fulco hörten, das Gerücht umging, daß Abälard seine großen Einkünfte mit Dirnen vertan hätte, so war das offenbar nur üble Nachrede[121]), aber in dem zwielichtigen Trostbrief, in dem er dieses Gerücht kolportierte, macht der selbstzufriedene Prälat noch eine andere Andeutung: er schildert dort, dem Verzweifelten zum Trost, die Trauer, die in ganz Paris über die Schändung des Mannes herrschte, der der Stolz aller Einwohner gewesen war, und dabei nennt er als Leidtragende nicht nur den Bischof, die Domherren, den vornehmen Klerus und die Bürgerschaft, sondern auch die Frauen, die

„um ihn nach Frauenart weinten als um ihren Ritter, den sie verloren hatten, wie wenn ihnen ihr Gatte oder ihr Freund durch den Krieg genommen worden wäre[122])."

In diese Richtung weist auch, wie es scheint, ein Wink, den Abälard selbst, eitel genug, dem Leser gibt, wenn er im Anfang der „unglückseligen" Liebesgeschichte seine Unwiderstehlichkeit und sein Bewußtsein von derselben folgendermaßen zeichnet:

„Ich hatte damals einen so großen Namen und die Anmut der Jugend und Schönheit war mir in so hervorragendem Maße zuteil geworden, daß ich keine Abweisung von einer Frau, die ich meiner Liebe würdigte, wer immer es war, befürchtete[123])."

Und mit welchem Stolz sprach Heloise in der Erinnerung an jene glückliche Zeit davon, daß alle Edelfrauen, Fürstinnen, ja Königinnen sie um die Freuden beneideten, die sie mit ihm genoß[124])! Wenn vordem eine Art Hagestolz, so war er es jedenfalls nicht mehr nach der Begegnung mit Heloise, sondern von seinem Leben galt wie von dem eines Ritters, daß es glanzvoll schien vor der Welt. Aber die neugierigen Fragen, die sich hier erheben, lassen sich schwerlich ohne Romanphantasie beantworten, und sie kümmern uns auch nicht. Wonach wir fragen, ist die Art, wie Abälard die tragische Geschichte dargestellt hat. Und da ist die klare Antwort, daß es sich, wenn wir ihm glauben dürfen, nicht, wenigstens von ihm aus nicht, um eine große Liebe handelte, sondern um eine regelrechte, um nicht zu sagen gewöhnliche Verführungsgeschichte. Sie berührt um so

---

121) Vgl. dazu Gilson, Kap. 2, wo darauf hingewiesen ist, daß Roscelin in seinem gehässigen Schmähbrief sicher von dem Gerücht Gebrauch gemacht hätte, wenn etwas daran gewesen wäre. Auch in den Schmähversen des Primas gegen einen Feind der Hohen Schule von Reims, die wahrscheinlich auf Abälard gemünzt waren (XVIII, 99-124), ist keine derartige Anspielung zu finden, sondern außer dem Hohn über die Kastrierung nur allgemeine Schimpfworte wie Dieb, Schwätzer, Schmarotzer (Gnato, mit Bezug auf die Figur des Terenz).

122) Fulco a. a. O. S. 706 (MPL 178, 374 D).

123) Hist. cal. 127 A. 124) S. o. S. 555.

peinlicher, als Heloise, über 20 Jahre jünger als er, fast ein Kind noch war. Es fällt uns schwer, ihm die Geschichte zu glauben, die man ihm nachzuerzählen pflegt. Und der Zweifel läßt sich, wie uns scheinen will, erhärten. Er hat sich in diesem zweiten Abschnitt seiner „Leidensgeschichte[125])" so konsequent in der Rolle eines Verführers dargestellt, und hat diese Rolle auch weiterhin so ausdrücklich gekennzeichnet[126]), daß schon dieser logische Aufbau den Verdacht einer Konstruktion erweckt. Und diese Konstruktion ist doch wiederum nicht so dicht, daß darin keine Lücken wären, durch die man einen Blick in die irrationale Wirklichkeit tun kann.

Der neue Abschnitt der Erzählung beginnt romanartig mit einer Wendung, die von der eigenen Person ablenkt.

„Es lebte in der Stadt Paris ein junges, noch sehr junges Mädchen, Heloise mit Namen, die Nichte eines Domherrn namens Fulbert, der sie sehr lieb hatte und deshalb mit großer Sorgfalt darauf bedacht war, daß sie womöglich in allem, was zu gelehrten Bildung gehört, vorankäme. Sie war in bezug auf Schönheit nicht die letzte und stand durch ihr reiches Wissen allen andern voran. Denn je seltener dieses Gut der gelehrten Bildung bei Frauen zu finden ist, eine um so größere Empfehlung war dieselbe für dieses Mädchen, und man nannte ihren Namen in dem ganzen Königreich."

Aber nach diesem epischen Eingang erscheint sofort — noch ehe davon die Rede war, daß Abälard ein Auge auf das Mädchen geworfen hat — das Gesicht des Verführers, und das wundert uns um so mehr, als er sich uns soeben noch als einen in seine Studien versunkenen Gelehrten präsentiert hatte.

„Sie also war meines Erachtens, nachdem ich alles in Betracht gezogen hatte, was Liebende zu verlocken pflegt, am ehesten dazu geeignet, daß ich sie mit mir in Liebe verbände, und ich glaubte, daß mir das sehr leicht gelingen würde. Denn . . .[127])."

Es folgt die schon angeführte Überzeugung von seiner Unwiderstehlichkeit und dann weiter stilgerecht der Plan, den er gefaßt hatte, um „das Mädchen dazu zu bringen, daß sie mir zu Willen wäre". Ihre Gelehrsamkeit gab ihm eine besondere Chance; er gedachte, einen Briefwechsel mit ihr anzufangen, da „sehr vieles sich kühner schreiben als sagen läßt". Aber zunächst mußte eine Gelegenheit zu „täglichem vertraulichem Gespräch" gefunden werden. Diese ergab sich unverhofft leicht. Abälard ließ Heloisens Oheim unter einem geschickten Vorwand durch gemeinsame Bekannte fragen, ob er ihn nicht als zahlenden Gast in sein Haus aufnehmen möchte; er rechnete mit dessen Habsucht und mit dem Ehrgeiz, den er für seine Nichte hatte; und er hatte sich nicht verrechnet:

---

125) Hist. cal. 126 C-130 A (MA Stud. XII, 182-185).

126) Abälard, ep. 5, 210 B; dort nennt er sich ausdrücklich ihren corruptor.

127) Hist. cal. 127 A: Hanc igitur omnibus circumspectis quae amantes allicere solent, commodiorem censui in amorem mihi copulare et me id facillime credidi posse.

„Er vertraute sie mir ganz an als Schülerin; ich sollte, so oft ich, von der Hochschule kommend, frei wäre, sei es am Tage, sei es nachts, mir die Mühe machen, sie zu unterrichten, und wenn ich sie lässig fände, sollte ich sie gehörig züchtigen."

Abälard fügt hinzu, daß er über Fulberts „große Einfalt in dieser Sache außerordentlich erstaunt war" — wie wenn „einem hungrigen Wolf ein zartes Lamm überantwortet würde". Uns wundert nicht so sehr die Harmlosigkeit des Domherrn — er verließ sich, wie Abälard selber hinterher betont, auf den guten Ruf, in dem sein Gast gerade auch in diesem Punkte stand[128]) — als vielmehr die Verschlagenheit, mit der der auf seinen guten Ruf Bauende vorging, um seine Absicht zu erreichen, die niemand ihm zugetraut hätte. Und mehr noch verwundert uns, daß er dieses schändliche Vorgehen ohne Scheu oder Selbstanklage schildert. Er schildert es, nachdem er erklärt hat, daß er für das (ihm nur erst von Hörensagen bekannt gewordene) Mädchen „ganz in Liebe entflammt" war (127 B). Und hier dürfte eine der Lücken sein, an denen die Konstruktion sich verrät. Sie hat einen literarischen Charakter.

Augenscheinlich hat Abälard die Liebe, die ihn plötzlich „entflammen" ließ, im Sinne von Ovids „Liebeskunst" dargestellt, diesem übermütigen Lehrgedicht unbekümmerter Sinneslust, das im Mittelalter gerade auch von den Geistlichen viel gelesen wurde, obwohl es als ein Werk schlimmster Lüsternheit galt. Nur daß bei ihm die feine fröhliche Sinnlichkeit, mit der der römische Dichter die Kunst des Jägers schildert, „dem Wilde Schlingen zu legen[129])", durch die asketische Lebensrichtung pervertiert ist. Auch hier wieder spricht Abälard, möchten wir sagen, nicht aus sich selbst heraus, sondern gleicht seine eigene Erfahrung an die allgemeine, im mittelalterlichen Klerus herrschende Denkweise an.

Eine solche asketische Verzerrung der antiken poetischen Tradition ins Lüsterne scheint nicht zu der Zeitlage zu passen, in der die große Liebesdichtung von der Provence her nach Frankreich herüberwirkte, wie das auch Abälards eigene Liebeslieder bekunden, von denen wir noch hören werden. Aber jene antike Tradition bot eine Handhabe zu ihrer Verkehrung dar. Man ersieht das aus einem der berühmtesten mittelalterlichen Dichtwerke, mit dem die Epoche der großen französischen, zur Verherrlichung der Hohen Minne bestimmten Romane abschloß, dem Rosenroman; auch in ihm geistert noch die ovidische Doktrin, nach der die Frauen ein bloßes Genußobjekt des Mannes sind. Und auch in einem Poem aus Abälards Zeit, in dem ein Kleriker Frauen — Nonnen! — sich

---

128) Ebenda 128 A: Duo erant quae a turpi suspicione revocabant, amor videlicet neptis et continentiae meae fama praeterita. — 128 D: . . . propter anteactae vitae continentiam cognitam.

129) Ovids ars am. I, 49 f.

über Liebe unterhalten läßt, ist nur von Sinnesgenuß die Rede, so daß man darin „Freigeisterei der Leidenschaft" hat finden können[130]).

In diesem modischen Ton erzählt Abälard weiter, wie die Dinge den von ihm beabsichtigten, in Wahrheit natürlichen Verlauf nahmen.

„ . . . Die Bücher machten wir auf, aber wir redeten mehr von Liebe als über den Text, es gab mehr Küsse als Lehrsätze, die Hände tasteten öfter zu ihrem Busen hin als sie zu den Büchern griffen, und Liebesblicke wurden häufiger gewechselt als die Augen auf das Buch gerichtet . . ."

Man denke, um den Abstand zu ermessen, an ein vergleichbares Bild aus mittelalterlicher Dichtung, an Paolo und Francesca da Rimini in der Divina Commedia[131]):

Wir lasen eines Tages zum Vergnügen
Von Lancelot, wie Liebe ihn ergriff,
Allein beisammen, niemandem verdächtig . . .
Da küßte zitternd meinen Mund auch er . . .
An diesem Tage lasen wir nicht mehr.

Man darf Abälards Darstellungskunst gewiß nicht an der Dantes messen, aber hier handelt es sich nicht um das aesthetische Niveau, sondern um das ethische der Aussage. Dieses wird noch unmißverständlicher, wenn Abälard fortfährt:

„Um weniger Verdacht zu erwecken, gab es manchmal Schläge aus Liebe, nicht aus Wut, aus Huld und nicht aus Zorn, und die waren süßer als alle Salben."

Und es blieb nicht bei diesem immerhin noch harmlosen, wenn auch raffinierten Spiel, sondern Abälard scheute sich nicht, sie, wenn sie ihm nicht zu Willen war, zu vergewaltigen. Wir erfahren das von ihm selber — zwar nicht aus seiner Darstellung jener Zeit in der Autobiographie, aber aus einer nicht weniger peinlichen Stelle in dem anschließenden Briefwechsel, wo er seine einstige Geliebte, die nunmehr als Äbtissin dem von ihm gestifteten Kloster vorstand, an die Dinge erinnert, die sie gewiß so wenig vergessen hatte wie er, die er aber nunmehr in der Haltung des Büßers zur Sprache brachte, um ihr ins Gewissen zu reden[132]):

„Du weißt, welchen Schändlichkeiten meine maßlose Sinneslust unsere Liebe ausgeliefert hatte, derart, daß weder Anstand noch Gottesfurcht mich davon abhielt, selbst an den Tagen der Passion des Herrn und an noch so hohen Festtagen mich in diesem Schmutz zu wälzen. Und oft habe ich dich auch, während du nicht wolltest und abrietest und, die so viel Schwächere, dich widersetztest, so sehr du konntest, durch Drohungen und Schläge dazu gebracht, mir zu Willen zu sein. Denn so glühend

---

130) Curtius mit Bezug auf „Das Liebeskonzil von Remirement" (um 1150; hg. von W. Meyer, NGW. Phil.-hist. Kl. 1914). Irreführend ist Curtius' Charakteristik dieses Poems als „zynische Beschreibung der erotischen Orgien eines lothringischen Nonnenklosters" (S. 130). Es wird darin das Thema von Streitgedichten: der Vorzug der Liebe von Nonnen mit Klerikern statt mit Rittern in ziemlich blasser, nur durch die Inszenierung (als eine Art Konzil der Nonnen) witziger Weise abgehandelt.

131) Inferno V, 127-138. 132) Abälard ep. 5, a. a. O. 206 CD.

war die Begierde, die mich an dich fesselte, daß ich Gott sowohl wie mich selbst über jenen erbärmlichen obszönen Genüssen vergaß, die auch nur zu nennen uns zuwider ist."

Gilson hat diese Selbstbezichtigung Abälards als ein „Bekenntnis von entscheidender Wichtigkeit" herausgehoben, das uns, zu seiner Autobiographie hinzukommend, „neue Einblicke in den Seelenzustand der beiden eröffnen und vieles, was in dem Drama sonst dunkel bliebe, aufhellt".

„Niemals bis zum Tage seiner Verstümmelung hat sich Abälard durch irgend einen Gewissensskrupel irgendwelcher Art zurückhalten lassen. Verdammen wir ihn nicht, denn er beichtet es ja selbst; aber wie sollten wir nicht dieser Entfesselung einer brutalen Sinnlichkeit, die zu ihrer Befriedigung nicht einmal die Gewalt scheut, die Gewissensnöte und das Zaudern der Heloise gegenüberstellen?[133])"

Wir vermögen uns mit dieser Gegenüberstellung nicht zu begnügen. Von Heloisens Zurückhaltung abgesehen, die bei der natürlich-weiblichen Schamhaftigkeit kaum ein Problem bieten dürfte, so ist die Ansicht von der zügellosen Sinnlichkeit des hochgeistigen Mannes, der Abälard war, doch wohl allzu einfach und flach. Wohl stimmt diese Ansicht zu dem Bilde, das er selbst in seiner Autobiographie gezeichnet hat, aber eben die Wahrheit dieses Bildes, das die modernen Interpreten nachzuzeichnen pflegen, ist uns fraglich. Und daß er jenes beichtartige Bekenntnis, das von der quälenden Erinnerung an Momente äußerster Unbeherrschtheit zeugt, nicht in die Autobiographie, wo es in den Zusammenhang paßte, aufgenommen hat, dürfte ein Beleg mehr sein für die Unaufrichtigkeit dieser Selbstdarstellung im Bösen wie im Guten. Oder ist „Unaufrichtigkeit" ein zu starkes Wort, wo es sich um eine konstruktive Darstellung handelt, die durch die Rolle bestimmt ist, in der sich der Autor jeweils selber erkannte oder hineinsteigerte? in die des Büßers dort, wo er das beichtet, was im gesellschaftlichen Leben „auch nur zu nennen, einem die Schamröte ins Gesicht treibt", und in die Rolle des Verführers, wo er geheime Freuden, die versunken waren, vergegenwärtigt. In diesem Sinne geht die Erzählung, deren gradlinigen Gang wir unterbrachen, weiter.

„Keine Abstufung der Liebe entging unserm heißen Verlangen, und wenn die Liebe sich etwas Ungewöhnliches ausdenken konnte, so gab das noch einen Genuß mehr. Je unerfahrener wir in dieser Art Freuden gewesen waren, mit desto größerer Glut kosteten wir sie aus und desto weniger wurden wir ihrer überdrüssig[134])."

---

133) Gilson, Héloise et Abélard, Kap. IV, „Die Moral der reinen Liebe", (Obs. S. 51).

134) Hist. cal. 128 B (MA Stud. XII, 184): Nullus a cupidis intermissus est gradus amoris et, si quid insolitum amor excogitare potuit, est additum. Et quo minus ista fueramus experti gaudia, ardentius illis insistebamus, et minus in fastidium vertebantur. — Vgl. dazu Ovid ars am. II, 736 ff.: Köstlichen Tropfen stürzt niemand hastig herunter / Langsam wird er geschlürft. So halt' es im Taumel der Venus. / Stufe für Stufe erreiche der Wonne höchste Vollendung.

Hier darf man gewiß — und mit mehr Recht als in bezug auf das aus eben dieser Zeit stammende Spottgedicht über das „Liebeskonzil" der Nonnen — von „Freigeistern der Leidenschaft" reden, und für uns, die wir nach der in Selbstbekenntnissen seltenen Aufrichtigkeit suchen, ist dieses Zeugnis besonders bemerkenswert, weil es ähnlich wie jene bußfertigen Bekenntnisse, aber in anderer Haltung Dinge ausspricht, die man in späteren Zeiten zu berühren sich scheute, oder wenigstens bis vor kurzem geflissentlich überging[135]). Man möchte wohl die Freude an der Darstellung dieser Dinge, die uns bei einem philosophischen Autor verwundert, als ein mittelalterliches Gegenbeispiel zu der uns zur Gewohnheit gewordenen Diskretion ansehen und sie so als ein Zeugnis für eine gewisse, uns verlorengegangene Natürlichkeit auffassen; indes spielt auch hier wieder eine literarische Einstellung herein, bei der sich die von antiken Liebesbildern erfüllte Phantasie mit der Gewohnheit der Beichte mischt.

Für diese Richtung der Phantasie bekommen wir hier ein verräterisches Zeugnis. Ovid hat in seiner „Liebeskunst" die ergötzliche olympische Geschichte vom Beilager der Venus und des Mars dem Vater Homer nacherzählt: wie die beiden von Vulkan, dem Ehegemahl der Venus, bei ihrem „kunstvollen Spiel" in einem unsichtbaren goldenen Netz gefangen wurden, so daß der Betrogene alle Götter herbeirufen konnte, damit sie das seltene Schauspiel genössen[136]). Diese Szene hatte sich Abälard dermaßen eingeprägt, daß er daraus einen Schlußeffekt für seine eigene Liebesgeschichte entnahm. Vorher hatte er von dem kläglichen Ende der heimlichen Liebesfreuden berichtet, die sie „mehrere Monate lang" miteinander genossen hatten; er schilderte den Jammer, der ihn und sie und nicht zuletzt den Oheim erfüllte, als die „Sache", die längst ruchbar geworden war, schließlich auch dem arglosen Hausherrn zu Ohren kam; aber an diese Schilderung, mit der er hätte enden können, hat er noch folgenden Schluß angefügt:

„Da uns ihr häufiger Genuß versagt war, wurde unsre Liebe nur um so glühender, und befreit von der Scheu, verloren wir in unsrer Leidenschaft jetzt immer mehr die Scham . . . und so geschah uns, was der Dichter von Mars und Venus und ihrer Ertappung erzählt[137])."

---

135) Bezeichnend für die Veränderung ist ein in England viel gelesener moderner Roman, wo auf diese Stelle in der Hist. cal. Bezug genommen wird (D. H. Lawrence, Lady Chatterley's Lover, London 1933): It was a night of sensual passion . . . She had often wondred what Abelard meant, when he says that in their year of love he and H. had passed through all the stages and refinements of passion. The same thing a 1000 years ago! 10000 years ago the same on the Greek vases, everywhere . . .

136) Ovid, Ars am. II, 561 ff. (Odyssee VIII, 266 ff.).

137) Hist. cal., 129 B.

Hier finden wir uns, denen die geschichtliche Persönlichkeit Abälards vor Augen steht, an einer Grenze des Begreifens, was die Möglichkeit einer solchen Selbstdarstellung oder vielmehr Selbstentblößung betrifft. Man möchte eher meinen, hier eine Szene aus den Liedern der Vaganten vorgesetzt zu bekommen. Mit jenen beiden früheren Beispielen zusammengenommen weist uns dieses Schlußstück darauf hin, daß im Mittelalter möglich war, was uns, hätten wir nicht den Text vor uns liegen, unmöglich erscheinen würde. Wir befinden uns hier an einem der Punkte, wo uns bei aller Nähe des uns Zugänglichen die Fremdheit offensichtlich wird, die in dieser mittelalterlichen Welt für uns zurückbleibt. Es ist das keine bloß negative Einsicht. Auf die in der Literatur sich spiegelnde Eigenart des Mittelalters bezogen, verlieren jene Selbstzeugnisse des berühmten Theologen das Peinliche, das sie als persönliche Bekenntnisse haben, und zugleich verschwindet dann der Widerspruch, der darin besteht, daß Abälard ausgiebig bei den Dingen verweilt, die auch nur zu nennen man sich nach seiner ausdrücklichen Erklärung scheuen müßte, scheuen als Mönch, während eine uns fremde „Freiheit" in der Behandlung dieser Dinge in der mittelalterlichen Literatur, in der klerikalen sowohl wie der schönen Literatur, vorherrschte[138]).

Aber dann steht für uns um so mehr die zur gesellschaftlichen Existenz gehörige moralische Seite der Liebesaffäre in Frage. Sie war Abälard öffentlich vorgehalten worden, schon wenige Jahre nach der Katastrophe. Und hier war nicht die scheinritterliche Übernahme der Schuld, die bei der Rolle des Verführers im Spiel gewesen sein mag, sondern Selbstrechtfertigung am Platz.

2

In dem gehässigen Sendschreiben, das Roscelin an ihn richtete, geißelte dieser „die unerhörte Neuheit" von Abälards Lebensführung und ging dabei auf die Vorgänge im Hause von Heloisens Oheim ein, die die notorische „von Dan bis Berseba bekannte Schmach" des berühmten Mannes wären:

„Du hast diesem Ehrenmann, Kleriker und Domherrn der Kirche von Paris, und noch dazu deinem Gastgeber und Hausherrn die dir von ihm erwiesenen Ehren und Freundlichkeiten nicht nur mit Undank, sondern mit Verachtung belohnt, hast die dir von ihm anvertraute Jungfrau, die du als deine Schülerin hättest betreuen und unterrichten sollen, statt sie zu behüten, in zügelloser Wollust, statt im logischen Denken

138) Man denke z. B. an Tristans Sprünge in Isoldes Ehebett in König Markes Gemach. Oder ein Beispiel aus der mittellateinischen Dichtung des 12. Jahrhunderts; von dem schon genannten Primas Hugo von Orléans gilt: „Auf Sexuelles geht er sehr weit ein, breitet es ungeniert und derblustig aus", vgl. K. Langosch, a. a. O. S. 298.

(argumentari), in der Hurerei unterwiesen, und hast dich durch die *eine* Tat vieler Verbrechen schuldig gemacht, des Verrats, der Hurerei, und der schmutzigsten Verletzung der jungfräulichen Scham[139])."

Und was antwortete Abälard auf diese Anklage? Er blieb die Antwort nicht schuldig, aber er berührt in seiner Autobiographie den heiklen Punkt erst im Fortgang der Erzählung: nicht gleich bei der Entdeckung des „Verrats", sondern als eine neue Situation eingetreten war, was natürlicherweise so kam, aber für uns wieder eigentümliche Züge der mittelalterlichen Moralität sichtbar macht, die uns befremden. Heloise fühlte sich Mutter, sie teilte das Abälard, der nach der Entdeckung das Haus hatte verlassen müssen, in einem Brief — nicht etwa bedrückt, sondern „frohlockend" (summa exsultatione) — mit. Und so natürlich — für unser Empfinden — gingen die Dinge auch weiter: Abälard brachte sie — aus begreiflichen Gründen im Gewand einer Nonne — aus Paris, wo sie stadtbekannt war, fort in die Bretagne zu seiner vornehmen Schwester, wo sie ihrer Niederkunft entgegensah. Sie gebar ihm einen Sohn. Er entschloß sich, sie zu heiraten, und holte sie aus seinem „Vaterland" wieder zurück nach Paris, um sich mit ihr trauen zu lassen. — Dieser in unsern Augen normale Gang der Dinge sieht sich mittelalterlich anders an. Daß er sie aus Paris fortbrachte, geschah wiederum heimlich, ohne Wissen und Willen des Oheims; es war eine Art Entführung, und Fulberts Erregung darüber war, nach Abälards Schilderung, noch weit größer als bei der Entdeckung des Betruges; er war „wie wahnsinnig" vor Wut und Scham. Man glaubt in die Zeit des Faustrechts und des Frauenraubs versetzt zu sein, wenn man weiter hört, daß Abälard alle Vorsichtsmaßnahmen traf, um sich vor einem Überfall des Rachedurstigen zu schützen, der ihn in seine Gewalt zu bringen suchte, und daß Fulbert seinerseits sich wohl hütete, Hand an ihn zu legen, weil er befürchtete, daß seine geliebte Nichte das zu entgelten haben würde, da sie in der Gewalt von Abälards Sippe war. In dieser Situation kommt das Moralische zur Sprache.

„Schließlich habe ich, da ich mit seinem maßlosen Kummer Mitleid hatte und auch mich selber wegen des Betruges, den die Liebe herbeigeführt hatte, als wegen eines schweren Verrats heftig anklagte, den Mann aufgesucht, um ihn um Verzeihung zu bitten, und ich versprach ihm jede Buße dafür zu leisten, die er selber festsetzen würde. Ich erklärte ihm dabei, daß niemand das Geschehene erstaunlich finden würde, der die Macht der Liebe erfahren hätte und bedächte, welches Verderben die Weiber vom Beginn des Menschengeschlechts an selbst über die größten Männer gebracht haben[140])."

So war es also doch die Macht der Liebe (vis amoris), der er, zur Rechenschaft gezogen, den ganzen „Betrug" zuschrieb und nicht, wie er es dar-

---

[139]) Ep. Roscelini, a. a. O. S. 369 BC: de vitae tuae inaudita novitate disputemus.
[140]) Hist. cal. 129 D: Nec ulli mirabile id videri asserens, quicumque vim amoris expertus fuisset . . .

gestellt hat, der ausgeklügelte Plan eines Verführers. Wir dürfen ihm diese Rechtfertigung glauben. Und wenn er hier, wenig ritterlich, aber bibelgetreu und im Sinne des in diesen Fragen maßgebenden Kirchenvaters[141]) dem „Weibe" an seinem Sündenfall schuld gab, so dürfte auch dies nicht so ganz unwahr sein, da natürlicherweise, wenn zwei Menschen derart sich zusammenfinden, einer dem andern entgegenkommt, wo dann aber auch gar nicht von Verführung oder Schuld die Rede sein kann, da oder sofern es sich wirklich um Liebe handelt. Und daß es Liebe war, was er erfuhr, das verrät seine eigene Darstellung trotz der raffinierten, literarisch ausgebildeten Sinnlichkeit, mit der er rein das Körperliche zur Schau stellte.

An diese Schaustellung hat er — wir übergingen das bisher — ein Bild seiner seelischen Verfassung angefügt, das seine Verirrung brandmarken soll, aber in Wahrheit sichtbar macht, daß er von dem neuen Erlebnis so hingenommen war, daß er ganz in ihm aufging. Sein Leben war, wie er es darstellt, wie umgeworfen. Er hing nicht mehr an seinem gelehrten Beruf, sondern vernachlässigte ihn dermaßen, daß die Studenten argwöhnisch wurden. Das Lehren war ihm zuwider, er tat es nur noch mechanisch oder, mit seinen eigenen Worten:

„So lässig und matt wurde meine Vorlesung, daß nichts mehr, was ich vorbrachte, ingeniös, sondern alles bloße Routine war und ich nur noch früher Gefundenes vortrug[142])."

Man bemerkt, daß er die abschätzige Charakteristik, mit der er bisher seine Rivalen zeichnete, jetzt gegen sich selbst kehrte. Es kommt doch auch, dank seinem berechtigten Stolz, die positive Seite zum Vorschein, wenn er fortfährt:

„ . . . erfinden mochte ich wohl noch Lieder, aber sie galten der Liebe und nicht den Mysterien der Philosophie. Sehr viele von diesen Liedern werden, du weißt es, auch heut noch vielerorts von denen, die an einer solchen Lebensweise Gefallen finden, verbreitet und gesungen[143])."

Sollte das, was in dem Denker den Dichter weckte, einen wahren Troubadour[144]), nicht wahre Liebe gewesen sein? Von seinen Liebesliedern ist uns keines erhalten — im Gegensatz zu den Hymnen, die er an 20 Jahre später, als Heloise das dem Paraklet geweihte Kloster leitete, auf ihren

---

141) Hieronymus, Adversus Jovinianum I, 48 (MPL 23, 278): Omnia mala ex mulieribus.

142) Hist. cal. 128 B: Quem etiam ita negligentem et tepidum lectio tunc habebat ut jam nihil ex ingenio sed ex usu cuncta proferrem nec jam nisi recitator pristinorum essem inventorum.

143) Ebenda: et, si qua invenire liceret carmina, essent amatoria, non philosophiae secreta. Quorum etiam carminum pleraque adhuc in multis, sicut et ipse nosti, frequentantur et decantantur regionibus ab his maxime quos vita similis oblectat.

144) invenire = trovare.

Wunsch hin für sie und ihre Nonnen gedichtet hat und die, zum Gebrauch für die verschiedenen täglichen, nächtlichen und insbesondere auch die festtäglichen Gottesdienste bestimmt, uns sämtlich, 95 an Zahl, überliefert sind[145]). Zweifellos hatte er eine starke dichterische Ader. Kenner der mittelalterlichen Hymnik erkennen seinem liturgischen Dichtwerk einen hohen Rang zu in dem „Kirchengesang der romanischen Jahrhunderte[146])". Und so wird man auch in der Liebeslyrik, zu der ihn die junge Heloise begeisterte, sehr viel mehr als eitel Tändelei zu sehen haben. Dahin deutet auch die einzige zuverlässige Nachricht, die wir über diese verschollene Poeterei des Philosophen haben: von der Besungenen selber. In jener Briefstelle, die wir zu Beginn anführten, weil man daraus ein Bild von der glänzenden, den akademischen Ruhm noch überstrahlenden Erscheinung Abälards auf dem Gipfel seiner Lebensbahn bekommt, geht Heloise der Erinnerung an die unvergeßliche Zeit ihres Glücks, um das sie von allen Edelfrauen beneidet wurde, noch weiter nach, und da hebt sie neben „all den Gaben des Geistes und Körpers, die seine Jugend zierten", Gaben, durch die er „die Herzen aller Frauen im Augenblick gewann", insbesondere die Begnadung mit der Dichtkunst hervor, eine Gnadengabe, die — wie Heloise dazu bemerkt — „keinem andern Philosophen, so viel wir wissen, zuteil geworden ist[147])". So hob sie an seiner Person die Verbindung des denkerischen Elements mit dem dichterischen hervor, die tatsächlich in der Regel in den Anfängen der Philosophie obwaltet[148]). Und nun fährt sie fort:

„Wie im Spiel zur Erholung von den Anstrengungen der philosophischen Lehrtätigkeit komponiertest du im Versmaß und Rhythmus der Liebeslieder Gedichte, von denen viele, durch die Anmut der Poesie und die süße Sangweise gleichermaßen ausgezeichnet, sich weit verbreiteten, so daß durch sie dein Name in aller Munde war und auch dem ungebildeten Volke dank dem Liebreiz der Melodie bekannt wurde. Das war es vor allem, was die Frauen vor Liebe zu dir seufzen ließ. Und da die meisten dieser Lieder unsere Liebe besangen, trugen sie auch meinen Namen binnen kurzem weithin in die Lande und machten viele Frauen neidisch auf mich."

Wie sticht dieses Bild von dem ab, das er selber von sich gezeichnet hatte! wo er es so darstellte, als wäre er sich selber untreu geworden, indem er dem Sinnesgenuß verfiel: Nachts Ausschweifungen, tagsüber matt und müde, unlustig zu geistiger Arbeit, und noch gerade dazu imstande, Gedichte zu machen... Man bekommt aus diesen kontrastieren-

145) Hymni et Sequentiae per totum anni circulum, MPL 178, 1775-1818.

146) Vgl. v. d. Steinen, MA 261 f. und die dichterischen Verdeutschungen bei F. Wolters, Hymnen und Lieder der christlichen Zeit II (1922).

147) Heloise, ep. 2, a. a. O. 185 D: Duo autem fateor tibi specialiter inerant quibus feminarum quarumlibet animos statim allicere poteras, dictandi videlicet et cantandi gratia quae ceteros minime philosophos assecutos esse novimus.

148) Vgl. Fibel I², 73, 187 u. a.

den Bildern eine Ahnung von jener Epoche, in der sein Leben anstieg und die alten Dämme durchbrach, so daß — wie wir es sehen — Werk und Ruhm und Wohlstand und Liebe zusammen erglänzten; aber man ahnt auch, mit welcher Härte er den schwerlich ganz verklungenen Glanz dieser Zeit aus dem Gedächtnis getilgt hat, als ob er selber von den rein faktischen brutalen Gewalten, die das ansteigende Leben zurückgedrängt hatten, überwältigt worden wäre. So setzte er in der Geschichte seines Lebens die verhängnisvolle Wendung nicht an der Stelle ein, wo wir den Einschnitt machen würden: wo das zeitlose, rein menschliche Glück und die zeitbedingten Anschauungen über die Würde des geistigen oder geistlichen Standes in puncto Liebe und Ehe gegeneinander stießen, sondern vielmehr gerade da, wo dieses Glück in sein Leben einbrach. Und daß er das so faßte, das wirft ein Schlaglicht auf seine uns fremde Lebensauffassung und zugleich, wenn wir recht sehen, auf den Gegensatz derselben zu der Renaissance.

Denn wir möchten im Sinne der Renaissance meinen, daß die an der Person haftenden Güter dieses Lebens, auf die er einen so hohen Wert legte: das Werk und der Ruhm durch die Begegnung mit der ihm ebenbürtigen Frau, nüchtern zu sprechen, in glücklicher Weise ergänzt wurden, während er es als einen Sturz in den Abgrund dargestellt hat — vielleicht, weil er, trotz seiner Liebeslyrik kein eigentlicher Troubadour (denn als solcher hätte er den Namen der Geliebten nicht nennen dürfen), von der neuen geistigen Strömung noch nicht ergriffen war, die das eigene Wesen der Frau erblicken und verehren lehrte. Jedenfalls hatte er, als er seine „Leidensgeschichte" schrieb, nicht den Mut und wohl auch nicht mehr die Kraft, sich zu dem, was er in jenen Monaten erlebt hatte, zu bekennen. Und statt zuzugeben, wie er es in jener entscheidenden Unterredung mit Fulbert getan hatte, daß die „Macht der Liebe" es ihm angetan hatte, gab er seinem verletzten Stolz nach oder auch Gewissensskrupeln, die uns undurchsichtig sind, und stellte sich in der Rolle eines Verführers dar.

Aber fast noch befremdlicher ist für uns sein Verhalten, wo die Selbstdarstellung aufrichtiger wird, wie das im Fortgang der Erzählung geschieht. In dem Bericht über die Unterredung mit dem Oheim, in der er sich bereit erklärte, das Unrecht wieder gut zu machen, heißt es weiter[149]):

„und um ihn noch mehr zu besänftigen, erbot ich mich zu einer Genugtuung, die über alles, was er hoffen konnte, hinausging, nämlich daß ich sie, die ich entehrt hatte, mit mir als Ehegattin verbinden wollte, nur daß dies geheim bleiben müßte, damit ich nicht an meinem Ruf Schaden litte. Er stimmte zu und ging auf die Versöhnung, um die ich

149) Hist. cal. 130 A.

nachgesucht hatte, durch förmliches Versprechen und Friedensküsse sowohl von ihm wie von den Seinen ein, — damit er mich um so leichter verriete."

Hier schürzt sich der Knoten, und wiederum spielten dabei mittelalterliche Anschauungen, die uns fremd sind, eine entscheidende Rolle. Aus ihnen erklärt sich leicht, daß es ihm um seines „Rufes" willen darum zu tun war, die Ehe geheim zu halten, zu der er sich entschlossen hatte; aber undurchsichtig bleiben die Motive zu diesem Entschluß, der unseres Erachtens durch das natürliche sittliche Gefühl ebenso wie durch den gesellschaftlichen Anstand gefordert war, zumal wo die Geburt des Kindes bevorstand. In dem Briefwechsel kommt wenigstens etwas von den uns natürlich erscheinenden Motiven zur Sprache. Zwar hält Abälard auch dort daran fest, daß nur Begierde (concupiscentia) und nicht Liebe ihn zu Heloise geführt und an sie gefesselt habe, aber zwischendurch verrät er sich doch einmal und zwar mitten in einer pastoralen Darlegung über das Walten der göttlichen Vorsehung. Gott, so führt er da aus, habe sie beide dem Teufel, der sie zu der Unzucht verlockt hatte, entreißen und mehr noch: nicht bloß ihn, sondern auch sie für den heiligen Ordensstand gewinnen wollen; aus dieser Absicht habe Er, kurz bevor die Katastrophe eintrat,

„uns beide durch das unlösbare Band des ehelichen Sakraments aneinander gekettet, während ich nur begehrte, dich, meine über alle Maßen Geliebte, für immer bei mir zu behalten."[150]).

In der Autobiographie deutet er dies Motiv überhaupt nicht an. Im Gegenteil erscheint hier sein Entschluß, die Geliebte zu ehelichen, als ein durch die soziale Moral motivierter Akt der Selbstüberwindung, da nach den damals in der Gesellschaft herrschenden, von ihm wie von dem Oheim geteilten Anschauungen die Vermählung mit dem entehrten Mädchen als eine außerordentlich große, von dem Beleidigten gar nicht zu erwartende Genugtuung galt.

Angesichts der Rolle, die diese Anschauungen bei der tragischen Verwicklung spielten, sind sie von Kennern der mittelalterlichen Verhältnisse ausgiebig untersucht worden[151]). Dabei wurde klargestellt, daß in Abälards Fall gar nicht, wie man erwarten möchte, die Bestimmungen des kanonischen Rechts in Betracht kamen, die aus der kirchlichen Reformbewegung hervorgegangen, der Heirat eines Geistlichen entgegenstanden; denn er hatte damals, obwohl bereits an 40 Jahre alt, noch nicht die Weihen empfangen, die als unvereinbar mit der Ehe galten, sondern gehörte dem geistlichen Stande nur als Kleriker, d. h. durch das Abzeichen der Tonsur, und als Kanonikus oder Domherr d. h. als Weltgeistlicher an, der an keine Ordensregel gebunden war. Aber ein Kleriker, der heiratete, sank dadurch in die mindere Klasse derer herab, die nicht imstande waren, auch nur vorübergehend die Enthaltsamkeit zu wahren — eine Anschauung, die sich wohl vertrug mit der Nachsicht, die in gewissen Kreisen dieser Ge-

150) Ep. 5, 208 A: . . . cum cuperem te mihi supra modum dilectam in perpetuum retinere . . .

151) Vgl. Gilson, a. a. O. Kap. 2 (Übs. S. 18 ff.); dazu MA Stud. XII, 185, Anm. 77.

sellschaft gegenüber dem Konkubinat oder zum mindesten gegenüber offenkundigen Liebesverhältnissen von Geistlichen geübt wurde.

Von dieser „erotischen Unbefangenheit" des hohen Klerus, wie man es genannt hat[152]), wissen wir nicht nur durch zeitgenössische Sittenschilderungen pastoraler Art, sondern auch unmittelbar durch laszive Poeme, die uns von geistlichen Würdenträgern erhalten sind — an Geliebte beiderlei Geschlechts gerichtet — sowie aus Geständnissen derselben über ihre sündige Jugendzeit, die in der uns bekannten Weise in vertraulich scheinenden Freundesbriefen gemacht wurden. Da fand sich Gelegenheit, die noch immer verlockenden Sünden zu verdammen und zugleich noch einmal nachzugenießen[153]).

Es wäre beleidigend, wollte man Abälards Liebesverhältnis mit Heloise auf die gleiche Ebene mit den gewöhnlichen geistlichen Frivolitäten stellen, wo gleichfalls, aber mit mehr Recht, vom „Versinken in tiefen Schlamm" die Rede war[154]). Aber um die Motive, aus denen er auf der Geheimhaltung der Ehe bestand, nicht in einem irreführenden moralischen Licht zu sehen, muß man im Auge behalten, daß sein Verhältnis zu Heloise in aller Munde war und daß er selber durch seine Liebeslieder dazu beigetragen hatte, daß dem so war. Somit ging es ihm nicht etwa darum, einen keuschen Lebenswandel vorzutäuschen, sondern er bequemte sich den in der klerikalen Gesellschaft herrschenden — für unser Empfinden nicht allzu moralischen — Anschauungen über Liebe und Ehe an. Und wenn er für seinen Ruf fürchtete, so geschah das schwerlich deshalb, weil er, wie man meinen mag, sich den Aufstieg in der kirchlichen Hierarchie offen halten wollte[155]). Eher dürfte daraus zu entnehmen sein, daß die führende Stellung im geistigen Leben, die er, ein gefeierter Hochschulprofessor vor der Gründung der Universitäten, sich aus eigener Kraft errungen hatte, in seinen Augen wie in denen seiner Zeitgenossen die für den geistlichen Stand geltende Bindung jeden höheren Ranges an das Zölibat oder, anders ausgedrückt, den ehrenrührigen Aspekt der

---

[152]) Curtius S. 124 (über Sodomie) mit Bezug auf die „humanistischen" Kreise im Klerus.

[153]) Vgl. oben Abschnitt I S. 122 (Abt Wibert von Nogent). Ferner Curtius S. 122 f. wo derartige Gedichte angeführt sind von Marbod (um 1035—1123), einem Leiter der Kathedralschule von Angers, später Bischof von Rennes, und von Baudri (1046—1130), der Abt von Bourgeil und später Bischof von Dol in der Bretagne wurde. In der Ausgabe von Baudris Oeuvres poétiques (ed. Ph. Abrahams, Paris 1926) ist zu einem dieser Gedichte vermerkt (p. 17, note 7): „Baudri n'est pas le seul parmi les contemporains à avoir écrit des poésies légères. Marbode (voir le Liber Decem Capitulum, 1-5) et Guibert de Nogent en avaient fait autant. Mais Baudri est le seul, qui ait défendu pendant toute sa vie les poésies légères, qu'il avait écrites dans sa jeunesse." Ferner Reuter I, 143 ff. u. 172 über den Kreis um Peter von Blois (1135-1205) und allgemein über „jene altklugen Meister, die nach einem Leben voll Saus und Braus . . . unter Seufzern über die eigenen Mißgriffe Andern geistliche Zucht empfahlen und geistliche Wissenschaft als die wirksamsten Mittel, den profanen Sinn zu bannen."

[154]) Petri Blesensis opp. (ed Giles) I, ep. 4: Ego autem carnalis homo et venundatus sub peccato, infixus sum in limo profundo . . . Dazu Reuter I, 144.

[155]) Vgl. Rémusat I, 63 f. Gilson, Kap. III Anfang. — Vor den kirchlichen Instanzen konnte seine Ehe gewiß nicht geheim gehalten werden.

Ehe wie selbstverständlich nach sich zog. Wie dem auch sei, jedenfalls sind lediglich äußere Rücksichten von Rang und Stand, Ehre und Ansehen und vielleicht auch finanzieller Art[156]) bei dieser verhängnisvollen Scheinheiligkeit maßgebend gewesen.

Dagegen bleiben seine Motive für den entscheidenden Schritt selber im Dunkeln. Das Dunkel kommt daher, weil er nicht offen sagt, daß er — und ob er überhaupt — es um Heloises willen tat[157]); er kehrt auch hier, wo gewiß höchst persönliche Motive im Spiele waren, nur wieder die gesellschaftliche, moralische oder vielmehr rechtliche Seite der Angelegenheit hervor: die Sühne, die er Heloises Oheim für den an ihm verübten Verrat schuldete. Aber die Probleme, die uns hier im Sinne liegen, da wir den Konflikt zwischen ursprünglicher Leidenschaft und Konvention und Tradition vor Augen haben, werden doch von Abälard nicht übergangen, er behandelt dieselben vielmehr in einem besonderen Abschnitt, der auf die Unterredung mit dem Oheim folgt, nur daß er dort die wesentlichen Fragen nicht von sich aus, sondern im Sinne von Heloise zur Sprache bringt.

Das ergab sich wiederum aus dem natürlichen Gang der Dinge. Es handelte sich um ihre Zustimmung zu dem von ihm geplanten Schritt; in dem folgenden Abschnitt gibt er ein Gespräch wieder, das er mit ihr darüber hatte, als er sie kurz vor der Geburt des Kindes in der Bretagne besuchte, und in diesem Gespräch ging sie — wie er es darstellt — auf das Lebensproblem, vor das sie beide sich gestellt fanden, in einer so gründlichen, geradezu lehrhaften Weise ein, daß dieser Abschnitt, aufs Moralische hin angesehen, ein Kernstück der ganzen Autobiographie bildet, das sich durch Gehalt und Haltung aus den andern Stücken heraushebt. Während Abälard sich in dem ersten Abschnitt, der von seiner akademischen Laufbahn handelt, schlechtweg als den überlegenen geistigen Streiter dargestellt hatte, der von Sieg zu Sieg über seine Lehrer und Gegner fortschreitet, und dann im nächsten Stück umgekehrt, aber ebenso konstruktiv, sich die Rolle des Verführers zugeschrieben hatte, der, selber verführt, in den Niederungen der Sinnlichkeit versank, kommt jetzt das entscheidende Lebensproblem, das durch diese Verfälschung verdeckt war, zum Vorschein, und da erhält Heloise das Wort. Von der geliebten Frau aus blickend, bietet uns der Autobiograph jetzt ein Zeugnis ihrer Liebe zu ihm und zugleich ein von ihm selber liebevoll gezeichnetes Bild von ihr dar.

156) Sofern die Domherrnwürde mit einer Pfründe verbunden war, was fraglich ist.

157) Von dem unseres Erachtens wahrscheinlichsten Motiv: daß sie die Mutter seines Kindes war, ist mit keinem Wort die Rede, und soweit in seinem Bericht seine Liebe zu ihr spürbar wird, ist das natürliche Motiv von vornherein durch den asketischen, das seelische Moment ausscheidenden Gedanken entwürdigt, wonach er nur aus sinnlicher Begierde an ihr hing.

3

In einer langen, mehrere Seiten füllenden Rede, die teils indirekt in berichtender Weise, teils direkt, als wären es ihre eigenen Worte, wiedergegeben ist[158]), legt Heloise die Gründe dar, die ihr eine Ehe, wie er sie plante, als unratsam erscheinen ließen. Sie, die 18jährige, von der man annehmen möchte, daß sie sich nichts sehnlicher wünschte als die Ehe mit dem Geliebten, zumal ihre Niederkunft bevorstand[159]), rät ihm dringend von diesem Entschluß ab, vor allem um seinetwillen im Hinblick auf seinen philosophischen Beruf und dessen geistlichen Charakter, aber auch um ihrer selbst willen und im Gefühl des inneren Wertes ihres Verhältnisses zueinander. Wie sie das tut, erhebt sich vor uns das Bild einer geraden, aufrechten und aufrichtigen Natur, einer klar und natürlich fühlenden, tapferen und klugen Frau, aber zugleich auch der hochgebildeten Schülerin des berühmten Gelehrten; denn die meisten der Gründe, die sie vorbringt, sind aus der Literatur, der erbaulichen altchristlichen und der durch diese vermittelten antiken moralphilosophischen Literatur, entnommen. Von ihrer Gelehrsamkeit wußten wir schon, Abälard führte sie mit diesem Ruhmestitel ein, der sie ihm besonders begehrenswert und zugleich für ihn leicht erreichbar erscheinen ließ. Aber wie er dann von ihrer beider Zusammensein erzählte, erschien sie nur wie ein unerfahrenes junges Ding, das sich von dem bewunderten Lehrer mißbrauchen ließ, um dann mit ihm die bis zum Raffinement gesteigerten Liebesfreuden zu teilen. Jetzt zeigt sich, daß sie miteinander in diesen vielen Monaten auch noch anderes als Ovids „Liebeskunst" studiert haben, deren unbekümmerte Lehren — „Ach, Sträuben ist Wahnsinn[160])!" — sie ins Leben zu setzen suchten. Jedenfalls besteht, wie man festgestellt hat, „mindestens die Hälfte von Heloisens Argumenten gegen die Ehe aus einem Mosaik von Referenzen und Zitaten, die sich auch in den Werken Abälards" aus der damals nicht mehr fernen ersten Zeit seiner theologischen Schriftstellerei finden[161]). Und daß Heloise diese Gelehrsamkeit bereits zur Ver-

---

158) Hist. cal. 130 A-133 A; peroratio sua (statt pectoratio, wie 132 D steht; die Emendation MA Studies XII, p. 189 Anm. 97). — Die direkte Rede, unvermittelt eingeführt, mit Anrede an Abälard (wie in einem Brief) 131 A.

159) Auf den Bericht über die Rede folgt die Notiz über die Geburt des Sohnes: Nato itaque parvulo nostro . . . 133 A. Sonach fand die Unterredung bei Abälards Besuch in der Bretagne statt. So auch Muckle, Studies XII, 174. Doch könnten auch Briefe darüber gewechselt worden sein. Von Abälards vielen Briefen an sie zu jener Zeit spricht Heloise in ep. 2, 188 A.

160) Ovid, Ars am. I, 512 (Ariadne und Bacchus).

161) Vgl. Muckle in s. Einleitung zu s. Ausgabe der Hist. cal., MA Studies XII, 173 f. In Betracht kommt hauptsächlich Abälards Theologia Christiana (um 1125), c. II, MPL 178, 1195 CD und 1198 D—1200 C.

fügung hatte, dürfte auf Gespräche von ihm mit ihr über das sie beide so sehr angehende Lebensproblem schließen lassen[162]). Zu den autoritativen Abmahnungen von der Ehe fügte sie dann aber ihre eigenen, der besonderen Situation entsprechenden Gedanken, Ahnungen und Warnungen hinzu, die ihr aus dem Herzen kamen.

Die herkömmlichen Argumente autoritativer Art, die das Mittelstück von Heloises „Rede" bilden[163]), sind naturgemäß allgemein gehalten; bei ihnen geht, der mittelalterlichen Gemengelage entsprechend, die mit Worten des Apostels Paulus vorgetragene christliche Anschauung, wonach die geschlechtliche Enthaltsamkeit hoch über der Ehe steht[164]), gleichsinnig zusammen mit den so gar nicht asketisch begründeten Argumenten antiker Autoren gegen die eheliche Bindung eines „Philosophen", wobei wiederum zweierlei zusammengeht: der durch Cicero und Seneca bekräftigte Anspruch der Philosophie, den geistigen Menschen ganz und dauernd und ausschließlich zu erfüllen[165]), und das Bedürfnis des Gelehrten nach äußerer Ruhe. Das letztere Motiv, die Störungen durch den Alltag und die Sorgen des häuslichen Lebens, wird von Heloise in realistischer Weise ausgeführt, die nicht so sehr an die Tiraden des hl. Hieronymus, des Schrittmachers des Mönchtums, erinnert als vielmehr an Theophrast, den Aristoteles-Schüler, der einen Blick für die Komödie des menschlichen Lebens hatte[166]).

„Bedenke, wie es sich mit dieser ehrsamen Lebensweise verhält[167])! wie passen zusammen Scholaren und Zofen, Schreibtisch und Wiege, Bücher oder Hefte und Spinnrocken, Schreibrohr oder Griffel und Spindeln? Und wer, der über die heiligen oder über philosophische Texte meditieren möchte, kann das Gequäke der Kinder, den Singsang der Ammen, die sie zu beruhigen suchen, oder das Gelärm der männlichen und weiblichen Dienerschaft ertragen? und die garstigen, unaufhörlichen Schmutzereien der Kleinen! Reiche Leute können es, wirst du sagen, da sie in ihren großen Häusern und Palästen Schlupfwinkel haben und in ihrer Wohlhabenheit die großen Ausgaben nicht merken und von den täglichen Sorgen nicht gequält werden. Aber die Philo-

162) Zumal seit die mit Jubel begrüßte Schwangerschaft sich zeigte, dürften die an sich schon natürlichen Fragen nach ihrer dauernden Verbindung sich ihnen aufgedrängt haben und zu deren Beantwortung die einschlägigen Schriften autoritativer Moralisten zu Rate gezogen worden sein. Sonst müßte man annehmen, daß Abälard ihr die Argumente nachträglich in den Mund gelegt hat, was aber nur teilweise gelten könnte.

163) Hist. cal., 130 C-132 B.

164) Ebenda, 130 C mit Bezug auf 1. Kor. 7, 27, 28, 32.

165) Ebenda 131 A und C.

166) J. T. Muckle weist in seiner Ausgabe — Studies XII, S. 174, Anm. 26 u. S. 186, Anm. 32 — auf Hieronymus als Heloisens Vorbild *in tenor and vocabulary* hin. Indes ist an den in Betracht kommenden Stellen aus den asketischen Briefen des Hieronymus (ep. 22 an Eustochium, 50 an Dominion u. 54 an Furia de viduitate, MPL 22, 395; 516, 551-2) nur in einer anzüglichen, Heloise fremden Weise von dem uterus tumens und infantium vagitus sowie — an die Witwe — von dem „Ekel", den sie an dem ehelichen Verkehr empfunden hätte, die Rede. Dagegen stimmt Heloises durchaus anständiger Ton zu Theophrasts Beschreibung der „Unannehmlichkeiten" des Ehestandes, die von Hieronymus in seiner Schrift gegen Jovinian zitiert wird.

167) Hist. cal. 131 A: ipsum consule honestae conversationis statum . . .

sophen sind — das sage ich dagegen — in einer anderen Lage als die Reichen, und wer nach Wohlstand strebt und sich in die Sorgen dieser Welt verstrickt, der wird keine Muße haben für die göttlichen oder die philosophischen Obliegenheiten."

Daß hier die finanziellen Belange zur Sprache kommen, ist etwas in der autobiographischen Literatur Ungewöhnliches, aber um so bezeichnender für Heloise sowohl wie für die ganze Situation. Für Heloise insofern, als die sonst so natürlich empfindende Frau offenbar, wie man hier sieht, eine Abneigung gegen den von Natur dem weiblichen Geschlecht zugewiesenen Beruf hatte, die, das muß man wohl sagen, nicht frei von intellektuellem Hochmut war. Die alltägliche Sorge für Haus und Kind erschien ihr nach dem Ton, in dem sie davon spricht, kaum weniger lästig für sie selbst als für Abälard. Auf die problematische Situation aber fällt Licht, wenn sie angesichts dieser Unannehmlichkeiten auf den Reichtum hinweist, der davon unabhängig macht. Dieser Gesichtspunkt stimmt zu den eigenen Aussagen Abälards über seine Lage. Wir bemerkten schon, daß er bei der Erinnerung an seinen allbekannten außerordentlichen Lehrerfolg in Paris nicht nur „die Größe seines Ruhmes", sondern auch den „großen Gewinn an Geld" in Anschlag brachte[168]), und so wurde ihm denn auch der Vorwurf gemacht, daß er „sein Wissen verkauft" hätte[169]). Diesen Punkt hebt er auch späterhin hervor, als er Mönch geworden war, so daß man meinen sollte, daß für ihn ein eigener Besitz nicht mehr in Betracht kam. Auch darauf haben wir schon hingewiesen; als wir die äußeren Umstände skizzierten, unter denen er die Autobiographie abgefaßt hat, hörten wir ihn darüber klagen, daß er als „reicher Abt" ein elenderes Leben führte als ehedem als „armer Mönch[170])". Noch deutlicher wird dieser Zug, der sowohl der christlich-religiösen als auch der antiken philosophischen Auffassung des Lehrberufs widerspricht, an einer Stelle der Autobiographie, die sich auf die Zeit nach der Katastrophe bezieht, als er vor kurzem erst das Mönchsgelübde abgelegt hatte. Er berichtet dort, daß damals seine Anhänger zu ihm ins Kloster von St. Denis kamen, um ihn zu bitten, seine Lehrtätigkeit wieder aufzunehmen, und nunmehr aus Liebe zu Gott zu tun, was er „bisher aus Begier nach Lob und Geld getan hatte[171])".

Diese eindeutige Kennzeichnung seiner anfänglichen Motive macht uns indes mißtrauisch. Sie stimmt allzu gut dazu, daß Abälard, wie schon zu Anfang der Autobiographie zu bemerken war[172]), es so darstellt, als ob für

---

168) Ebenda 126 A, s. oben S. 563.

169) Vgl. oben S. 564 f. (Brief Fulcos).

170) Vgl. oben S. 545. Als „reicher Abt" wurde auch Suger von St. Denis nicht ohne Sarkasmus von Bernhard von Clairvaux einmal angeredet, s. o. S. 379.

171) Hist. cal. 136 B, vgl. unten S. 604. 172) Vgl. oben S. 557.

ihn bei der Hinwendung zur Philosophie das Verlangen nach Erkenntnis nicht, oder wenigstens nicht in bewußter Weise, maßgebend war. So wird auch von Heloise die Philosophie, in deren Namen sie ihm von der Ehe abriet, nicht im ursprünglichen Sinne des Strebens nach Wissen, sondern in spätantiker Weise als Lebemeisterin (magistra vitae) im Sinne der römischen Moralisten gefaßt; ausdrücklich erklärt sie von den „Heiden", daß sie den Namen der Weisheit oder Philosophie nicht so sehr auf den Erwerb von Wissen als auf die „religiös gerichtete Lebensführung" bezogen[173]). Historisch angesehen, spiegelt sich in dieser Begriffsbestimmung die mittelalterliche Lage, in der das Gelehrtentum und das Mönchtum, geistiges und geistliches Leben, eine ungeschiedene Einheit bildeten.

Aber auch hier wieder zeigt sich, daß die Lebenswirklichkeit sich keineswegs mehr mit den überkommenen Kategorien deckte. Das Streben nach Erkenntnis um der Erkenntnis willen oder, allgemein gefaßt, die theoretische Denkhaltung, die in Wahrheit der ursprüngliche Sinn der eigentlichen „Philosophie" genannten Lebensform bildete[174]), war zu Abälards Zeit wieder im Wachstum begriffen; ein Beispiel dafür gab uns das Selbstzeugnis Adelhards von Bath, eines gleichaltrigen Zeitgenossen von ihm. Bei ihm selber tritt uns die Kraft dieser Denkhaltung in einer persönlichen Form entgegen: in der außerordentlich großen Wirkung, die er als Lehrer der Philosophie und Theologie auf die Jugend ausgeübt hat. Man mag bei dieser erstaunlichen Erscheinung das Faktum in Betracht ziehen, daß man im Mittelalter eine rein sachliche, von der Person des Lehrers losgelöste Übertragung des Wissens, so wie sie uns seit der Ausbildung der exakten Naturwissenschaft geläufig ist, noch nicht kannte[175]). Aber es bleibt das Eigene und bedeutsam Neue, daß hier eine einzelne, für sich ohne den Rückhalt einer Institution dastehende Persön-

---

[173]) Hist. cal. 132 A: Non enim sapientiae vel philosophiae nomen tam ad scientiae perceptionem quam ad vitae religionem referebant.

Diese Bestimmung erfolgt im Anschluß an Augustin (De civ. Dei VIII,2) mit Bezug auf Pythagoras. (Zur Sache ist zu vergleichen Fibel I² S. 88 f.). Indem dann als Hauptzug der sittlichen Lebensführung die Enthaltsamkeit (continentia) hingestellt wird, ergibt sich leicht, daß die antiken Philosophen mit den christlichen Mönchen und den ihnen vorausgegangenen israelischen Sekten in Hinsicht darauf, daß sie fide seu morum honestate caeteris praeeminebant, gleichgesetzt werden, wie das im Sinne des hl. Hieronymus lag. Hist. cal. 131 C., mit Bezug auf Hieronymus, ep. 125, 7 (MPL 22, 1076). — Abälard verwandte diesen Begriff der Philosophie schon vorher, als er über seinen „Sturz" in die Wollust erklärte (Hist. cal. 126 B): Et quo amplius in philosophia vel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et divinis immunditia vitae recedebam. Constat quippe philosophos nedum divinos, id est sacrae lectionis exhortationibus intentos, continentiae decore maxime polluisse.

[174]) Vgl. Fibel I² S. 80 ff.

[175]) Vgl. Band II, S. 405. — Ein Beispiel geben die später gegen Abälard, als er als Lehrer der Theologie hervortrat, gerichteten Angriffe, die darauf fußten, daß er das wagte, ohne bei einem Lehrer in die Schule gegangen zu sein, s. u. S. 607.

lichkeit diese Anziehungskraft besaß, die uns auf den in der Entstehung begriffenen Persontypus des Universitätslehrers hinzudeuten scheint, womit dann auch der „Verkauf" des Wissens seinen Makel verliert. So möchten wir es fassen, wenn nach der Katastrophe, als er sich ins Kloster zurückgezogen hatte, seine früheren Schüler in ihn drangen, trotz allem an seiner Lehrtätigkeit festzuhalten: er müsse mit seinem Ingenium als einem ihm anvertrauten Pfunde wuchern. Und in diesem Sinne dürften auch die Mahnungen zu verstehen sein, die ihm Heloise auf Grund ihres starken Gefühls für seinen wahren Beruf vorhielt, um ihn von dem Entschluß, sie zu ehelichen, abzubringen.

„Sie fragte, wie sie sich meiner noch würde rühmen können, wenn ich durch sie meinen Ruhm verlieren und sie und mich gleichermaßen erniedrigen würde (humiliaret); wie sehr und mit gutem Recht die Welt sie dafür bestrafen würde, wenn sie ihr ein so großes Licht entzöge; welche Verwünschungen, welchen Schaden für die Kirche, wieviel Tränen der Philosophen dieser Ehebund zur Folge haben würde; wie ungehörig, wie beklagenswert es wäre, wenn ich, den die Natur für alle geschaffen hatte, mich einer einzigen Frau widmen und einer so schimpflichen Schwäche nachgeben würde[176])."

Welch klares Bewußtsein von der Bedeutung geistiger Größe und ihrer gesamtmenschlichen Verpflichtung tritt uns hier entgegen! und zugleich welch Selbstgefühl dessen, dem die Bewunderung galt und der sich in ihr spiegelte. Die großen Worte, die uns stören mögen, dürfen uns nicht an dem Wesentlichen irre machen. Hier ist die gewöhnliche Ebene überschritten, auf der Ruhm und handgreiflicher Gewinn nebeneinander standen; sie ist in eben dem Sinne überschritten, in dem Abälard selber über die bloße kleinpersönliche Eitelkeit hinaus war, wenn er in seiner Jugendgeschichte seine glänzende Laufbahn als den Ansturm geistiger Kraft gegen bloße Tradition und Routine, ingenium gegen usus, darstellte. Wir haben hier, wenn wir ihn so sehen, wie Heloise ihn — und wohl auch er selber sich — sah, ein weltliches Gegenstück[177]) zu dem auf die Heiligenlegende bezogenen Ideal von Vollkommenheit vor uns, das in jener Zeit sozusagen empirisch gefaßt wurde, wie sich das bei Abt Ailred zeigte, wo uns der Begriff des Übermenschen entgegentrat[178]). Bei Abälard handelte es sich, möchten wir sagen, um eine Sublimierung des aristokratischen Persönlichkeitsbewußtseins, von dem seine Jugend-

[176]) Hist. cal. 130 B. . . . ut uni me feminae dicarem et turpitudini tantae subjicerum.

[177]) Dies ist zu betonen im Hinblick auf Gilsons Interpretation, der zwar mit Recht von der „Leidenschaft für geistige Größe" sagt, daß sie die „geheime Triebfeder der ganzen Geschichte" ist, der dabei aber Abälard sowohl wie Heloise das Heiligen-Ideal unterschiebt, weil sie beide geglaubt hätten, daß „die Größe eines Philosophen an geschlechtliche Enthaltsamkeit gebunden" sei, a. a. O. Kap. V: Die Moral der „reinen Liebe" (Übers. S. 52 u. 54).

[178]) Vgl. oben S. 499.

geschichte getragen war, und zwar betrifft das nicht nur die „Aristie", d. h. das Verlangen hervorzuragen vor allen andern, sondern auch den Ehrenpunkt, wonach Adel verpflichtet: wer dermaßen hervorragt, gehört der ganzen Welt an, d. h. der Gemeinschaft, in der seine Aufgaben liegen, der Kirche, den Philosophen, und nicht der Frau allein, die er liebt.

Ebenso hochgemut ist aber auch Heloises Gefühl ihrer selbst, das sich gegen die Ehe mit ihm sträubte. Das tritt am Schluß ihrer „Rede" zutage, wo Abälard sie in ihrem eigenen Namen sprechen läßt, nachdem sie die allgemeinen Gegengründe gegen die Ehe eines Philosophen, die sämtlich aus der autoritativen Literatur geholt und vom Manne aus gesehen sind, abgehandelt hat. Jetzt spricht sie als die liebende Frau, die den Geliebten nicht nur bewunderte, sondern ihm mit Sinnen und Seele zugetan war. Einfach und natürlich-weiblich, wie dieser wesentliche Zug ist, hebt er sich doch besonders heraus nach den gelehrten Darlegungen, in denen er, dem literarischen Charakter dieser Zitate entsprechend, zurücktrat. Es klingen sogar in ihren eigenen Äußerungen noch die dumpfen, bei einer Frau besonders befremdlichen Töne nach, die aus den asketischen Episteln des hl. Hieronymus stammen, wo der eheliche Verkehr als bloße Trieb-Befriedigung hingestellt und verunglimpft wird. In diesem Sinne mahnt sie Abälard an seine Stellung als „Kleriker und Kanonikus[179])", die ihn davor bewahren sollte, „die schändlichen Gelüste den göttlichen Obliegenheiten vorzuziehen", ja sie spricht vom Versinken im Schlamm der Unzucht[180]) wie die bekehrten alten Sünder. Und weiter:

„Wenn dir der Vorrang des Klerikers gleichgültig ist, so bewahre wenigstens die Würde des Philosophen. Wenn die Ehrfurcht vor Gott nicht beachtet wird, so möge die Schamlosigkeit wenigstens durch das Ehrgefühl in Schranken gehalten werden[181])."

Man wird beinahe irre an ihr und möchte glauben, daß sie auf ihren Verkehr mit Abälard so illusionslos hinblickte wie Abälard späterhin in seiner Darstellung desselben oder gar wie der hl. Hieronymus, der eine junge Witwe vor dem Verlangen nach einer neuen Ehe geschützt glaubte, weil sie, durch Erfahrung belehrt, nicht wie der Hund sich zu seinem Aus-

---

179) An welcher Kathedrale — ob in Paris oder in Sens oder Chartres — Abälard damals Kanonikus war und ob damit eine Pfründe verbunden war, ist ungewiß, vgl. dazu Muckle, Studies XII, 188, Anm. 81. Zum Priester geweiht wurde er wohl nach seinem Eintritt ins Kloster (1118), jedenfalls bevor er Abt von St. Gildas wurde (1125).

180) Hist. cal. 132 B: Si autem sic laici gentilesque vixerunt, . . . quid te clericum atque canonicum facere oportet, ne divinis officiis turpes praeferas voluptates, ne te praecipitem haec Charibdis absorbeat, ne obscenitatibus istis te impudenter atque irrevocabiliter immergas?

Dazu 130 B über das probrosum (nicht nur onerosum) der Ehe. Die erstere Stelle wird von Gilson, der sie in extenso anführt (Kap. 5), im asketischen Sinne ausgelegt; wir möchten vermuten, daß Abälard ihr diese Töne in den Mund gelegt hat.

181) Ebenda: Si reverentia Dei contemnitur, amor honestatis saltem impudentiam temperet.

wurf zurückwenden würde[182]). Diese aus der spätantik-christlichen Literatur überkommene Verkoppelung der philosophischen Lebensform mit der Mönchsasketik entsprach wohl den gewöhnlichen mittelalterlichen Verhältnissen insofern, als die geistige Arbeit in den Klöstern gedieh, aber unwahr, wie sie im Grunde ist, brach sie auseinander, sobald das natürliche Gefühl des Lebens zu Worte kam und damit eine dem antiken Vorbild der Philosophie angemessenere Haltung sich hervorwagte. Folgendermaßen gibt Abälard die abschließenden, aus ihrem eigenen Empfinden gesprochenen Worte Heloisens wieder:

„Sie fügte noch hinzu, wieviel köstlicher es für sie und wieviel ehrenvoller für mich es wäre, wenn sie meine Geliebte hieße und nicht meine Gattin, so daß ich nur durch huldvolle Neigung (gratia) an sie gebunden bliebe, statt daß ich durch die Macht des ehelichen Bandes an sie gekettet wäre . . .[183])."

Sie verwies ihn auf die Huld oder „Gnade" der Geliebten und brauchte somit eben das Wort, mit dem in der höfischen Minnedichtung die ersehnte Gunst der umworbenen Frau bezeichnet wurde. Und in diesem Ton fuhr sie, Abälards Bericht zufolge, fort:

„Und für uns beide würden, wenn wir uns zeitweilig voneinander trennten, die Freuden bei unserem Zusammensein nur um so holder (gratiora) sein, je seltener sie wären . . .".

In diesen Sätzen ist das wesentliche zusammengefaßt, was ihr am Herzen lag. Indes hatte sie es noch stärker gesagt; das erfahren wir von ihr selber: aus jenem Brief von ihr an ihn, den wir, obwohl er aus einer sehr viel späteren Zeit stammt, schon mehrmals heranzogen, weil dadurch die unzureichende Darstellung, die Abälard von der Zeit ihres gemeinsamen Glückes gegeben hat, ergänzt wird. Dort nimmt sie — das einzige Mal, daß sie das in dem Briefwechsel tut — auf diese seine Darstellung Bezug und fügte, unbefriedigt davon, hinzu, was sie daran vermißte. Diese Ausführungen haben ein besonderes Gewicht, weil sie nicht in der ersten Leidenschaft gesprochen, sondern ein Selbstbekenntnis der reifen Frau sind, die auf jene leidenschaftliche Epoche zurückblickt und sie bejaht.

„Nie habe ich, Gott weiß es, bei dir etwas anderes gesucht als dich; dich allein begehrte ich, nicht das was dein war. Ich erwartete kein Ehebündnis, keine Morgengabe; nicht um meine Lust und meine Wünsche, sondern um deinen Willen allein war es mir, du weißt es, zu tun. Und wenn der Name Gattin heiliger und bindender sein mag, mir war immer viel süßer das Wort ‚Geliebte' oder, mit Verlaub zu sagen, ‚Buhle' oder ‚Dirne', denn je mehr ich mich um deinetwillen erniedrigte, desto größer, so meinte ich, würde deine Hinneigung zu mir werden, und auf diese Weise würde ich auch deine

---

182) Hieronymus ep. 54, De viduitate servanda, mit Bezug auf 2. Petr. 2, 22; MPL 22, 551.

183) Hist. cal. 132 C: . . . quam sibi carius existeret mihique honestius amicam dici quam uxorem, ut me ei sola gratia conservaret, non vis aliqua vinculi nuptialis constringeret.

Ruhmesherrlichkeit am wenigsten beeinträchtigen[184]). Du selbst hast dies, dank deiner Huld auch nicht ganz vergessen, in dem Brief, den du an einen Freund zum Troste richtetest; dort hast du es nicht verschmäht, einige der Gründe darzulegen, mit denen ich dich von unserer unheilvollen Verehelichung abzubringen suchte; aber die meisten der Gründe, aus denen ich die Liebe der Ehe, die Freiheit der Bindung (vinculum) vorzog, hast du verschwiegen. Ich rufe Gott zum Zeugen an: wenn der Kaiser, der Beherrscher der ganzen Welt, mich der Ehre des Ehebundes mit ihm würdigen und mir den ganzen Erdkreis zu ewigem Besitz verschreiben wollte, mir würde es köstlicher und würdevoller erscheinen, deine Buhle zu heißen als Kaiserin[185])."

Als Zeugnis der reinen, der vollkommenen Liebe, deren Wesen in der selbstlosen Hingabe besteht, bedarf dieses Bekenntnis keines Kommentars. Wir bemerken nur, daß das natürliche Gefühl, das sich hier so emphatisch behauptet, auch wieder mittelalterlich-christlich gefaßt ist, wenn Heloise die Selbsterniedrigung — humiliari, Demut! — als Mittel und Weg zur Neigung, Gunst oder Huld (gratia) des Geliebten bezeichnet. So dürfte sie schwerlich damals schon gedacht haben, als die klösterliche Mentalität ihr ebenso wie ihm noch fern lag. Oder war dabei eine literarische Reminiszenz aus der antiken Tragödie im Spiele?[186]) Dergleichen lag ihr weniger fern. Denn es klingt nach Troubadour-Art, wenn sie mit dem berühmt gewordenen Ausruf schließt: lieber Abälards Geliebte sein als die reichste Kaiserin! — Aus der in jener Zeit anbrechenden, als „Minnesangs Frühling" bekannten ersten Blütezeit der deutschen Dichtung, die in vielen Zügen sich als eine Nachblüte der romanischen erweist, sind uns mehrere Lieder überliefert, in denen die charakteristische emphatische Redewendung sich findet, nur daß dort die Verherrlichung nicht dem Manne, sondern umgekehrt, den Regeln der höfischen Liebeskunst, dieser „fröhlichen Wissenschaft" gemäß, der hohen Frau galt, von der der Dichter sagt, daß er „selbst ein Königreich nicht im Austausch gegen ihre Minne annehmen" würde[187]). Augenscheinlich griff Heloise in dem Brief, wo sie die Erinnerung an das Glück ihrer Jugend

---

184) Heloise, ep. 2, 184 D: . . . ut quo me videlicet pro te amplius humiliarem, ampliorem apud te consequerer gratiam et sic etiam excellentiae tuae gloriam minus laederem.

185) Ebenda 185 A: . . . carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix.

186) In Senecas Nachdichtung der griechischen Tragödie wirft sich Phädra dem Hippolytos zu Füßen, um ihn durch diese Geste seine Ehrfurcht vor ihr, seiner Stiefmutter, zu benehmen und ihn leichter verführbar zu machen. Abälard erwähnt, Phädras unnatürliche Liebe in dem an seinen Sohn Astrolabius gerichteten Mahngedicht (Vers 244 bzw. 446).

187) Bei einem der frühesten deutschen Minnesänger, Heinrich von Morungen († 1218), heißt es in einer Elegie:

> Ich wêne nieman lebe, der mînen kumber weiß, den ich eine trage, . . .
> wê wie tuon ich sô, daz ich sô herzeclîche bin an si verdâht, daz ich ein künicrîche für ir minne nicht ennemen wollde . . .

Auf diese seine „Erklärung" kommt der Dichter in einem späteren Gedicht, einem

wachrief, nach poetischen Wendungen, um das was sie einst erfahren hatte und für die Dauer wie einen Schatz hütete, zu angemessenem Ausdruck zu bringen.

Dieses Grundgefühl selber ist so lauter und klar, und mutet uns so natürlich an, daß es uns verwundert, wenn ein eindringender heutiger Interpret uns sagt, daß Heloises Worte sehr anders zu verstehen seien: sie habe Abälard „die Unzucht angeboten", um ihm den Verzicht auf die Ehe mit ihr zu erleichtern, einen Verzicht, den sie ihm abzuringen suchte, weil ihm durch den Ehebund der Rückweg zu einem seiner geistigen Größe angemessenen, zu einem heiligen, geistlichen Leben endgültig versperrt würde[188]). Diese aus katholischer und insofern dem Mittelalter näherer Sicht entworfene Deutung kann uns dazu dienen, noch schärfer das abzuheben, was hier, soviel wir zu sehen vermögen, in Frage steht. Das ist jedenfalls nicht der herkömmliche Gegensatz von Sinneslust und Askese oder von irdischer und himmlischer Liebe. Was es ist, das hat wiederum Heloise selbst ausgesprochen.

Die Briefstelle, in der sie ihr von Abälard gezeichnetes Bild korrigierte (ein seltener Vorgang in der Geschichte der Selbstdarstellung), endet nicht mit jenen Sätzen, in denen sie die Liebe und die für diese wesentliche „Freiheit" der Hingabe der Ehe und der zu ihr gehörigen Bindung entgegenstellte, sondern zu dieser kühnen These hat sie eine Erläuterung hinzugefügt, die an das Bekenntnis anknüpft, mit dem sie anhob: „Dich allein begehrte ich, nicht das was dein war[189])". Diese einfache, aber wesentliche Unterscheidung gilt, so hören wir nunmehr von ihr, allgemein, sie gilt auch für die Ehe.

„Wer lieber einen Reichen als einen Armen heiratet und in dem Ehegatten mehr das Seine als ihn selber begehrt, sollte sich keineswegs für etwas anderes als käuflich halten. Sicherlich verdient die, die durch dieses Begehren zur Ehe geführt wird, Lohn eher als Huld. Denn es ist sicher, daß sie die Sachen und nicht den Mann suchte und sich, wenn sie könnte, einem noch Reicheren würde preisgeben wollen."

Um die Tragweite dieses Verdiktes zu würdigen, sei an bekannte Tatsachen erinnert. Vor allem: daß in der aristokratischen sowohl wie in der bürgerlichen Gesellschaft jener Zeit die Ehen üblicherweise im Zweckzusammenhang geschäftlicher Transaktionen geschlossen wurden. Es liegt im Sinne des von Heloise ausgesprochenen Grundgefühls, dieses

---

Rückblickslied ausdrücklich zurück, vgl. Des Minnesangs Frühling, hg. von Carl von Kraus (1940), Nr. 138, Vers 17 ff. und 136, 25.
Und sogar ein Kaiser spricht so. In einer der Canzonen, die unter dem Namen von Kaiser Heinrich überliefert sind (wahrscheinlich handelt es sich um den jungen Staufenkaiser Heinrich VI., der von 1165 bis 1197 lebte), findet sich der Vers (MF 5, 36): ê ich mich ir verzîge / ich verzîge mich ê der krone.

188) Gilson a. a. O. Kap. V.

189) Heloise, ep. 2, 185 BC.

Herkommen als entwürdigend, wo nicht als Prostitution zu brandmarken. Für die natürlichen, auf Neigung beruhenden Beziehungen zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht waren durch die höfische Sitte außerhalb der Ehe die Wege gebahnt; aus der Liebesdichtung, die in dieser Gesellschaft mit dem Beginn der Kreuzzugszeit aufkam, ist das bekannt; in ihr bildete der Ehebruch gemeinhin das Ziel der Wünsche des Mannes, der der Sitte gemäß die verheiratete Frau umwarb. Die tatsächlichen Verhältnisse entsprachen, was die Lockerheit der ehelichen Bindung betrifft, der poetischen Konvention nicht selten. Das trat selbst in dem von Geistlichen getragenen autobiographischen Schrifttum zutage, sobald dasselbe in die gesellschaftliche Welt hinübergriff, wie das bei Abt Wibert von Nogent der Fall war. Da erfuhren wir von dem ehelichen Unfrieden im Elternhaus, von der Untreue des Vaters, der dafür im Fegefeuer büßte, von der Freundschaft seiner Mutter, der wunderschönen, vielumworbenen jungen Witwe, mit dem grammaticus, dem Hauslehrer auf dem Schloß. Und im Gegensatz zu ihr, die ihre Keuschheit bewahrte und ins Kloster ging, das Treiben der andern Edelfrauen, die sich ihrer vielen Liebhaber rühmten[190]). Die „höfischen" Sitten breiteten sich also schon um 1100 in der französischen Aristokratie aus. Auch Abälards Liebe zu Heloise erglänzte — wir betonten das schon — vor den Augen der aristokratischen Gesellschaft, und sie selber sprach voller Stolz von dem Neid der andern Frauen auf sie. Von dieser gesellschaftlichen Atmosphäre müssen wir uns beide, Abälard sowohl wie Heloise, umgeben denken; es ist charakteristisch, daß sich seine Hörerschaft in Paris größtenteils aus der jeunesse dorée rekrutierte[191]).

Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund gesehen, erscheint es nicht mehr als etwas Ausgefallenes, wenn Heloise die „freie" Liebe, die ein Geschenk der „Huld" ist, über die eheliche Bindung erhob, für die die Bestimmung des Apostels galt: (1. Kor. 7,4)

„Der Mann gewähre der Frau, was er ihr schuldig ist, ebenso auch die Frau dem Manne. Die Frau hat nicht über ihren Leib zu verfügen, sondern der Mann; und ebenso auch der Mann nicht über den seinigen, sondern die Frau."

Aber wenn sie mit ihrer Stellungnahme ein Grundgefühl bejahte, das im Zuge der Zeit lag, wo die geistlichen und die weltlichen Kreise ineinander übergriffen, so bleibt doch als etwas, was sie auszeichnet, der sittliche Ernst zurück, mit dem sie die von den Geistlichen als „Unzucht"

190) Vgl. oben S. 141 f. Dazu z. B. in der Geschichte von Aucassin und Nicolette (um 1250) die Rede des Junkers: „Was habe ich denn mit dem Paradies zu schaffen? . . . In die Hölle will ich gehen, denn in die Hölle kommen die klugen Leute und schönen Ritter . . . Und dorthin kommen die schönen höfischen Damen, welche zu ihren Eheherrn zwei oder drei Freunde haben . . ."

191) Hist. cal. 136 C.

verschriene Freiheit des Liebesverhältnisses ansah. Das kommt in jenen Reflexionen, die sie im Rückblick auf die verhängnisvolle Einwilligung in die Ehe anstellte, zu unmißverständlichem Ausdruck. Wenn sie die übliche, aus materiellen Motiven geschlossene Ehe, von dem weiblichen Teil aus gesehen, als Prostitution verurteilte, so gehörte zu diesem Verdikt die positive Seite der These, die besagt, daß es allein auf die *innere* Bindung ankomme, und das gilt für die Ehe nicht weniger als für das freie Verhältnis. Der aktuelle Gegensatz verlor somit durch den Rückgang hinter ihn sein herkömmliches Schwergewicht.

Hier öffnet sich ein Durchblick auf das geistige Kraftfeld, auf dem sich die hochgebildete Frau mit ihren Gedanken bewegte und das, wie uns das vergleichbare autobiographische Schrifttum jener Zeit zeigte, von der ungelösten Spannung zwischen den christlichen und den antiken Traditionen erfüllt war. Der Kenner der mittelalterlichen Gedankenwelt, dem wir so viel Aufschlüsse über dieses schwer durchdringbare menschliche Dokument verdanken, Etienne Gilson, hat darauf hingewiesen, daß Heloise zu einem so klaren Bewußtsein über die „Moral der reinen Liebe", die sie dargelebt hatte, nicht lediglich durch die Reflexion über das Erlebte gelangt ist, sondern daß dabei das antike, von griechischen Philosophen ausgebildete und durch Cicero dem Mittelalter überlieferte Ideal der Freundschaft maßgebend eingriff[192]). Nach antiker Anschauung bildete die Freundschaft das beglückendste menschliche Lebensverhältnis, das, über die gewöhnliche Rücksicht auf Nutzen und Nachteil erhaben, seinen Wert in sich selber trägt. Von der Nachwirkung dieser Anschauung im Mittelalter haben wir aus den Selbstzeugnissen des Abtes Ailred von Rievaulx ein Bild bekommen. Nach dem Urteil Gilsons hatte die antike „Lehre von der wesentlichen Uneigennützigkeit der Freundschaft" damals eine sehr viel breitere Wirkung; sie hat „alle bedeutenden Geister des 12. Jahrhunderts lebhaft angesprochen" und bildete, was uns jetzt besonders angeht, die „gemeinsame Moral" von Abälard und Heloise. Gilson fügt hinzu:

„Vielleicht hat Abälard sie Heloise gelehrt, aber Heloise allein hat verstanden, sie in die Tat umsusetzen."

Uns bleibt hier die Frage zurück, ob man bei dieser Herleitung nicht in Gefahr kommt, das immer neue Wunder der Liebesleidenschaft in den begrifflich faßbaren Typus der zwischen befreundeten Männern entspringenden und von Männern zum Gegenstand der Besinnung gemach-

192) Gilson a. a. O. Kap. V (Übs. S. 58): „ . . . Die Tatsache bleibt bestehen, daß Heloises Auflehnung gegen die Ehe, soweit sie sich aus einer unbedingten Forderung der reinen Liebe herleitete, aus dem Dialog De amicitia herrührt, dessen Doktrin über diesen Punkt sie sich zu eigen gemacht hatte."

ten Liebe rein geistiger Art aufzulösen. Diese Frage stellte sich in der Antike kaum, wo die innigste Art der Freundschaft, die von Lehrer und Schüler, einen erotischen Charakter hatte und anderseits die Ehe nicht gegenüber der Virginität im Geruch der Minderwertigkeit stand. In dem einzigen antiken Dokument autobiographischer Art, in dem die Liebe das Hauptthema ist, ist es die eines Ehepaares[193]). In der lateinischen Sprache war auch noch in ihrem mittelalterlichen Gebrauch der Unterschied zwischen einer Freundschaft und einem Liebesverhältnis nicht durch verschiedene Worte oder Wortbildungen für „Freund" und „Geliebter" förmlich ausgeprägt, aber diese Zweideutigkeit war nicht mehr so harmlos wie ehedem, da inzwischen das Geistige und das Erotische auseinandergerissen waren, so daß das eine zur Erde fallen konnte, damit das andere zum Himmel stiege. Abälards Darstellung seines Umgangs mit dem geliebten Mädchen hat uns eine erschreckende Vorstellung von diesem Zerfall gegeben. Um so bemerkenswerter ist es, daß dann doch beides zusammenkam. Wie innig und warm im Mittelalter die Freundschaft zwischen den Trägern des geistigen Lebens, zwischen Mönchen werden konnte, das haben uns die Selbstzeugnisse geistlicher Lehrer, zuletzt und zuhöchst Abt Ailreds Nachrufe auf seine beiden jungen Gefährten in seinem Dialog über die Seelenfreundschaft gezeigt. In dieser bedeutungsvollen Schrift, in der die Anknüpfung an das Ciceronische Vorbild offen zutage lag, waren die erotischen Töne, die auch sonst, so leise auch immer, in den klösterlichen Dokumenten dieser Art mitklangen, deutlich vernehmbar, aber so geläutert, daß die Reinheit des geistig-sittlichen Bezuges von Lehrer und Schüler dadurch nicht getrübt wurde[194]). Umgekehrt wird, wie uns scheinen will, in Heloises Bekenntnis, wo wir zum ersten Mal im autobiographischen Schrifttum eine Frau und nicht einen Mann über Liebe und Ehe sprechen hören, durch die geistige Grazie dieser Frau die Reinheit des erotischen Lebensbezuges gewährleistet. Und das kommt in jenen Reflexionen zum Ausdruck, in der sie die innere Bindung als das wesentliche in der Ehe sowohl wie in der freien Liebe feststellte.

Bezeichnenderweise entwickelte sie diesen Gesichtspunkt im Anschluß an ein antikes Vorbild; die Gestalt der Aspasia taucht hier auf, die berühmte Hetäre, die Geliebte des Perikles, die Heloise aber einfach als „Philosophin" einführt — mit dem Titel, mit dem sie selber (wir werden es noch hören[195])) von ihren Zeitgenossen ausgezeichnet wurde. Eine der

193) Vgl. die Einleitung zu diesem Abschnitt, oben S. 532.

194) Vgl. oben Abschnitt IV Kap. II, 1 und dazu Band II, S. 401, 403, 450, 457 f.

195) Vgl. den Brief des Abtes Peter von Cluny, unten S. 714.

beliebten griechischen Anekdoten aus dem Leben der Philosophen erzählte von Aspasia, daß sie die Ehe eines Sokrates-Schülers, die zu zerbrechen drohte, durch einen Appell an die moralische Vernunft ins Reine brachte und dabei sich eben jener einfachen Unterscheidung bediente, auf die Heloise zurückgriff: zwischen der wahren Liebe, die der geliebten Person gilt, und der eigensüchtigen, die auf Sachen, auf Besitz und Vorteil gerichtet ist. Aspasia befragte die uneinigen Eheleute nacheinander folgendermaßen: zuerst die Frau, ob sie, wenn die Nachbarin bessere Kleider hätte, wenn besseren Schmuck usw., dieselben lieber haben wollte als die ihren? Die Antwort war ein promptes Ja. „Und wenn sie einen besseren Mann hätte als du, würdest du den ihren lieber haben wollen als den deinen?" Die Gefragte errötete nur. Dann die Fragen an den Mann: ob er das bessere Pferd des Nachbars, das bessere Landgut desselben sich wünschte? Ja. „Und wenn der Nachbar eine bessere Frau hätte als du?" Der Gefragte schwieg. Worauf Aspasia ihnen sagte, „was jeder von beiden gedacht hatte": Beide wollten sicherlich den besten Ehepartner haben so wie das beste Kleid oder Pferd. Wenn sie auf die heikle Frage nicht gleichfalls mit einem Ja antworteten, so sei das ein Beweis dafür, daß „jeder von ihnen glaubte, es gäbe auf Erden keinen besseren Mann und keine erlesenere Frau" als sie und er hätten[196]).

Diese Anekdote, die im Rhetorik-Unterricht in formal-logischer Absicht überliefert wurde (als Beispiel für die „sokratische" Methode der Beweisführung), wird von Heloise wegen der Moral der Geschichte vorgebracht auf die Schlußpointe hin, die sie begeistert hervorhebt.

„Ein wahrhaft heiliger Ausspruch von noch mehr als philosophischer Erhabenheit, ein Spruch aus der Weisheit selbst, nicht nur der Liebe zur Weisheit! Heilig der Irrtum und glückselig die Täuschung der Eheleute, die es zuwege bringt, daß vollkommene Liebe den ehelichen Bund unverletzt bewahrt, nicht so sehr durch körperliche Enthaltsamkeit als durch seelische Keuschheit[197])."

„Vollkommene Liebe"! sie gibt es also nicht nur im freien Bunde, sondern auch in der Ehe. Hier wie dort beruht sie darauf, daß „der Mensch und nicht die Sachen" den Gegenstand der Liebe bilden; und wenn in der Ehe die „seelische Keuschheit", d. h. die gegenseitige Hochschätzung, das innerlich Zusammenhaltende ist, so gilt dasselbe von der freien Liebe, die dem „Schimpf der Unzucht" ausgesetzt war. Man sieht, wie wenig Raum hier trotz der Hieronymus-Zitate für solche asketischen Anwandlungen ist, vielmehr herrscht hier das natürliche Gefühl der seelisch-

196) Heloise ep. 2, 185 BC. Die Geschichte ist von Cicero in seiner Rhetorik (De Inventione I, 31, 52) überliefert als Beispiel für die Beweisführung durch „Induktion".

197) Ebenda: Sanctus hic error et beata fallacia in conjugatis ut perfecta dilectio illaesa custodiat matrimonii foedera non tam corporum continentia quam animorum pudicitia.

leiblichen Einheit des Lebens, wie die Veranschaulichung der „heiligen" Weisheit der Aspasia durch das Beispiel eines ehelichen und nicht eines Freundschaftsbundes zeigt, wie es aber auch in dem damals von der Provence her vordrängenden Zuge der „fröhlichen Wissenschaft" lag. Und so wird man auch in dem lockenden Trost, mit dem Heloise, Abälards Bericht zufolge, ihre Warnungen vor einer ehelichen Bindung des Philosophen schloß — daß ihr Zusammensein nur um so köstlicher sein würde, wenn es seltener geschähe — kein Arg finden dürfen[198]), sondern es in dem natürlichen Sinne zu nehmen haben, in dem die Sinnenfreude im Mittelalter gerade dank der religiösen Glaubensfestigkeit sich äußern durfte.

Für die mittelalterliche Anschauung dürfte es dann aber auch bezeichnend sein, daß das geistige Band der „vollkommenen Liebe", das die gute Ehe innerlich zusammenhält, von Heloise nicht, wie wir es fassen würden, auf einem irrationalen, individuellen Lebensbezug wie etwa die Wahlverwandtschaft zurückgeführt wird, sondern auf „den heiligen Irrtum, die glückliche Täuschung" der Eheleute, die darin besteht, daß beide einander für die besten Exemplare ihrer Art halten. Diese Anschauung macht es ihr leicht, ihr eigenes Gefühl des Einzigartigen, als das ein solches Liebesglück der Natur der Sache nach erfahren wird, auch verstandesmäßig, d. h. mit der Sophistik des Herzens zu begreifen. Nach dem Lobpreis der heilsamen Selbsttäuschung, auf der in der Regel die „vollkommene Liebe" beruhe, fährt sie, Abälard anredend, fort:

„Aber mir ist das, was bei den andern der Irrtum zuwege bringt, in offenbarer Wahrheit zuteil geworden. Denn das was sie von ihren Ehegatten nur vermeinen, das habe ich, das hat die ganze Welt von dir nicht sowohl geglaubt als vielmehr gewußt, und so war meine Liebe zu dir um so mehr wahre Liebe, je weiter sie von Irrtum entfernt war. Denn welcher König oder welcher Philosoph kam dir gleich an Ruhm? . . .[199])"

So läuft die Selbstbehauptung der liebenden Frau auf die Bewunderung des Geliebten hinaus; es folgt in dem Brief das Bild von Abälards Ruhmesherrlichkeit, das wir an den Anfang dieses Kapitels gestellt haben.

Daß Abälard in dem Bericht über Heloises „Rede" das übergangen hat, worauf sie selbst das größte Gewicht legte, das zeigt noch einmal, wie irreführend seine Darstellung des zwischen ihnen beiden Geschehenen dadurch wird, daß er immer wieder wie gebannt an dem einen Punkt, der

198) Gilson erklärt zu dieser Äußerung (a. a. O. S. 55): „Heloise appellierte an das Niedrigste, was es in Abälard gab, um ihn vor einer Ehe zu bewahren, in der seine Größe schwinden müßte!"

199) Heloise ep. 2 a. a. O. 185 C: At quod error caeteris, veritas mihi manifesta contulerat. Cum quod illae videlicet de suis aestimarent maritis, hoc ego de te, hoc mundus universus non tam crederet quam sciret ut tanto verior in te meus amor existeret, quanto ab errore longius absisteret.

seelenlosen Sinneslust, haften bleibt. Trotzdem bringt uns dieser Bericht ein liebevoll gezeichnetes Bild von ihr. Er hebt besonders hervor, daß sie nicht nur so wie er selber um sein Ansehen besorgt war, sondern daß sie die ganze gefährliche Situation richtiger als er beurteilte; und klug wie sie war, sträubte sie sich mit ihrer ganzen Leidenschaft gegen die Rückkehr nach Paris zu dem Oheim. Sie „schwur, daß dieser durch keine Genugtuung zu besänftigen wäre", so heißt es zum Beginn des Berichts, und dann zum Schluß:

„Da sie mich nicht von meiner Torheit abzubringen vermochte, es aber auch nicht über sich gewann, mich zu kränken, beendete sie ihre Rede unter heftigem Schluchzen und Weinen mit folgenden Worten: ‚So bleibt nur *eines* übrig, was unserer harrt: unser beider Vernichtung! Und dann wird unser Schmerz so groß sein wie vordem unsere Liebe.' Es war, wie alle Welt weiß, eine wahre Prophezeiung[200])."

4

Es folgt die Katastrophe, kurz und bündig erzählt; die Tatsachen sprechen von selbst. Die heimliche Trauung in Paris in der Morgendämmerung, nach einer gemeinsam im Gebet durchwachten Nacht, vor wenigen Zeugen; danach trennte sich das Paar; Heloise wieder bei dem Oheim. Dessen Verrat: er macht die Heirat bekannt. Und sie? „Sie fluchte und schwur, daß es nicht wahr wäre." Was den Oheim aufs äußerste erregte, so daß er sie „häufig mißhandelte" — ein unerträglicher Zustand. Abälard machte dem ein Ende, indem er sie wiederum entführte, aber diesmal nicht zu den Seinen in die Bretagne, sondern in ein Kloster in der Nähe, das Kloster von Argenteuil, in dem sie ihre Kindheit verlebt hatte.

Das bedeutete keine Einsperrung. Zwar hat Heloise in einem ihrer späteren Briefe[201]) erklärt, daß sie beide damals ein „keusches Leben" führten, indem er „mit erhöhtem Eifer seinem Lehramt oblag" und sie „unbehinderter dem Gebet und der Meditation über die heiligen Texte sich hingab". Aber das vornehme Frauenkloster war nicht umsonst bei den um die religiöse Reform bemühten Geistlichen verrufen wegen der „erbärmlichen Lebensführung der Mädchen[202])". Abälard konnte seine angetraute Gattin dort verhältnismäßig unbehindert besuchen, und er hat das ausgenutzt: bei einem seiner Besuche kam es zu mehr als einem bloßen Wiedersehn. Er selbst hat, häßlich genug, 15 Jahre später in einem der Briefe, die er ihr damals — in bußfertiger Gesinnung und um ihr ins Gewissen zu reden — schrieb, ihr vorgehalten, was ehedem im Refektorium geschehen war[203]). Es ist die häßlichste Stelle in der ganzen, vor

200) Hist. cal. 130 B. 132 D. 201) Heloise ep. 4, a. a. O. 195 A.
202) Vgl. oben S. 333 sowie unten Anm. 219. 203) Abälard ep. 5, 205 C.

Entblößungen nicht zurückscheuenden Selbstdarstellung — ein Beweis dafür, daß in diesen Dingen Ausnahmemenschen es den gewöhnlichsten[204]) gleichtun können.

In der Autobiographie, wo er von seinem Entschluß, sie ins Kloster zu „schicken" berichtet, bemerkt er dazu nur trocken sachlich:

„Und ich ließ ihr die zu der klösterlichen Lebensweise gehörige Ordenskleidung, den Schleier ausgenommen, anfertigen und kleidete sie darin ein."

Man versteht, was diese paar Worte zu besagen haben: sie sollte als eine Novize gelten, damit dem Gerücht der Boden entzogen würde, die berühmte Heloise sei Abälards Gattin geworden.

Man begreift die Rache, die Fulbert an ihm nahm, so wenig christlich wir sie, bei einem Domherrn zumal, finden mögen. Abälard selbst berichtet begreiflicherweise nur in wenigen Zeilen über den Hergang der „äußerst grausamen und beschämenden Rachetat"; um so ausführlicher spricht er[205]) von den qualvollen Gefühlen und Gedanken, die ihn erfüllten, und da erscheint als die alles beherrschende Empfindung, daß seinem Ruhm über Nacht der Todesstoß versetzt worden sei. Er spricht von dem Anteil, den die „ganze Stadt" an seinem Unglück nahm; er denkt zurück an das „unbeschreibliche Entsetzen und Jammergeschrei" der Menge, die sich am Morgen nach der Untat vor seinem Hause zusammenfand, Kleriker und Scholaren vor allem, aber er fügt hinzu:

„Unter ihrem Mitleid litt ich mehr als unter der Wunde; ich errötete mehr vor Scham als daß ich die Verletzung fühlte, und die Schande quälte mich mehr als der Schmerz. Ich mußte daran denken, auf welcher Höhe des Ruhmes ich mich noch soeben befand und wie schnell und schmachvoll derselbe untergraben oder vielmehr gänzlich vernichtet war . . ."

In diese ersten qualvollen Stunden verlegt er auch schon die theologische Deutung, die er später in Übereinstimmung mit seinen geistlichen Freunden und Feinden allzu geläufig im Munde führte:

„wie gerecht Gott mich gerichtet hat, indem er mich an dem Körperteil bestrafte, mit dem ich gesündigt hatte."

---

204) Die Vergewaltigung im Refektorium war nichts so Ungeheuerliches, wie er es hinstellt und wie es uns erscheint.

In einem für die mittelalterliche Sittengeschichte aufschlußreichen Buch über die Zustände im 14. Jahrhundert klagt der aus der Gegend von Anjou stammende Verfasser, ein Schloßherr, über die Unzucht der jungen Adligen, für die sie sogar die Kirchen benutzten, und er berichtet von „zwei Königinnen", die es derart sogar „am Gründonnerstag während des Gottesdienstes" getrieben hätten. The Book of the Knight of La Tour-Landry, compiled for the instruction of his daughters. Translated from the original French into English, (Publ. by the Early English Text Society, 1868) Introduction u. Chap. 35.

Beispiele aus früheren Zeiten: bei Gregor von Tours, Hist. Franc. V, 49: ein Graf von Tours, der sich vor dem Feind in eine Kirche geflüchtet hatte, wurde dort bei der Unzucht ertappt (um 600). — Eine Nachricht darüber, daß Frauen in der Kirche öffentlich der Unzucht preisgegeben wurden, bei Liudprand, Apodosis I, 33 (zur Zeit der Herrschaft des Königs Arnulf von Bayern, um 900).

205) Hist. cal. 135 A—136 A.

Wir möchten bezweifeln, daß dieser Anflug von Demut[206]) der Wahrheit entsprach. — Noch einen anderen gleichartigen Gedanken schließt er daran:

„Wie gerecht der Verrat war, durch den er, den ich verraten hatte, mir Gleiches mit Gleichem vergolten hat."

Und da läßt sich feststellen, daß er die Demut, die seltsam mit der Vergeltungsmoral sich mischt, nachträglich hinzugetan hat. Nicht nur, daß er in Wahrheit damals von Racheverlangen gegen Fulbert erfüllt war[207]), sondern jener Gedanke hatte für ihn die quälende Spitze:

„Wie eifrig werden meine Neider es preisen, daß hier Recht und Gerechtigkeit so offensichtlich sei!"

Dazu die Sorge um die Zukunft:

„Welcher Weg weiterhin für mich offen stünde? wie ich mich in der Öffentlichkeit bewegen könnte, wo alle mit den Fingern auf mich zeigen, alle hinter mir her zischeln und mich wie ein Monstrum anstaunen würden."

Als besonders peinigend erscheint dabei die Vorstellung vom Kirchgang, denn er sagte sich, daß nach dem Alten Testament — „nach dem Buchstaben, der tötet" — den Eunuchen das Betreten des Gotteshauses verboten wäre[208]). Schließlich der Gedanke an seine Eltern und Freunde: ihnen diesen „dauernden Schmerz" bereiten zu müssen! — Wieder wundern wir uns: eine so eingehende Schilderung, und dabei kein Wort über Heloise, an die er doch gewiß gedacht hat! Saß dieser Stachel allzu tief, um daran zu rühren? Es scheint so, wenn er fortfährt:

„So außer mir vor Jammer wie ich war, war es, ich gestehe es, mehr die Verwirrung, in die mich die Scham versetzte, als ein frommer Drang zur Bekehrung, was mich trieb, mich hinter den Mauern des Klosters zu verstecken. Sie aber hatte schon vor mir auf meine Anordnung hin aus freien Stücken den Schleier genommen und den Eintritt in den Ordensstand vollzogen. So haben wir beide zusammen das hl. Gewand angetan, ich in der Abtei des hl. Dionys, sie in dem Kloster zu Argenteuil . . .[209])."

[206]) Gilson a. a. O. (Kap. VI, Anf.) nimmt diesen Satz als Zeugnis dafür, daß Abälard sofort „vorbehaltlos sich dem göttlichen Strafgericht unterwarf", und schließt daraus, daß eine „Berufung zum Mönchtum" für seinen Eintritt ins Kloster mitbestimmend war.

[207]) Das ergibt sich aus dem „Trostbrief" des Propstes Fulco von Deuil an ihn, s. u. S. 604. — Der nach diesem Zeugnis von A. unternommene Versuch, eine Bestrafung der Urheber der Untat, wenn nicht anders, so durch den Papst, zu erreichen, stimmt wenig zu Gilsons Behauptung: „Wenn A. öffentlich anerkannte, daß er gegen Fulbert gesündigt hat, dann mußte sein Gewissen schon ehrlich die Züchtigung, die ihn getroffen hatte, anerkannt haben".

Diese Umdeutung abzuwehren, ist geboten, weil G. darauf seine ganze Konstruktion gründet; er fügt an der betr. Stelle hinzu (Übs. S. 66): „Diese vorbehaltlose Unterwerfung unter das göttliche Strafgericht, die der trotzigen Auflehnung der Heloise so entgegengesetzt ist, scheint der Keim von Abälards gesamtem religiösem Leben gewesen zu sein, der Ausgangs- und Stützpunkt des geistlichen Aufstiegs, den er vollziehen sollte."

[208]) 5. Mose 23, dazu Muckle, *MA Studies* XII, 190, Anm. 33.

[209]) Hist. cal., 136 A: In tam misera me contritione positum confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit; illa tamen prius ad imperium nostrum sponte velata, et monasterium ingressa. Ambo itaque simul sacrum habitum suscepimus . . .

In dem Widerspruch, daß sie es auf seine Anordnung (imperium) und doch freiwillig tat, verrät sich, will uns scheinen, dieselbe oder noch eine tiefer liegende Unaufrichtigkeit wie vordem bei seinem Plan, die Ehe zu verheimlichen. In Wahrheit hatte sie der Schritt, den sie als Vernichtung ihres wahren Selbst empfand, die größte Selbstüberwindung gekostet, und sie hatte ihn das auch, wenn nicht alles trügt, wissen lassen[210]). Er übergeht das. Aber dann bricht bei ihm auch wieder wie vordem bei Heloises Warnrede, die mit der „prophetischen Voraussage" des drohenden Unheils schloß, die Bewunderung für sie durch, für ihren Opfermut, und diesmal zeichnet er ihr Bild auch unabgeschwächt in der heroischen Haltung antiken, altrömischen Gepräges, die so stark ist, daß man sie zunächst für eine rhetorisch-theatralische Geste halten möchte, bis man sich überzeugt, daß hier die echte Heloise vor uns steht in ihrer Leidenschaftlichkeit, die sich nicht nur in ihrer Hingebung zeigte, sondern auch darin, daß sie über Unrecht fluchen und um ihres Geliebten willen Unwahres beschwören konnte. Der Bericht über ihrer beider Eintritt in den Ordensstand endet folgendermaßen:

„Was sie betrifft, so suchten sehr viele aus Mitleid mit ihrer Jugend sie von dem Joch der Ordensregel wie von einer unerträglichen Strafe abzuschrecken, aber vergebens; sie brach darauf — ich erinnere mich dessen — soweit sie es unter Tränen und Schluchzen konnte, in die Klage der Cornelia aus:

O herrlicher Gatte,
Besseren Ehbetts wert! So wuchtig durfte das Schicksal
Treffen ein solches Haupt? Ach, mußt' ich darum dich freien,
Daß dein Unstern ich würde? Doch nun empfange die Sühne,
Willig leiste ich sie.

„Mit diesen Worten im Munde eilte sie alsbald zum Altar, nahm am Altar, ohne zu zaudern, den vom Bischof geweihten Schleier in Empfang und legte vor aller Augen das Gelübde ab."

Uns scheint die prachtvolle Deklamation der Heroine aus dem hochrhetorischen römischen Epos, das damals von geistlichen Autoren beinahe so viel wie der Psalter zitiert wurde[211]), nicht recht zu der hochheiligen Handlung in der Klosterkirche zu stimmen. Aber daraus, daß Abälard die zwei entgegengesetzten Haltungen in *eine* Szene zusammendrängen konnte, mag man ersehen, daß damals noch frei vereinbar war, was uns von der einen wie von der anderen Gesinnung aus widerspruchsvoll bis zur Lästerung in die Ohren klingt.

---

210) Vgl. unten S. 638 zu Heloises ep. 2.

211) Lucan, Pharsalia VIII, 94 ff. Auch Suger kannte dieses Epos auswendig, das den Entscheidungskampf zwischen Cäsar und Pompejus behandelt. Ein Zitat daraus z. B. auch in dem Brief von Propst Fulco an Abälard.

III. Der Fortgang: die geistige Energie des Philosophen im Ansturm und Niederbruch

Auf die schmerzliche Erlösung des Sünders von der Sinneslust folgte die noch schmerzvollere, aber nicht weniger heilsame öffentliche Demütigung des allzu Selbstbewußten durch die Verurteilung seiner theologischen Lehre auf der Synode von Soissons (1121). Sie sollte ihn von dem andern bösen Laster, dem geistigen Hochmut, befreien: diese theologische Deutung seines Schicksals hatte Abälard vorangestellt, als es galt, den verhängnisvollen Gang zu schildern, den sein Leben nach der kurzen Zeit (1114-1118) seines ungestörten, ruhmumglänzten Wirkens an dem ihm gebührenden Platz genommen hatte. Wir bemerkten dieser Deutung gegenüber bereits[212]), daß zu ihr wenig der durchaus nicht bescheidene Ton stimmt, in dem er in seiner über 10 Jahre nach jener Demütigung abgefaßten Autobiographie seine sieghaft voranstürmende Jugend dargestellt hat, die in der unerhört starken Wirksamkeit des noch nicht Vierzigjährigen sich vollendete. Jetzt, wo die Lebensbeschreibung bei der Epoche angelangt ist, in der die demütigende Aktion erfolgt war, muß sich aus der Darstellung, die er von den Geschehnissen gibt, ersehen lassen, ob die Deutung zu Recht besteht, nach der aus der Demütigung die Demut hervorging, die zu lernen als die wahrhaft christliche Aufgabe galt. Die Antwort ist wiederum ein großes Fragezeichen. Hinter der herkömmlichen theologischen Fassade aber tritt, wenn man hindurchschaut, die wahre Struktur seines geistigen Lebens hervor, das in seiner Eigenart nicht ohne Größe war.

Es handelt sich um die ganze lange, in den letzten Abschnitten der Autobiographie[213]) dargestellte Zeit seines Lebens (1119 bis um 1134), die von seiner Flucht ins Kloster und der Ablegung des Mönchsgelübdes, der wohl alsbald die Ordination zum Priester folgte (er sagt davon nichts), bis zu seiner freiwilligen „Verbannung" aus Franzien reicht, als die er das Jahrzehnt in der bretonischen Abtei ansah, und die zu der Krise hinführte, in der er seine „Leidensgeschichte" abgefaßt hat. Ins Kloster hatte ihn die Verzweiflung getrieben, da er nach der ihm angetanen Schmach keinen andern Ausweg wußte. Am Rande der Verzweiflung war er wiederum, als er die Autobiographie herausgab; aber wenn wir recht vermuten,[214]) zeigte er mit dieser literarischen Aktion an, daß er im Begriff stand, sich aus den unerträglich gewordenen Verhältnissen zu lösen,

212) Vgl. oben S. 566.
213) Hist. cal. 136 B - 180 B (MA Stud. XII, 191-210).
214) Vgl. oben S. 548.

um zu dem Platz, wo er hingehörte und seinem ingenium entsprechend wirken konnte, zurückzukehren. Eine solche aufwärts führende Wendung seines Lebens, wie wir sie hier, wo die Autobiographie endet, nur als das, was ihm bevorstand, vermuten können: die aus dem Gefühl der eigenen, unverbrauchten Kraft vollzogene Hinwendung zu seinem wahren Beruf, durch die er sich aus einer verzweifelten Lage errettete; dieses Sichzurückfinden zu sich selbst in äußerster Not hat er in den jetzt von uns zu betrachtenden Abschnitten seiner „Leidensgeschichte" mit überzeugender Anschaulichkeit dargestellt und zwar nicht nur einmal, sondern wiederholt, nämlich von jenen beiden Tiefpunkten aus, an die er die theologische Deutung knüpfte: der schmachvollen Verstümmelung, die er erlitten hatte, und der niederdrückenden Verurteilung seines Werkes. Insofern schließt sich dieser Teil seiner Autobiographie, die durch den „Sündenfall" von der glanzvollen Jugendgeschichte getrennt ist, doch an diese an, nur daß statt des geradlinigen Aufstieges, der ihn im Wettstreit mit seinen Lehrern von Triumph zu Triumph geführt hatte, die wellenförmige Bewegung des Auf und Nieder eintritt, da er jedes Mal, nachdem er sich von dem mehr oder minder tiefen Fall wieder erhoben hatte, von einem Gegenschlag getroffen wurde, der ihn aufs neue niederwarf.

Er hatte jetzt nicht mehr wie ehedem einzelne Gegner vor sich, die er zu überflügeln vermochte, sondern eine in sich geschlossene Macht, an deren Widerstand sich sein Ansturm brach: die zu einer festen Front sich zusammenschließende Macht der Orthodoxie. Ihr Widerstand traf ihn um so härter, als er selber bei allem Aufklärungsdrang von der Festigkeit des rechten Glaubens überzeugt war, den er klarzustellen sich bestrebte. Wir erhalten hier ein bedeutendes Beispiel für den im Mittelalter vorherrschenden Bezug zwischen einer starken Persönlichkeit und der ihre Bewegungsfreiheit einschränkenden geistigen Welt, einen Bezug, den wir so zu fassen suchten, daß „alle Kraft, die gegen die Schranken anstreben wollte, nur als in sich zurückgedrängte Energie geborgen bleiben konnte, sofern sie nicht vernichtet wurde[215])". Der vernichtende Gegenschlag ist bei Abälard nicht ausgeblieben, aber dieser tragische Ausgang liegt außerhalb des Bereiches seiner Autobiographie, die vor dem letzten Akt des Dramas endet. In ihr bleibt von der Jugendgeschichte her auch noch nach dem Einschnitt, der durch die Liebestragödie gegeben ist, für die nunmehr auf- und niedergehende Bewegung das Steh auf! maßgebend, und diese vorwiegende Richtung ist dadurch bestimmt, daß inmitten der ausdrücklich im Titel herausgestellten Leiden und der immer wiederkehrenden Verzweiflung der Wille zum eigenen

[215]) Vgl. Band II, S. 23.

Werk ungebrochen blieb. Das aber besagt nichts weniger, als daß dieser unruhige Geist trotz allem eine gewisse Stetigkeit oder, anders ausgedrückt, Treue zu sich selbst besaß, die ein Zeichen der Größe ist. Für die Analyse ergibt sich daraus die lohnende Aufgabe, den Sachverhalt ans Licht zu stellen, der durch den Anschein einer normalen Bekehrungsgeschichte, als welches die Heilung vom Hochmut wäre, verdeckt ist.

1

Gleich der erste Satz, mit dem der neue Teil der Lebensgeschichte anhebt, kann uns auf den Rhythmus der ganzen folgenden Erzählung aufmerksam machen. Das vorangehende tragische Stück schloß mit schrillen Dissonanzen: der Flucht des Verstümmelten ins Kloster, seinem „Befehl" an die geliebte Frau, den Schleier zu nehmen; dazu die nüchterne Notiz ihrer Gemeinsamkeit, die darin bestand, daß sie beide nunmehr dem Ordensstand angehörten, aber dann noch der sehr andere, volle Ton: die heroische Deklamation Heloises vor dem Altar, vor dem sie den Schleier empfing, ein Zeugnis ihres Opfers... Und nun heißt es weiter (136 B):

„Kaum aber war ich von der Wunde wieder genesen, da wurde mein Abt sowohl wie ich unausgesetzt von Klerikern, die zu mir strömten, mit Bitten bestürmt, ich sollte . . ."

— die Lehrtätigkeit wieder aufnehmen! Augenscheinlich galt für ihn nicht dasselbe wie für den Rivalen von ihm, den er ehedem so in die Enge getrieben hatte, daß ihm nichts übrig blieb als sich in ein Kloster zurückzuziehen; womit er, wie Abälard kommentierte, bekundete, daß er „am weltlichen Ruhm verzweifelte[216])". In der Tat blieb er, wie wir noch weiter sehen werden, auch im Mönchsgewand der Ausnahmemensch, der er war. Aber in der Darstellung, die er von seiner seelischen Verfassung nach der Flucht ins Kloster gibt, klingt nun auch gar nichts von dem Schicksalsschlag nach, der doch seine ganze Existenz erschüttert hatte! Es scheint so, als hätte er Heloise vergessen oder als wollte er das mit aller Gewalt tun. In Wahrheit hatte sie ihm, wie wir noch aus ihrem eigenen Munde hören werden[217]), damals die bittersten Vorwürfe darüber gemacht, daß er sie im Stich ließ in der Not, wo sie — nach der ihr aufgezwungenen „Bekehrung", d. h. der Ablegung des Gelübdes — seiner Hilfe dringend bedurfte, um sich zurechtzufinden. Aber darüber schweigt er. Heloises Name fällt langhin nicht mehr; erst gegen Ende der Autobiographie, wo er die über ein Jahrzehnt später eingetretene Lage behan-

[216]) Hist. cal. 130 A, s. o. S. 560. [217]) S. unten S. 638 ff.

delt, in der er, nunmehr als Abt in Amt und Würden, infolge der Auflösung des Nonnenklosters von Argenteuil vor die Notwendigkeit gestellt war und die Möglichkeit hatte, sich der Vertriebenen anzunehmen, tritt sie wieder in seiner Lebensgeschichte in Erscheinung: nunmehr als seine „Schwester in Christo eher denn Gattin“[218]) und demgemäß von ihm als eine Heilige angesehen. Der Heiligenschein fällt dann auch auf die von ihm übergangene Zwischenzeit zurück. Er rühmt ihr nach, daß sie in Argenteuil,

„als sie unter der Äbtissin das Priorat innehatte, sich mit der Gabe begnadet zeigte, durch ihre Worte sowohl wie durch ihr Beispiel die Irregehenden zu belehren, die Kleinmütigen zu trösten und die Lauen zu ermahnen[219]).“

Eine überraschende Wandlung! Jedoch sagt er nichts darüber, wie diese sich vollzogen haben mag, und schwerlich hatte er selber dazu beigetragen. Nach seiner Autobiographie scheint es vielmehr so, als ob er sie nach ihrem gemeinsamen Eintritt in den Ordensstand ihrem Schicksal überlassen hat (von der gewiß nicht wenig kostspieligen Unterbringung in dem vornehmen Kloster abgesehen). Jedenfalls spricht er in seinem Bericht über die kritische Zeit nach der „Bekehrung“ nicht mehr von ihr. Statt dessen nimmt er den Faden, den er zu Beginn der Autobiographie angeknüpft und durch seine Jugendgeschichte hin festgehalten hatte, bis auf der Höhe seiner Lebensbahn mit der Erscheinung Heloises das Schicksal hereinbrach, nach dem Bericht über die Katastrophe wieder auf, als ob die Tragödie nur eine Episode gewesen wäre.

In Wahrheit war das Drama, auch was seine eigene Person betrifft, durchaus nicht so plötzlich zu Ende; auch im Kloster dauerten die Qualen, die ihm die Schmach bereitet hatte, fort, ja sie wirkten sich jetzt erst voll aus; ein ohnmächtiges, aber um so wütenderes Verlangen nach Rache erfüllte ihn. Davon hatte er bei der Schilderung der Gedanken und Gefühle, die ihn unmittelbar nach der Katastrophe bewegten, nichts verlauten lassen, und auch jetzt verschweigt er es. Aber wir wissen davon durch ein anderes Zeugnis: durch jenen unguten Trostbrief, den ihm Probst Fulco von Deuil einige Zeit nach seinem Eintritt ins Kloster sandte. Daraus ist zu ersehen, daß er damals mit aller Energie die Ahndung des Unheils betrieb; er beschritt dazu den Rechtsweg, wollte an den Papst appellieren

---

[218]) Hist. cal. 168 B, unter Bezug auf die letzte Erwähnung Heloises (136 B).

[219]) Abälard ep. 3, 187 C. Dieses Urteil stimmt indes wenig zu dem Beschluß des Konzils zu Paris, auf den hin die Auflösung des Nonnenklosters durch Suger erfolgt sein soll (Gallia christiana t. VII, Instruments, p. 52): In communi audientia conclamatum est super enormitate et infamia cujusdam monasterii sancti monialium, quod dicitur Argentolium, in quo paucae moniales, multiplici infamia ad ignominiam sui ordinis degentes multo tempore spurca et infami conversatione omnem ejusdem loci affinitatem foedaverunt.

und plante zu dem Zweck eine Reise nach Rom. In Fulcos Brief ist uns ein Stück aus Abälards Beschwerde erhalten; da heißt es:

„In einer so schimpflichen Weise geschädigt, kann ich meinen Schmerz nicht unterdrücken. Die Haare fallen mir aus an den Wangen, die glänzende Haut des Gesichts legt sich in Falten, eine unziemliche Blässe entstellt mich und die, die mich von früher her kennen, merken, wenn sie mich ansehen, sofort, daß ich an diesem Körperteil verstümmelt bin. Daher werde ich gerechte Strafe für meine Entehrung fordern (exigam ergo mei vindictam dedecoris) und alles daran setzen, daß die ganze Schwere des mir angetanen Unrechts der römischen Kurie zu Ohren kommt. Ich werde den Bischof sowohl wie die Domherrn, soviel ich kann, nicht in Ruhe lassen wegen der Machenschaften, durch die sie das erste Urteil über den, der mir Böses getan hat, abgeändert haben; dann werden sie am Ende einsehen, wie sehr es gegen die Ehre ist, von der Strenge der Gerechtigkeit abzuweichen[220])."

Er mußte sich daraufhin sagen lassen, daß ein solcher Haß sich nicht für einen Mönch schicke: er solle sich zur Feindesliebe bekehren, sonst müßte man glauben, er trüge das heilige Gewand nur zum Schein[221]). Es ist begreiflich, daß er diese mißglückte Auflehnung mit Stillschweigen überging. Aber es entsteht dadurch der Schein, als ob nicht nur der abgerissene Faden der Erzählung sich leicht wieder aufnehmen ließ, sondern auch das Leben selbst in seine frühere, durch den Sturz von der Höhe unterbrochene Bahn ohne weiteres zurückkehren konnte, als wenn nichts Wesentliches geschehen, sondern nur das Milieu verändert wäre, so daß das Kloster an die Stelle des akademischen Quartiers in Paris trat. Ein falscher Schein, ist es doch keine absichtliche Täuschung, sondern aus der Beziehungslosigkeit, in der der Autor die verschiedenen Erlebnisse beließ, ist zu ersehen, daß ihm der Gedanke an eine psychologische Art der Autobiographie fern lag, so fern wie die religiöse Absicht einer Bekehrungsgeschichte.

Eine bedeutsame, durch seinen Eintritt in den Ordensstand bedingte Veränderung gegenüber seinem früheren Wirkungskreis hebt er doch sogleich hervor, als er von den Bitten spricht, mit denen er von den nach St. Denis „strömenden" Klerikern bestürmt wurde[222]):

„ . . . ich sollte das, was ich bis jetzt aus Geld- und Ruhmbegierde getan hatte, die Pflege der Studien, aus Liebe zu Gott tun, dessen eingedenk, daß der Herr das Pfund, das Er mir anvertraut hatte, mit Zinsen zurückfordern würde, und nachdem ich mich

220) Ep. Fulconis, MPL 178, 375 A. — Die Stelle ist vollständiger abgedruckt mit Fulcos Warnung vor einem Appell an die römische Kirche, den Abälard plante, in Cousins Ausgabe, Petri Abaelardi opera I, Appendix, S. 706-707. Bei Migne ist der Passus weggelassen wegen der Ausfälle gegen Rom, die catholicae aures non sine maximo scandalo exciperent.

221) Ebenda 376 A: Non igitur amplius tibi vindictam exigere licet, si in veritate vis tenere et amare quod in hujus nominis significatione monstratur contineri. Si vero odio habueris etiam inimicum qui hoc opus fecit nec odire desinis, afferat aliud qui velit, ego confitenter assero, vestem quidem Christi portare potes, sed ad nullam tibi utilitatem proveniet.

222) Hist. cal., 136 BC, mit Bezug auf Matth. 25, 16.

bisher vornehmlich mit Reichen abgegeben hatte, sollte ich mich von nun an der Erziehung der Armen widmen."

Und noch eine weitere Mahnung, die an ihn erging, fügt er daran:

„Ich sollte einsehen, daß die Hand Gottes mich vor allem deshalb geschlagen hatte, damit ich, den Lockungen des Fleisches und dem Gelärm des weltlichen Lebens enthoben, mich freier dem Studium der litterae hingeben könnte und, nicht so sehr um die Weltweisheit als um die göttliche bemüht, in Wahrheit zum Philosophen würde."

Also war der Sinn seines Sturzes gar nicht, wie es vordem hieß, die Heilung von dem intellektuellen Hochmut, sondern die Hinwendung von der Philosophie zur Theologie; diese war es, die seit der Zeit der Kirchenväter den Anspruch machte, die wahre Philosophie zu sein[223]). Eine schwerwiegende Entscheidung ist hiermit angezeigt — die aber auch wieder auf die Angleichung von Abälards eigenem Streben an die in seiner Zeit vorherrschende Richtung hinauslief. Man kennt die abschätzige Formel für die Stellung der Philosophie, daß sie nur als „Magd der Theologie" zu gelten habe; diese in der Patristik geprägte Formel war seit dem späteren 11. Jahrhundert in Reaktion gegen die rationalen Tendenzen wieder neu in Kurs gekommen[224]). Abälard erschien uns bislang als ein Bahnbrecher der entgegengesetzten, der „aufklärerischen" Richtung, da er als Repräsentant der Logik des Verstandes seine Triumphe feierte. Dieses Bild beginnt zu schwanken, wenn wir hören, wie er sich über seine Lehrtätigkeit, die er im Mönchsgewand wieder aufnahm, mit Berufung auf Origenes äußert, den er „den größten unter den christlichen Philosophen" nennt (138A):

„Meinem jetzigen Stande entsprechend, richtete ich das Studium zumeist auf die heiligen Texte, ohne doch die Schulung in den weltlichen artes, in denen ich mehr bewandert war und die man am meisten von mir wünschte, ganz fallen zu lassen; vielmehr machte ich mir aus ihnen sozusagen eine Angel, mit der ich die Hörer durch den philosophischen Geschmack köderte, um sie dann durch die Unterweisung zur wahren Philosophie hinzuführen."

Scheinbar eine Wandlung, war es doch nur ein Stellenwechsel im professoralen Lehrbetrieb, während seine Grundhaltung unverändert blieb. Seine Selbstdarstellung ist hier aufschlußreich. In ihr spielt sich vor unsern Augen Zug um Zug wiederum die für ihn charakteristische Art des Vorgehens ab, die uns aus seiner Jugendgeschichte bekannt ist. Zunächst die oppositionelle Stellung, durch die er seinen Lehrmeistern alsbald lästig gefallen war. Das wiederholt sich jetzt, obwohl zu den Mönchsgelübden außer der Keuschheit und Armut der Gehorsam gehörte; man erinnert sich an Abt Ailreds Lobpreis des „Lasttieres[225])." Und zwar machte er sich in St. Denis, wo man ihn freundlich aufgenommen hatte,

223) Vgl. Band I, 499. II, 400.
224) Durch Petrus Damiani (um 1070), vgl. Überweg II, 188.
225) Vgl. oben S. 479.

dadurch unbeliebt, daß er an der „schändlichen weltlichen Lebensführung" der Klosterbrüder sowohl wie des Abtes Kritik übte! Seltsam, Abälard unter den Mönchen die Rolle eines Sittenrichters spielen oder wenigstens in dieser Rolle sich darstellen zu sehen[226])! in derselben Rolle, in der sich inzwischen (1127) mit mehr Befugnis, Bernhard von Clairvaux dem Nachfolger des damaligen Abtes von St. Denis präsentiert hatte, als er ihn (Suger) zur Herstellung der klösterlichen Zucht beglückwünschte[227]).Seltsam mutet uns das an, sowohl deshalb, weil Abälard nach seinem eigenen Bericht nicht gerade ein Heiliger gewesen war, bevor er sich, notgedrungen, entschloß, ins Kloster zu gehen, als auch, weil er gewußt haben muß, in welche Gesellschaft er kam, wenn die Abtei wirklich so verrufen war, wie er es einstimmig mit dem hl. Bernhard behauptet. Und mußte er nicht, wenn er den andern Mönchen ihre „unerträglichen Schmutzereien" vorhielt, ihren Spott eher als ihren Zorn hervorrufen, da er augenscheinlich für sich selbst aus der Not eine Tugend machte? Die Situation ist so unwahrscheinlich, daß man annehmen möchte, das Bild habe sich dem Autobiographen verschoben: vom Intellektuellen ins Moralische. Denn daß er den andern Mönchen und auch dem Abt durch seine geistige Überlegenheit zur Last fiel, wie ehedem seinen Lehrern, das mag man glauben, und das wird sich auch alsbald herausstellen.

Zunächst zog er aus dem gespannten Verhältnis den Vorteil, daß man ihn gerne aus der Abtei fortließ und die Gelegenheit, die die erbetene Lehrtätigkeit bot, benutzte, um ihm eine kleine (in der Champagne gelegene) Priorei[228]) zum Aufenthalt anzuweisen. Es folgt wie ehedem, als er mit der Schulgründung an kleinen Orten nahe Paris anfing, der Zustrom von Hörern; die vorhandenen Räume reichten nicht aus, sie unterzubringen, und es fehlten genügend Lebensmittel. Sodann folgerecht die Rivalität:

„Da sich zeigte, daß der Herr mir nicht geringere Begnadung in den heiligen Schriften als in den weltlichen gewährt hatte, nahm meine Schule in beiden Lektionen beträchtlich zu, während die andern Schulen stark zurückgingen."

Weiter: der Erfolg rief den Neid der alteingesessenen Schulhäupter her-

---

226) Hist. cal. 136 C: Erat autem abbatia illa nostra ad quam me contuleram, saecularis admodum vitae atque turpissimae. Cujus abbas ipse, quo ceteris praelatione major, tanto vita deterior atque infamia notior erat. Quorum quidem intolerabiles spurcitias ego frequenter atque vehementer, modo privatim, modo publice redarguens omnibus me supra modum onerosum atque odiosum effeci.

227) S. oben S. 326.

228) ib. 138 A: ad cellam quamdam recessi. — „Cella" als technischer Ausdruck für Priorei, s. MA Studies XII, 198, Anm. 13.

vor, der Neid die Verfolgung; die kirchlichen Instanzen sollten mobil gemacht werden, um ihm die Lehrtätigkeit zu untersagen:

„weil die Beschäftigung mit der weltlichen Literatur dem Mönchtum völlig widerspräche und weil ich mir ein Lehramt in den hl. Schriften angemaßt hätte, ohne einen Lehrmeister darin zu haben[229])."

Uns ist diese Begründung wichtig, weil dadurch der mittelalterliche Charakter der Lehrüberlieferung beleuchtet wird, der sich uns als Persongebundenheit des Wissens gegenüber der uns gewohnten rein sachlichen Natur derselben darstellte[230]). Abälards Bericht wird in diesem Falle durch ein Zeugnis von der Gegenpartei bestätigt. In der Schmähschrift Roscelins ist zu lesen:

„Da du nach Empfang des Habits dir das Amt eines Lehrers angemaßt hast, um Falsches zu lehren, hast du aufgehört, Mönch zu sein, da der sel. Hieronymus, selber ein Mönch, den Mönch dahin definiert, daß seines Amtes nicht ist, zu lehren, sondern zu klagen, über die Welt zu trauern und mit Zittern und Zagen der Ankunft des Herrn entgegenzuharren[231])."

Wir haben diese „Definition" des Schutzheiligen der Schriftgelehrten schon einmal angeführt[232]), aber in anderer Absicht: als Folie, um die Veränderung hervorzuheben, die dem alten Mönchtum gegenüber im Mittelalter dadurch erfolgte, daß die Klöster zu Pflegestätten der gelehrten Bildung wurden. Jetzt sehen wir die reaktionären Gegenkräfte am Werk, die das überholte Herkommen benutzten, um die in der Theologie frei sich regende Kraft niederzuhalten. Und es gelang.

Die Verfolgung kehrte sich jetzt gegen seine theologische Produktion, die damals (um 1120) einsetzte, und wie Abälard darauf zu sprechen kommt, festigt sich das Bild seiner denkerischen Haltung, das vordem ins Schwanken geriet. Er gibt die Richtung seiner Schriftstellerei mit wenigen Worten ebenso selbstbewußt wie treffend an:

„Zunächst ging ich daran, das Fundament unseres Glaubens auf dem Wege der Analogie einer rationalen Erörterung zu unterziehen[233])."

So führt er sein Erstlingswerk ein, einen Traktat über die Dreieinigkeit[234]), den er „für seine Scholaren abgefaßt" hatte; ihnen schreibt er

---

229) ib. 140 A: quod scilicet proposito monachi valde sit contrarium saecularium librorum studio detineri, et quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere praesumpsissem. — Über die Rechts- bzw. Traditionslage s. Studies XII, 191 f. Anm. 84 und 87.

230) Vgl. oben S. 585.

231) Ep. Roscelini, MPL 178, 370 D.

232 Vgl. oben Abschnitt II, S. 166.

233) Hist. cal. 140 A: Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem . . .

234) Das Werk ist erst neuerdings herausgegeben worden unter dem Titel: Theologia Summi Boni, ed. H. Ostlender, in Bäumkers Beitr. vol. XXXV (1939).

die wissenschaftlichen Forderungen zu, die sein eigenes Lehrprogramm bildeten:

„Sie verlangten nach philosophischen, der menschlichen Vernunft faßlichen Gründen und drangen auf Verständlichkeit statt Wohlredenheit, da der ganze Schwall von Worten überflüssig sei, wenn mit ihnen kein Begreifen verbunden wäre. Sie sagten, man könnte nichts glauben, was man nicht vorerst begriffen hätte, und es wäre lächerlich, andern etwas vorzutragen, was weder der Vortragende selbst noch seine Schüler mit ihrem Verstand zu fassen vermöchten, wie der Herr selber (Matth. 15, 14) von den ‚blinden Führern von Blinden' spricht[235])."

In diesen Sätzen ist die rationale Richtung der Theologie, die an den Namen Abälards geknüpft ist, scharf umrissen, in Polemik gegen die behutsameren Vorgänger, die er nicht mit Namen nennt, aber deutlich kennzeichnet: Anselm von Laon, auf den hin er die Kritik wiederholt, die wir schon kennen: „Wortschwall ohne Sinn und Verstand[236])", und Anselm von Canterbury, dessen augustinischer Wahlspruch: „Credo ut intelligam" in aller Munde war.

Aber mit diesen wenigen Zeilen begnügte er sich auch, was die Sache selbst anlangt. Er konstatiert nur noch den großen Erfolg der Schrift — daß sie allen, die sie lasen, und das waren nicht wenige, „sehr gefiel" — und fügt daran den Ausdruck seines Selbstgefühls, alle Fragen gelöst zu haben, die das schwierige Problem, die göttliche Dreieinigkeit, betreffen[237]). Es folgt als die Hauptsache, über die er sich ausbreitet — auf einem 15- bis 20mal so großen Raum (etwa 5 Druckseiten) — die Geschichte der neuen Verfolgung, zu der sich seine Gegner, durch diese Leistung aufgebracht, zusammenschlossen, und die nach der kurzen Zeit einer ruhigen Lehrtätigkeit in der Priorei (1119-1120) zu der zweiten Katastrophe seines Lebens führte: der Verdammung seines Buches samt Strafmaßnahmen gegen seine Person auf der Synode von Soissons[238]).

Traurig, wie diese Geschichte ist, ist sie doch in demselben Stil erzählt — nur ohne den sieghaften Ton — wie die Wettkämpfe mit den

---

235) Hist. cal. 141 A: . . . qui humanas et philosophicas rationes requirebant et plus quae intelligi quam dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent, Domino ipso arguente quod „caeci essent duces caecorum".

236) Ebenda 123 A, vgl. oben S. 561.

237) Ebenda 142 A: Quem quidem tractatum cum vidissent et legissent plurimi, coepit in commune omnibus plurimum placere, quod in eo pariter omnibus satisfieri super hoc quaestionis videbatur. Et quoniam quaestiones istae prae omnibus difficiles videbantur, quanto earum major exstiterat graviter, tanto solutionis earum censebatur major subtilitas.

238) Soissons, Gerichtssitz des Erzbischofs von Reims, kam für das Verhör in Betracht, weil die Priorei, in der Abälard gelehrt hatte, zur Diözese von Reims gehörte. Als einem Mönch von St. Denis hätte ihm in Sens, das zur Diözese von Paris gehörte, der Prozeß gemacht werden können, was für ihn günstiger gewesen wäre.

Rivalen aus seiner Jugendzeit, und sie gibt sich auch ausdrücklich als Fortsetzung derselben; als Anführer in dem Komplott erscheinen zwei Studiengenossen von ihm, die er schon früher als seine Widersacher eingeführt hatte, die ihm das Handwerk legen wollten, als er in Laon sich in die Theologie hineinwagte, und die jetzt den Anspruch erhoben, als die „alleinigen Erben" der ihm mit ihnen gemeinsamen Lehrer, Anselms von Laon sowohl wie Wilhelms von Champeaux zu gelten (145A). So hat er auch hier, wo die Entscheidung auf einer Synode fiel, nicht den Kampf geistiger Mächte vor Augen, die Reaktion der katholischen Orthodoxie gegen die aufklärerischen Tendenzen der Zeit, sondern sieht nur persönliche Motive am Werk, Haß und Neid gegen ihn, den überlegenen Geist; wie er denn auch angibt, die Synode sei lediglich wegen seiner Aufsehen erregenden Schrift einberufen worden[239]). Seiner Darstellung zufolge war er damals, kaum 3 Jahre nach der Katastrophe, schon wieder auf der Höhe und zeigte sich, obwohl ein einfacher Mönch, jetzt wieder vor der Welt; er hielt in Soissons, wohin er beordert worden war, vor dem Beginn der Synode Tag für Tag öffentliche Vorlesungen, von denen er sagt (147B):

„Ich legte den katholischen Glauben, meiner Schrift entsprechend, in der Öffentlichkeit für alle dar, und alle Hörer erkannten sowohl die Klarheit meines Vortrags als die Verständlichkeit voller Bewunderung an."

Er fährt fort:

„Als das Volk und der Klerus dies sahen, sagten sie zueinander: ‚Siehe, er redet jetzt öffentlich, und niemand sagt etwas gegen ihn', aber das Konzil, das, wie wir hörten, hauptsächlich gegen ihn zusammengerufen worden ist, eilt seinem Ende zu; ‚haben etwa die Richter erkannt', daß sie und nicht er irren?"

Man sieht, er hat hier, wo es sich um sein neues öffentliches Auftreten als ein von den Oberen angefeindeter Gottesgelehrter handelt, den evangelischen Bericht über Jesu Reden vor den Schriftgelehrten und Pharisäern im Sinne, wo es heißt (Joh. 7,25f.):

„Da sagten etliche von den Jerusalemiten: ‚Ist das nicht der, den sie zu töten suchen? und siehe, er redet öffentlich, und sie sagen nichts zu ihm; haben etwa die Oberen in Wahrheit erkannt, daß dieser der Christus sei?' "

In der Tat sind die Anspielungen auf das Evangelium hier[240]) zu deutlich,

---

239) Die Akten der Synode sind nicht mehr vorhanden, aber aus einer zufällig erhaltenen Nachricht darüber (in der vita des hl. Norbert von Xanten, cap. XII; MGH SS XII. 663 ff.) ergibt sich, daß ein Hauptgegenstand der Verhandlungen die Bestrafung des Anhörens einer von einem verheirateten Priester zelebrierten Messe war. Vgl. Muckle, Studies XII, 194, Anm. 51.

240) Außer an der oben angeführten Stelle noch 146 A: In Soissons war „der Klerus und das Volk" durch seine gelehrten Rivalen so aufgehetzt, daß „das Volk" ihn und seine ihn begleitenden Schüler bei seiner Ankunft „beinahe gesteinigt hätten", weil er in Wort und Schrift „drei Götter lehrte". — Ferner 148 D der Bezug auf Nikodemus, der nach Joh. 7, 51 die Richter zu bestimmen suchte, Jesus zu Worte kommen zu lassen.

um unabsichtlich zu sein, aber sie schließen sich nicht zusammen — der Gedanke der Nachfolge Christi lag Abälard fern, ebenso fern, wie der des geistlichen Kampfes, der militia Christi —, sondern sie gehen unter in der Rhetorik, mit der er seine Überlegenheit, jetzt insbesondere in der Schriftgelehrsamkeit, zur Schau stellt oder noch lieber von andern in der Synode hervortretenden Personen ans Licht stellen läßt. So warnt einer seiner Freunde die andern Synodalen vor der Verurteilung eines Mannes, dessen Ruf „den unserer sowohl wie seiner Lehrmeister verdunkelt", während seine Ankläger davor warnen, den redegewaltigen Mann zu Worte kommen zu lassen, „dessen Argumenten und Sophismen die ganze Welt nicht Stand zu halten vermöchte[241])".

Man mag es ungebrochenen geistigen Hochmut nennen oder Reaktion auf verletzten Stolz, unverhüllter konnte sich sein theologisches Selbstgefühl kaum äußern. Es gehört dazu aber auch das Bewußtsein der Rechtgläubigkeit; er wird nicht müde, zu erklären und von anderen erklären zu lassen, daß in dem vor Gericht gezogenen Werk kein ketzerischer Satz zu finden war, daß er aber auch bereit gewesen war, falls ein solcher sich fände, ihn zu widerrufen. Von der Anklage gegen ihn blieb, wie er es darstellt, nichts übrig als das formale — in den Augen der Obrigkeit freilich schwerwiegende — Vergehen, daß er ein Buch veröffentlicht hatte, ohne es vorher der kirchlichen Zensur zu unterbreiten[242]). Und demgegenüber die Demütigung, die ihm von der Synode angetan wurde, in drei immer härteren Schlägen. Ihm wurde das Recht vorenthalten, sein Buch, wie das bei Ketzerprozessen üblich war, vor dem Gericht vorzutragen, es wurde ungelesen verdammt. Sodann: er wurde gezwungen, es mit eigener Hand ins Feuer zu werfen. Und schließlich die größte Selbstverleugnung, die ihm auferlegt wurde, als er bei dem feierlichen Schlußakt aufgefordert wurde, sein Glaubensbekenntnis abzulegen:

„Als ich aufstand, um meinen Glauben zu bekennen und darzulegen in der Absicht, das Gemeinte mit meinen eigenen Worten auszudrücken, erklärten meine Widersacher, es wäre für mich nichts weiter vonnöten, als daß ich das athanasische Glaubensbekenntnis hersagte — was jedes Kind ebenso tun konnte . . ."

Es ist ein denkwürdiger Augenblick, von stärkerer Symbolkraft noch als das erzwungene Verbrennen des eigenen Buches. Den christlichen

---

241) Die Streitszene mit Magister Alberich von Reims, 147 B-148 A, wo Abälard zur Blamage des Rivalen, der ihn in böser Absicht aufgesucht hatte, als Autorität für die umstrittene Lehre eine Stelle aus Augustin, De Trinitate, nachweist. „Gott wollte es, daß ich das Gesuchte schnell fand." Ebenda 148 BC die Rede seiner Verteidiger, Vertreter der Schule von Chartres (Bischof Gottfried und der als Haupt der Schule bekannte Thierry, ein Bretone wie Abälard). — Ferner der indirekte Selbstruhm in der Gegenrede seiner Feinde, 149 A.

242) Ebenda 146 B. 148 BC. 149 C. 150 BC. Dazu G. B. Flahiff, Ecclesiastical Censorship of books in the 12. cent., MA Studies IV (1942) 2 ff.

Glauben, wie er ihn verstand, auch selbständig zum Ausdruck zu bringen — ut quod sentiebam verbis propriis exprimerem —, dieser Satz glänzt auf auf dem mittelalterlichen Hintergrund, wo die Theologen, auch die sprachgewaltigen, in dem selbstverständlichen Bestreben zusammenstanden, das Gemeinte gerade nicht mit eigenen, sondern mit geprägten, in der Bibel oder von den Kirchenvätern geprägten Worten auszusprechen. Aber mit dem Willen, der zum Vorstoß ausholte, wird zugleich in dieser Szene der Widerstand gegen ihn sinnfällig. Der Bericht geht weiter:

„Und damit ich nicht Unkenntnis zum Vorwand nähme, als ob mir der Wortlaut nicht geläufig wäre, ließen sie mir einen Text zum Ablesen bringen. Ich verlas ihn, soweit ich das unter Seufzern, Schluchzen und Tränen vermochte. Darauf wurde ich wie ein der Schuld Überführter dem Abt von St. Medard übergeben und in dessen Kloster wie in ein Gefängnis abgeführt."

Das Kloster war eine Art Besserungsanstalt[243]). Und seine Reaktion auf diese Demütigung? Nichts weniger als Demut, vielmehr begehrte er auf gegen Gott in Verzweiflung! Er beschreibt das, was ihn damals bewegte und ihm noch ein Jahrzehnt danach, als er die Autobiographie verfaßte, in lebendiger Erinnerung vor Augen stand, ausführlich, wenn er es jetzt auch, wir mögen ihm das glauben, als Wahnwitz ansah:

„O Gott, der Du der Richter der Gerechtigkeit bist, mit welcher Galle im Herzen, mit wie großer Bitterkeit in der Seele rechtete ich Wahnwitziger mit Dir und klagte Dich wütend an, indem ich immer wieder die Klage des hl. Antonius[244]) wiederholte: ‚Wo warst Du, guter Jesus?' Welch brennenden Schmerz ich damals fühlte, welch entsetzliche Scham, welche zerrüttende Verzweiflung, das vermag ich nicht zu sagen. Ich verglich das, was ich nunmehr durchmachte, mit dem was ich vordem an meinem Körper erlitten hatte und fand, daß ich der allerelendste Mensch war. Jener Verrat erschien mir geringfügig im Vergleich mit diesem Unrecht; weit mehr als den Schaden an meinem Körper betrauerte ich den an meinem Ruf, denn an jenem war ich, wie ich mir sagte, selber nicht ohne Schuld, diese offensichtliche Vergewaltigung aber hatte ich mir durch mein lauteres Bestreben und meine Liebe zu unserm Glauben zugezogen, die mich dazu getrieben hatten, die Schrift abzufassen[245])."

Hier haben wir ein Selbstbekenntnis über den religiösen Beweggrund seiner theologischen Schriftstellerei, das schwerer wiegt als jene von ihm an den Anfang der neuen Epoche seiner Lebensgeschichte gestellte Mahnung seiner Anhänger, daß er fortan aus Liebe zu Gott tun möge, was er vordem aus Ruhmbegier und Gewinnsucht getan hätte. Zugleich zeigt dies Bekenntnis, daß das seelische Geschehen, so wie er es vergegenwär-

243) Über das Kloster findet sich in einer vita (des hl. Goswin, der — ein früherer Rivale Abälards — dort Prior war) die Kennzeichnung: Mittebantur illuc indocti ut erudirentur, dissoluti ut corrigerentur, cervicosi ut domarentur. Zitiert MA Studies XII, 196. Anm. 27.

244) Vgl. Athanasius, vita Antonii, MPL 73, 132 D.

245) Hist. cal. 153 A, . . . cum ad illam ex aliqua culpa devenerim, ad hanc me tam patentem violentiam sincera intentio amorque fidei nostrae induxissent, quae me ad scribendum compulerant.

tigt, durchaus nicht jener von ihm selber akzeptierten theologischen Deutung entsprach, wonach die Demütigung dazu bestimmt war, daß er die Demut lernen sollte. Vielmehr brach ihm das religiöse Bewußtsein gerade in dem Moment auf, in dem sein Stolz durch die öffentliche Demütigung tödlich verletzt war. Wie er seinen Zorn über das erlittene Unrecht nicht nur gegen die Menschen, sondern Gott gegenüber äußerte, trat das wahre Selbstgefühl aus der stillen, von dem Wissensdünkel überdeckten Tiefe hervor, wo der hochstehende Mensch, dem allgemeinen Sündenbewußtsein, das er teilte[246]), zum Trotz, wußte, daß sein geistiges Trachten lauter und rein war. Insofern erinnert uns dieses verzweifelte Aufbegehren gegen Gott an große Momente aus der mittelalterlichen Lebensdarstellung in Dichtung und Autobiographie, an Parsifals Aufsage seines Dienstes an Gott nach der unverdienten Schmach an Arturs Tafelrunde, aber auch an die „minnigliche Rechnung", die der Mystiker Seuse im Schmerz über die Schändung seiner Ehre mit Gott anstellte, um ihm vorzuhalten, wie wenig er das verdient hätte, nachdem er all sein Lebtag über eine so große Herzensgüte gezeigt hatte[247]). Wir mögen auch — um Geringeres, aber zeitlich näher Liegendes hinzuzunehmen — an die Autobiographie des Abtes Hermann von Scheda zurückdenken, der mit Gott rechtete, als ihm angesichts der Friedensgemeinschaft der Mönche die Unglücksschmach seines eigenen Volkes aufs Herz fiel und damit die ganze göttliche Weltordnung zum Rätsel wurde[248]).

Sehr verschieden von einander, wie diese mittelalterlichen Reaktionen auf erlittenes Unrecht waren, sie alle griffen doch in das Leben des Leidenden ein und bildeten einen Wendepunkt in der Geschichte des inneren Menschen. Bei Abälard ist das anders. Bei ihm trat nach der Erschütterung seines Selbstgefühls die für ihn charakteristische Lebenslinie wieder in Kraft, oder wenigstens hat er es so dargestellt. Der nächste Abschnitt der Autobiographie, der nur einen kurzen Zeitraum — „wenige Monate" (154A) — umfaßt, zeigt ihn im Kloster: nicht in der Besserungsanstalt, zu der er verurteilt worden war; dieser Teil der Strafe war ihm schon wenige Tage nach dem Urteil erlassen worden dank dem Eingreifen des päpstlichen Legaten, der (wie Abälard berichtet) das „grausame und unverständige" Verdikt mißbilligte und — dieses Motiv kommt hier zum erstenmal zur Sprache — „seine Abscheu über die Mißgunst der Franken" gegen die Bretonen allen Beteiligten gegenüber zum Ausdruck brachte (153A). Auf dessen Veranlassung wurde Abälard nach

246) Z. B. in einem Brief an Abt Adam von St. Denis (s. u. Anm. 253) bezeichnet sich Abälard als habitu monachus, vita peccator, MPL 178, 541 A.
247) Seuse-Buch I, c. 29 und II c. 38.
248) Vgl. oben S. 514.

St. Denis zurückgeholt, der Ordnung gemäß, aber gegen seinen eigenen Wunsch. Denn mißliebig, wie er sich dort gemacht hatte, befürchtete er einen neuen Konflikt, der dann auch ausbrach. Er war den Klosterbrüdern „lästig", weil er nicht abließ, ihre „schamlose Lebensführung zu rügen"; das erklärt er hier noch einmal (153 B), aber aus dem Konflikt, von dem er jetzt berichtet, geht hervor, daß seine Kritik ein sehr anderes Ziel hatte als die Sittenrichterei.

Sein kritischer Verstand erkühnte sich zu einem Vorstoß gegen die fromme Legende, nach der der Schutzheilige des Klosters, der Apostel von ganz Gallien, derselbe Dionysius gewesen sein sollte, von dem in der Apostelgeschichte erzählt wird, daß Paulus ihn in Athen zum rechten Glauben bekehrt hat. Man kennt von dem uns so befremdlichen Brauch der Urkundenfälschungen her den Ehrgeiz mancher mittelalterlichen Gründungen, ihre Anfänge möglichst weit zurückzuerstrecken[249]). Wir haben aber in jener Zeit auch schon von dem „blasphemischen" Versuch einer solchen Kritik gehört: durch einen der lombardischen Wanderlehrer, der in einem burgundischen Kloster auftrat und über die Legende, nach der der Klosterheilige zu den Aposteln gehört haben sollte, aufklärerische Reden hielt zum Gelächter der Mönche und zum Staunen des in Scharen herbeieilenden Volkes[250]). Abälard hat seinen Angriff bescheidener vorgeführt, als ob er harmlos erfolgt wäre.

„Zufällig stieß ich eines Tages, als ich Bedas Kommentar zur Apostelgeschichte las, auf eine Stelle, wo er sagt, daß Dionysius Areopagita nicht Bischof von Athen, sondern von Korinth gewesen sei. Das war denen sehr zuwider, die damit prahlen, daß ihr Dionysius der Areopagite sei, von dem in seiner Geschichte bezeugt wird, daß er Bischof von Athen gewesen sei. Als ich die Stelle gefunden hatte, zeigte ich einigen Brüdern, die herumstanden, wie zum Scherz dieses Zeugnis Bedas, das uns entgegenstand. Worauf sie äußerst entrüstet erklärten, Beda wäre der größte Lügner . . ."

Er ließ sich nicht einschüchtern, sondern wies auf die Autorität hin, die Bedas Schriften „in allen lateinischen Kirchen" genössen. Darauf nahm der Streit, wie Abälard offenbar wahrheitsgemäß berichtet, eine politische Richtung, da der klösterliche Ehrgeiz mit dem Nationalstolz zusammentraf.

„Jetzt zeige sich klar, so schrien sie voller Wut, daß ich immer schon ein Feind unseres Klosters gewesen wäre, da ich jetzt das ganze Königreich herabwürdigte und ihm die Ehre, deren es sich ganz besonders rühmte, rauben wollte, indem ich leugnete, daß der Aeropagite ihr aller Schutzpatron wäre."

Die Voreingenommenheit der „Franken" gegenüber dem Bretonen, die nach seiner Ansicht schon bei dem Ketzerprozeß eine Rolle spielte, wird hier wiederum von ihm ins Feld geführt. Man sieht, es war ein alter Groll, wenn er späterhin, als er die Abtei in der Bretagne übernommen

249) Vgl. oben S. 102 f. 250) Vgl. Band II, S. 411 f. (Berthold von Chiusa).

hatte, erklärte, daß er aus Frankreich (genauer: aus Francien) vertrieben worden wäre[251]). In St. Denis hatte er gegenüber der nationalistischen Aufregung der Mönche seine ruhige objektive Haltung bewahrt:

„Ich antwortete, daß ich das gar nicht leugnete und daß überhaupt nicht viel daran gelegen wäre, ob er vom Areopag oder von woanders her stammte, wenn er nur bei Gott in so hohen Ehren stünde."

Aber so harmlos, wie er es hinstellt, war sein Angriff schwerlich gewesen. Jedenfalls nahm der Abt ihn anders auf: als eine politische Angelegenheit, die vor das höchste weltliche Gericht gehörte. Er entschied, daß Abälard dem König zur Aburteilung vorgeführt werden und bis dahin unter strenger Bewachung gehalten werden sollte. Diese Entscheidung empfand er, der erwartet hatte, seinen Vorwitz durch eine interne klösterliche Strafe abbüßen zu können, als einen vernichtenden Schlag, und davor mußte er sich zu retten suchen:

„Voller Abscheu vor ihrer Nichtswürdigkeit, in völliger Verzweiflung, als ob sich gegen mich, den das Unglück schon so lange verfolgte, die ganze Welt verschworen hätte, begab ich mich im Einvernehmen mit einigen Brüdern, die Mitleid mit mir hatten, und unter Beihilfe von Schülern von mir eines Nachts heimlich auf die Flucht."

So rechtfertigt er den Bruch des Mönchsgelübdes. Das Wagnis glückte. Er konnte sich dabei auf einen der großen Feudalherren verlassen, die ihn schon in seiner Jugend beschützt hatten, den Grafen Theobald von Blois, der, wie wir hier erfahren, „die Widerwärtigkeiten voller Teilnahme verfolgt" hatte, unter denen Abälard zu leiden hatte. In dessen Herrschaftsbereich fand er eine Zufluchtsstätte, zunächst in einer Priorei, die ein ihm befreundeter Propst leitete, dann für mehrere Jahre in einer eigenen akademischen Gründung, die er in der Einöde zustande brachte.

2

Wie der glückliche Ausgang der gefährlichen Flucht zeigt, kam durch den Konflikt nur auf gewaltsame Weise zum Austrag, was, auf Abälards geistige Existenz hin angesehen, eine innere Notwendigkeit für ihn bildete, und das war, wie er selber seine Absicht angegeben hat, „die Freiheit, ein Leben nach Mönchsart zu führen, welchen Ort auch immer ich dazu geeignet fände[252])".

Er erreichte sein Ziel, nachdem er sich in dem leidigen Streit wegen der Dionysius-Legende zu einem Widerruf verstanden hatte[253]), mit Hilfe seiner hochmögenden Gönner, zu denen der Seneschall von Frank-

251) Vgl. oben S. 545.

252) Ib. 156 A: . . . ut abbas me absolveret et licentiam daret vivendi monastice ubicumque mihi competens locus occurreret. 159 A: concesserunt mihi ad quam vellem solitudinem transire.

253) Abälard ep. 11, an Abt Adam, col. 341-344.

reich Etienne de Garlande, jener Günstling des Königs, gehörte, von dessen Machtstellung wir von Suger her aus dem Angriff Bernhards von Clairvaux gegen ihn wissen[254]). Dieser setzte es bei Suger, der gerade damals (1122) die Nachfolge des verstorbenen Abtes von St. Denis antrat, durch, daß die für entlaufene Mönche vorgeschriebene Bestrafung, die Exkommunikation, Abälard erlassen und ihm sein Wunsch bewilligt wurde; nur die eine Bedingung blieb bestehen, die für ihn eher ehrenvoll als kränkend war, daß er sich nicht unter die Botmäßigkeit eines anderen Klosters begäbe, weil dies — so sahen die Dinge nunmehr aus — eine Zurücksetzung für St. Denis, wo man stolz auf ihn war, bedeutet hätte[255]).

Die Gründe, die der französische Marschall bei Abt Suger zu Abälards Gunsten (nach dessen Bericht) geltend machte, werfen ein Schlaglicht auf die geschichtliche Situation. Er erklärte ihm, daß die Abtei keinen Nutzen davon haben, vielmehr ein öffentliches Ärgernis damit erregen würde, wenn man den Entwichenen „gegen seinen Willen zurückhalten wollte" — als ob für den berühmten Mann das Gelübde des Gehorsams nicht verbindlich wäre, das gerade dazu bestimmt war, den Eigenwillen der Mönche zu brechen. Ein weiteres Argument war, daß seine Lebensweise und die in St. Denis vorherrschende „nicht zueinander paßten", da in dem vornehmen, mit dem königlichen Hof eng verbundenen Kloster die Ordensregel nicht eingehalten würde, was dank dieser politischen Verbindung ungestraft geschehen konnte[256]). Hiernach galt Abälard nicht nur in seinen eigenen Augen, sondern auch am französischen Königshof als der, der die religiösen Bindungen ernster nahm als die andern Mönche. Der Widerspruch löst sich auf, wenn man bedenkt, daß es sich bei Abälards Flucht aus dem Kloster um den Fortgang zu einer neuen selbständigen Form seiner Lehrtätigkeit handelte, die wohl mit einem Leben asketischer Art verbunden, aber von der klösterlichen Reglementierung frei war.

Denn jetzt, wo er sich, kühn genug, trotz seines Mönchtums den Weg ins Freie geöffnet hatte, beginnt aufs neue der aufwärts führende Gang, seinem unveräußerlichen Ziel entgegen. Es war ein neuer Anfang; und so setzt auch die Erzählung neu ein:

„Also begab ich mich in eine mir von früher her bekannte Einöde im Distrikt von Troyes; dort hatte ich ein Stück Land geschenkt bekommen und daselbst errichtete ich

254) Vgl. oben S. 327.

255) Hist. cal. 159 A: Sed ne gloriationem suam, quam de me habebat, monasterium nostrum amitteret . . .

256) Hist. cal. 158 A: Stephanus . . . quaesivit ab eis cur me invitum retinere vellent, ex quo incurrere facile scandalum possent et nullam utilitatem habere, cum nullatenus vita mea et ipsorum convenire possent. Sciebant autem in hoc regii consilii sententiam esse, ut quo minus regularis abbatia illa esset, magis regi esset subjecta atque utilis, quantum videlicet ad lucra temporalia.

im Einvernehmen mit dem Bischof des Landes eine Kapelle zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, zunächst nur aus Schilf und Stroh. Wie ich mich dort, zusammen mit einem Schüler[257]) von mir, verborgen hielt, konnte ich in der Tat den Herrn lobpreisen mit dem Vers (Ps. 55, 8): ‚Siehe, ich floh fort in die Ferne und blieb in der Einöde'."

Aus einem Gebet wider „die falschen Brüder" entnommen, stellt dieser Vers, wie Abälard ihn faßt, das als erfüllt hin, was in dem Psalm als Wunsch ausgesprochen ist: „O hätte ich Flügel wie Tauben, daß ich flöge und wo bliebe" (Ps. 55, 7). Das Verbleiben in der Einöde als Lebenserfüllung zu betrachten, war zu Abälards Zeit nichts Unerhörtes; im autobiographischen Schrifttum boten sich uns charakteristische Zeugnisse dafür da: des Abtes Johannes von Fécamp Elegie an die Einsamkeit und die Entscheidung des hl. Anselm über den rechten Lebensweg, wo das Eremitendasein eine der Möglichkeiten war, zwischen denen er zu wählen hatte[258]). Man wird Abälard die religiösen Motive, die in der Regel bei der Flucht aus der gesellschaftlichen Welt in die Einöde maßgebend waren, nicht absprechen wollen, aber noch klarer ist, daß er die aus der orientalischen Frühzeit des Christentums überkommene Lebensform wählte, um sie in den Dienst seiner eigenen Ziele zu stellen, zu denen er sich nach der Demütigung durch das verzweifelte Wagnis der Flucht aus dem Kloster zurückgefunden hatte. Der Satz, den wir anführten, klingt wie die Einleitung zu dem Schicksalslied eines einsamen Einzelnen; aber die darauf folgenden Sätze eröffnen eine andere Perspektive, und obwohl darin nur schlicht historisch erzählt wird, was sich nunmehr begab, erscheint dieses Begebnis doch, von Abälard aus gesehen, als eine von ihm geplante oder zumindest vorausgeahnte Folge seiner Einsiedelei.

„Als die Scholaren hiervon erfuhren, strömten sie von allen Seiten her herbei; sie verließen die Städte und befestigten Plätze, um in der Einöde zu verbleiben; statt der geräumigen Häuser errichteten sie sich kleine Hütten, statt der feinen Speisen hatten sie Feldfrüchte und trockenes Brot als Nahrung, statt der weichen Betten machten sie sich ein Lager aus Stroh und Heu, und Tische stellten sie sich aus Rasenstücken her, so daß man glauben konnte, sie ahmten tatsächlich die alten Philosophen nach . . ."

Nichts weniger also begab sich damals als die Gründung einer eigenen, rein auf seine Persönlichkeit gestellten Art von Hochschule! Abälard setzte damit fort, was er in seiner Jugend begonnen hatte, wo sich die Scholaren um ihn, den Meister der Dialektik, in Melun und Corbeil und auf dem Berg der hl. Genovefa zusammenscharten, und was ihm dann nach seiner notgedrungenen Entfernung von der Pariser Kathedralschule, als er sich unter das für ihn gewiß nicht sanfte Joch des Mönchtums gebeugt hatte, wiederum zugefallen war: daß die jungen Kleriker zu ihm in die Priorei strömten, um bei ihm begreifen zu lernen, was die

257) Im Text (159 A) steht : cum quodam clerico nostro.
258) Vgl. oben S. 232 und S. 262 ff.

kirchlichen Glaubenslehren besagten; aber was er jetzt zuwege brachte, ging über die früheren Ansätze weit hinaus. In der Einöde gab es für die Scholaren keinen Rückhalt außer ihm allein, er selber befand sich in einer für einen Mönch ganz ungewöhnlichen unabhängigen Position, und es war sein eigener Grund und Boden, auf dem er Herr war und den er und sie bebauten, wenn er auch, als Mönch, keinen andern Besitz sein eigen nennen durfte.

Man spürt den Schwung der Begeisterung, die er damals erweckt hatte, noch aus einer Schilderung, die etliche Jahre hernach Heloise in dem Briefwechsel mit ihm von den Verhältnissen bei der Gründung gegeben hat, die er ihr inzwischen übereignet hatte.

„Alles hier ist deine Schöpfung. Diese Einöde, nur für wilde Tiere offen und für Räuber, hatte noch keine menschliche Wohnstätte gekannt und kein Haus gesehen. An den Lagerstätten der Tiere, dort wo sich Räuber versteckt hielten, wo der Name Gottes nicht einmal genannt wurde, hast du ein göttliches Tabernakel errichtet und dem Heiligen Geist einen eigenen Tempel geweiht. Zu diesem Bau hast du dir keine Hilfe von Königen und Fürsten, obwohl du sie in Hülle und Fülle hättest haben können, geholt, damit dir allein alles, was dort entstünde, zuzuschreiben wäre. Von den Klerikern und Scholaren, die miteinander um die Wette herzueilten, um bei dir zu lernen, wurden alle Dienste, die nötig waren, geleistet, und die, die von kirchlichen Pfründen lebend, bisher nur Gaben anzunehmen, nicht aber darzubringen verstanden hatten, mit offenen Händen nur zum Empfangen und nicht zum Spenden, sie waren jetzt verschwenderisch mit Darbietungen und überboten sich darin[259])."

In seinem eigenen Bericht hat Abälard die neue Lebensform der Schulgemeinde geflissentlich an anerkannte Vorbilder angeknüpft und sie dadurch zu rechtfertigen gesucht. Dabei zeigt sich wieder, daß für ihn die antike Tradition mit der biblischen und der kirchlichen verschmolz. Als Vorbilder hatte er zunächst „die alten Philosophen" im Sinne, wobei er insbesondere an den pythagoreischen Bund und die platonische Akademie dachte, daneben aber auch „die Jünger der Propheten", insbesondere des Elisa, von denen es hieß, daß sie „die bevölkerten Städte verließen, sich Hütten am Jordan bauten und von Grütze und den Kräutern des Feldes lebten", und beide Lebensformen identifizierte er mit dem christlichen Typus des Mönchtums im Hinblick auf die gemeinsame Tendenz zur Loslösung von der gesellschaftlichen Welt, wie das der hl. Hieronymus in seinen asketischen Schriften in einer für das katholische Geschichtsbild maßgebenden Weise vorgezeichnet hatte. Wir kennen bereits den mittelalterlichen Anblick der „Philosophie", der sich aus der Vermengung dieser heterogenen Formen des höheren geistigen Lebens ergeben hatte; denn Heloise hatte sich der Argumente des Hieronymus bedient, um Abälard von der Ehe zurückzuhalten, die sich

[259]) Heloise, ep. 2, 183 CD.

mit seinem Beruf nicht vertrüge[260]). Jetzt sehen wir, wie Abälard selbst sich auf diese mittelalterliche Tradition berief. An die Schilderung des harten, frugalen Lebens seiner Schüler hat er einen fünfmal so langen Passus aus seinem Hieronymus angefügt, in dem jene Zusammenstellung des Heterogenen festgelegt ist[261]), und er erklärt daraufhin: „So geartet, glichen meine Schüler, die sich am Arduzonfluß Hütten bauten, mehr Eremiten als Scholaren."

In Wahrheit lag sein Unternehmen im produktiven Zuge der geschichtlichen Entwicklung, von der wir schon wissen; waren doch die Klöster, die seit dem frühen Mittelalter die Träger der antiken Bildungstradition waren, aus Stätten einsamer Kontemplation zu Sammelpunkten des fortschreitenden geistigen Lebens geworden, wobei hervorragende Persönlichkeiten die Führung hatten, wie wir das in der Abtei von Bec unter Lanfranc und Anselm, dem späteren Erzbischof von Canterbury, beobachten konnten. Abälard hat diese in geschichtlicher Weise *gewordene* Verbindung von Gelehrsamkeit und Asketentum zwar nicht säkularisiert, aber in Freiheit gesetzt dadurch, daß seine Schulgemeinde an keine Ordensregel gebunden war, sondern nur durch seine Persönlichkeit zusammengehalten wurde; durch die ausgesprochen ländlich-einfache Siedlung, die aus seiner „Flucht in die Einöde" hervorging, bekam zugleich der Gegensatz der in ländlicher Gegend gelegenen Klöster zu den städtischen Kathedralschulen eine prinzipielle Bedeutung. Wieder hat er selber die Hauptpunkte herausgehoben. Auf das lange Hieronymus-Zitat, mit dem er sein Unternehmen an die Tradition anglich, folgen zwei Selbstzeugnisse, mit denen er das bedeutsam Neue aus dem Gemenge heraushob (161D).

Zunächst eine starke Äußerung seines Selbstgefühls im Stolz auf den Erfolg, polemisch gegen seine Rivalen (aemuli) gekehrt, im Bewußtsein, ein von Gott Berufener zu sein. Wieder läßt er stilgerecht das Selbstlob indirekt durch diese seine Neider aussprechen. Sie schmerzte es, so erklärt er, daß „während sie alles, was sie konnten, gegen mich getan hatten, ‚alles mir zum Besten diente'". Und zu diesem paulinischen Kennzeichen derer, die Gott lieben (Röm. 8. 28), fügt er die Analogie mit Christus selber hinzu, wie vordem, als er sein öffentliches Auftreten in Soissons schilderte; die „geheime Klage" seiner Feinde geht weiter:

„‚Siehe, die ganze Welt ist hinter ihm dreingezogen' (Joh. 12, 19); mit unsern Verfolgungen haben wir nichts erreicht, sondern nur seinen Ruhm erhöht. Wir bemühten uns, seinen Namen auszulöschen und haben sein Licht nur noch glänzender gemacht.

260) S. o. S. 587.

261) Hist. cal. 160 A-161C, mit Zitat aus Hieronymus, Contra Jovinianum VI, 8 ff. (MPL 23, 310-312) und ep. 125, 7 (MPL 22, 1076 A).

Siehe, die Scholaren, die in der Stadt alles, was sie brauchen, zur Hand haben, verachten die städtischen Genüsse, suchen den Mangel auf, den man in der Einöde leidet, und leben freiwillig im Elend."

Sodann äußert er sich hier in einer charakteristischen Weise über seine eigene Stellung zu seinem Lehrberuf, charakteristisch, weil er dabei, wiederum an Hand eines evangelischen Vorbildes (Luk. 16,3), einerseits seinen Unterschied sowohl vom Eremiten wie vom Bettelmönch betont und anderseits sich an den Typus des geistigen Arbeiters angleicht, der, wie wir sahen[262]), in den mittelalterlichen Klöstern sich herausgebildet hatte.

„Was mich damals dazu nötigte, ein Schulleiter zu sein, war vornehmlich die unerträgliche Armut, da ich ‚zu graben nicht vermochte und zu betteln mich schämte'[263]). So griff ich auf die Kunst zurück, die ich verstand, und fand mich, um nicht Handarbeit zu leisten, zu dem rednerischen Beruf (officium linguae) genötigt. Die Scholaren aber beschafften aus freien Stücken alles, was an Nahrung und Kleidung gebraucht wurde, bestellten die Felder und bestritten die Ausgaben für die Baulichkeiten, so daß ich durch keine Sorge für die häuslichen Dinge im Studium behindert wurde."

Sie bauten auch, das hebt er besonders hervor, die viel zu klein gewordene Kapelle um; statt des Gotteshauses, das er notdürftig aus Schilf und Stroh errichtet hatte, stand jetzt eine stattliche Kirche aus Stein und Holz da, der er nun auch einen neuen Namen gab, den „des Parakleten, das heißt des Trösters". Über diese Namengebung verbreitet er sich seitenlang, als wäre das der Hauptpunkt. In den gelehrten theologischen Ausführungen steckt denn auch eine Pointe. Er hatte, so schließt er, die ungewöhnliche Weihung im Hinblick auf das Wort des Apostels von dem „Gott alles Trostes" (2. Kor. 1,3-4) gewählt,

„zum Gedächtnis der Wohltat, daß ich, ein Flüchtling und schon völlig verzweifelt, dort die Gnade göttlichen Trostes erfuhr, so daß ich aufatmete."

Aber man legte ihm diese Neuerung übel aus, als ob er seiner Kirche die Begnadung mit dem Hl. Geist zuschreiben wollte, von dem es im Evangelium (Joh. 14,16) heißt, daß er der „Geist der Wahrheit" sei, der in den Gläubigen wohnt. Gegen einen solchen Anspruch verwahrt er sich ausdrücklich, jedoch nicht unbedingt:

„Wenn ich es in dem mir untergelegten Sinne getan hätte, so wäre das zwar, was das Herkommen betrifft, etwas Unerhörtes, aber nichts Vernunftwidriges[264])."

Uns will diese Apologie als ein Wahrzeichen der Bedeutung erscheinen, die Abälards Hochschul-Siedlung zukommt, wenn man sie im Zusam-

---

262) Vgl. oben Abschnitt I, S. 95 f. (Otloh).

263) Hist. cal. 161 D: Tunc autem praecipue ad scholarum regimen intolerabilis me compulit paupertas, cum fodere non valerem et mendicare erubescerem.

264) Ebenda 162 A-163 B. . . . quamquam si illo quoque qui creditur modo id fecissem, non esset rationi adversum licet consuetudini incognitum. Unbekannt war das indes nur in der römisch-katholischen, nicht in der byzantinischen Kirche, s. u. Abschnitt VI. Kap. II über das von Nikephoros Blemmydes (um 1250) erbaute Kloster, das dieser philosophische Theolog Gott selber (θεῷ τῷ ὄντι) weihte.

menhang der geschichtlichen Entwicklung betrachtet, die damals im Unterrichtswesen im Gange war und im späteren Verlauf des Jahrhunderts zur Gründung der Universitäten geführt hat, unter denen die von Paris eine der ersten war. Dieser große Vorgang, der nach der organisatorischen Seite hin viel durchforscht ist, wird hier von innen her durch das Streben und Wirken einer der maßgebenden Persönlichkeiten erleuchtet.

Aber aus Abälards Selbstzeugnis werden dann auch an dieser Stelle wieder die Widerstände ersichtlich, an denen sein vorandrängender Wille zerbrach. Es folgt ein Abschnitt, der entsprechend der Dynamik seines Lebensganges nach dem Aufstieg den Niederbruch bringt, aber diesmal inmitten der gewohnten Ausfälle gegen Neidlinge und Rivalen mit einer solchen unerwarteten Vehemenz den Zusammenbruch vor Augen führt, daß man kaum begreift, woher diese Emotion kommt — bis man sich klar macht, welch große Sache bei den persönlichen Ausfällen auf dem Spiele stand. Wir hören zunächst, daß die Kunde von der neuartigen Hochschule Abälards wie eine Sensation auf die Zeitgenossen wirkte.

„Während ich selber an diesem Ort in der Verborgenheit lebte, verbreitete sich das Gerücht davon über die ganze Welt und erscholl weit und breit nach der Art des Echos, von dem der Dichter sagt, daß es ganz Stimme ist und keinen Körper hat[265])."

Aber das ist nur der Vordersatz; im Nachsatz erhebt sich die Klage über den Neid, der — wiederum ein antikes Wort — „auch den, der sich verborgen hält, zu finden weiß[266])"; und dieses stereotype Motiv erscheint jetzt nicht nur abgewandelt, sondern dramatisch gesteigert:

„Meine alten Rivalen vermochten von sich aus nicht mehr viel auszurichten, dafür wiegelten sie zwei gewisse neue Apostel gegen mich auf, denen die Welt größten Glauben schenkte und von denen der eine das Leben der regulierten Domherren, der andere das der Mönche zur Wiederauferstehung gebracht zu haben sich rühmte . . ."

Diesmal nennt er nicht wie vordem einzelne namhafte Personen, die ihm zufällig entgegentraten, sondern das, was wir vordem vermißten, die Tendenzen, von denen der Widerstand gegen ihn ausging, und dabei nimmt er als gegen seine eigene Stellung gerichtet die beiden innerkirchlichen Bewegungen zusammen, die in der Tat für die damalige Lage der ganzen „Welt", wie er die katholische Christenheit nennt, charakteristisch waren und die auch von heutigen Historikern nebeneinander herausgehoben werden, um die „asketisch-pietistische Strömung" zu kennzeichnen, die damals, in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts, auf französisch-burgundischem Boden entsprungen war und „erstaunlich rasch"

---

265) Ebenda 163 C, mit Bezug auf Ovid, Metam. III, 358.

266) Nach Quintilian, zitiert von Hieronymus (MPL 23, 984 A) und von Abälard angeführt Hist. cal. 161 C.

auf die gesamte Kirche übergriff: die neue klösterliche Reformbewegung, deren Hauptstätte der Zisterzienser-Orden war und deren Repräsentant in unsern Augen Bernhard von Clairvaux ist, und dann die Stiftung des Prämonstratenser-Ordens (1120), „der in ähnlicher Weise für regulierte Weltgeistliche wirkte[267])". Abälard hat den Angriff, den die zwei „neuen Apostel" dieser Reformbewegung, wie er sie ohne ihre Namen anzugeben, voller Spott über ihre reaktionären Tendenzen nennt, in einer Weise geschildert, die den Spott beiseite läßt:

„Sie zogen als Prediger durch die Lande und brachten es, indem sie mich auf schamlose Weise, soviel sie konnten, verunglimpften, sowohl bei manchen kirchlichen als auch bei gewissen weltlichen Machthabern zuwege, daß ich von diesen eine Zeitlang verächtlich angesehen wurde. Über meinen Glauben und mein Leben streuten sie so arge Gerüchte aus, daß sogar meine besten Freunde sich von mir abwandten oder, wenn sie mir noch etwas von ihrer früheren Liebe bewahrten, das aus Furcht vor ihnen auf alle Weise verbargen. So oft ich, Gott ist mein Zeuge, erfuhr, daß eine Versammlung von Kirchenmännern stattfand, glaubte ich, sie geschehe, um mich zu verurteilen; ich war so außer mir, daß ich wie einen Blitzschlag, der mir drohte, es erwartete, daß man mich als Ketzer oder Ungläubigen vor ein Konzil oder eine Synode bringen würde[268])."

Um diese Schilderung beurteilen zu können, möchte man die beiden „Prediger" identifizieren. Für einen von ihnen ist das unschwer gelungen. Es handelt sich um Norbert von Xanten (1085-1134), den Stifter des Prämonstratenser-Ordens, durch den die vornehmen, nach der Augustiner-Regel lebenden Weltgeistlichen in die asketische Richtung der neuen Frömmigkeit hineingezogen wurden. Abälard, der selber aus einem Domherrn, unfreiwillig genug, zum Mönch geworden war, bekam die schnelle Ausbreitung dieses Ordens gewiß stark zu spüren; er hatte schon vordem den angeblichen Wundertäter, der trotz seines Mönchtums den Thron des Erzbischofs bestieg (in Magdeburg 1126), zum Ziel seines Spottes genommen[269]), und, was den sachlichen Gegensatz betrifft, so haben wir in der Autobiographie des in den Prämonstratenser-Orden eingetretenen Konvertiten Hermann von Scheda (um 1140) ein Beispiel für die Reaktion gegen die aufklärerische Richtung der Zeit bekommen, da dort das Scheitern des Versuches geschildert ist, auf dem Wege des Intellekts zum christlichen Glauben zu gelangen. Dagegen ist es fraglich, wer mit dem andern Prälaten gemeint sein mag, den Abälard hier als seinen gefährlichen Widersacher hinstellt.

---

267) Die zitierten Formulierungen nach K. Hampe, Blüte und Verfall des MA (Knaurs Weltgesch. 1935), S. 359 f.

268) Hist. cal., MPL 178, 164 A.

269) In einer Predigt aus der Zeit zwischen 1126 und 1131, vgl. Muckle im Appendix zu seiner Ausgabe der Hist. cal., MA Studies XII (1950), 212. Dort ist vermerkt, daß Norbert wahrscheinlich an der Synode zu Soissons (1121) teilnahm, so daß Angriffe von ihm gegen Abälard in den folgenden Jahren erfolgt sein mögen.

Die Frage ist belangreich, weil man dabei in erster Linie an Bernhard von Clairvaux denkt, an dessen Namen die damalige Reform des Mönchtums vornehmlich geknüpft ist; von der zensorartigen Stellung, die er in dieser Bewegung einnahm, haben wir aus seinen Glückwunsch- und Mahnschreiben an Abt Suger zu dessen Reform von St. Denis (1127) und schon vordem an den Kartäuserprior Guigo (um 1122) eine Anschauung bekommen[270]). Daß Abälard ihn bei seinem Spott über die „neuen Apostel" im Auge gehabt habe, das war denn auch seit langem schon die übereinstimmende Meinung der in Betracht kommenden Historiker[271]). Danach wäre der Gegensatz zwischen ihm und Abälard, der von wesentlicher Bedeutung für die ganze Epoche gewesen ist, von früh an, seit die beiden großen Männer einander nahe kamen, hervorgetreten und zwar an einem so vitalen Punkte wie der Neugestaltung des geistlichen, d. h. des sittlich-religiösen Lebens. Denn die hochschulartige Siedlung, die Abälard um 1122 glückte, erfolgte nur wenige Jahre nachdem der junge, zehn Jahre jüngere Zisterziensermönch Bernhard mit der Gründung des neuen Klosters zu Clairvaux beauftragt worden war (1115), von dem die ungemeine Steigerung der von seinem Orden in Gang gebrachten Reformbewegung (seit 1098) herbeigeführt wurde. Und die beiden verschiedenen Gründungen lagen so nahe beieinander (nur etwa 15 Meilen voneinander entfernt), daß der Gegensatz kaum verborgen bleiben konnte[272]).

Aber so plausibel die herrschende Meinung auf den ersten Blick erscheint, sie ist doch fragwürdig. Sie stimmt wenig zu der Stellung, die Abälard nach seinem eigenen Zeugnis den aktuellen Reformbestrebungen gegenüber einnahm, die er diesem zufolge vielmehr teilte. Wir erinnern an die Darstellung, die er von seinem Auftreten in St. Denis gab, wo er sich bei den andern Klosterbrüdern wegen der Kritik, die er an dem weltlichen Treiben übte, mißliebig machte. Und seine akademische Siedlung konnte, was die Sittenstrenge und die ländliche Selbstversorgung der Scholaren in der Waldeinsiedelei betrifft, einen Vergleich mit der asketischen Brüderschaft im nahen Clairvaux wohl aushalten. Wir werden im weiteren Verlauf seiner Lebensgeschichte, wo er in Amt und Würden als Abt erscheint, und dann in seinem Briefwechsel mit Heloise noch weitere Beispiele für diese seine Haltung bekommen. Der Gegensatz zwischen ihm und Bernhard lag nicht im Ethischen oder Religiösen, sondern in der theologischen oder philosophischen Richtung.

Bei dieser Sachlage kommt uns eine überraschende Wendung entgegen, die die ganze Frage neuerdings dadurch genommen hat, daß ein bisher unbekanntes Zeugnis Abälards über Bernhards Stellung zu ihm ans Licht gezogen worden ist; ein Sendschreiben, das er an seine Anhänger etliche Jahre nach der Veröffentlichung der Autobiographie in der kritischen Zeit gerichtet hat, als der Konflikt mit dem gewaltigen Heiligen ausgebrochen war, kurz vor der verhängnisvollen Synode von Sens (Juni 1140)[273]). Dort erklärt er ausdrücklich, daß Bernhard sich vordem freundschaftlich zu

---

270) Vgl. oben S. 326 (Suger) und S. 400 (Guigo).

271) Vgl. Ch. de Rémusat, Abélard, I (1845), 116 Anm., wo hervorgehoben ist, daß von den kompetenten Beurteilern seit dem ersten Druck der Hist. cal. wie selbstverständlich angenommen wurde, mit den ungenannten „Aposteln" seien die beiden bekannten geschichtlichen Persönlichkeiten gemeint.

272) Darauf hat de Rémusat (a. a. O., I, 119) hingewiesen: Deux institutions aussi opposées et aussi voisines, qui toutes deux agissaient sur les imaginations des populations environnantes, ne pouvaient manquer d'être rivales ou même ennemies . . . Elles devaient réciproquement se soupçonner et se méconnaître.

273) Im Hinblick auf dieses Schreiben, auf das Klibansky schon 1930 aufmerksam gemacht hatte, hat J. T. Muckle, der es in dem Appendix zu seiner Edition (s. o. Anm. 269) auszugsweise mitteilte, die herrschende Meinung in Frage gestellt (1950). Er machte dagegen geltend, daß Bernhard erst in der Zeit vor der Synode von Sens (1140), also erst längere Zeit nach dem Erscheinen der Hist. cal. gegen Abälard vorgegangen ist, während er sich vordem eingestandenermaßen nicht um Abälards Theologie gekümmert hat, die er dann (in dem an den Papst gerichteten Traktat), als stul-

ihm gestellt habe (ob aufrichtig oder politisch, kommt hier nicht in Betracht) und zum Kampf gegen ihn erst kürzlich durch einen Denunzianten getrieben worden sei, der Abälards vermeintlich ketzerische Lehren zusammengestellt[274]) und ihm somit die Waffen zu dem Kampf geliefert hatte. Hiernach ist es höchst unwahrscheinlich, daß Bernhard der Prälat gewesen ist, der beinahe 20 Jahre zuvor in seinen Predigten Abälard wegen seines „Glaubens und Lebens" verunglimpft und ihn bei den weltlichen wie bei den geistlichen Machthabern diskreditiert hatte. Aber wer diese einflußreiche Prediger gewesen sein mag, das bleibt im Dunkeln, — was auch wieder verwunderlich genug ist[275]).

Klar ist nur, daß Abälard durch den Angriff, der von den ungenannten Exponenten der „asketisch-pietistischen Strömung" (um die moderne Formulierung zu wiederholen) gegen ihn gerichtet wurde, seine ganze öffentliche Stellung erschüttert sah, so daß er nicht nur wegen irgendwelcher Irrlehren verurteilt, sondern als „Ketzer und Ungläubiger[276])" gebrandmarkt zu werden fürchtete und sich sogar von seinen Freunden (an diesen hatte er also trotz seiner Einsiedelei festgehalten!) wie geächtet vorkam. Und so sehr man sein leidenschaftliches Temperament in Rechnung ziehen muß, er hat die zeitgeschichtliche Lage schwerlich falsch beurteilt. Er hatte das klare Bewußtsein davon, daß durch die „neuen Apostel" der Kern seines Werks, der „Geist der Unabhängigkeit", den man mit Recht als das Auszeichnende seiner akademischen Siedlung hingestellt hat[277]), bedroht und verächtlich gemacht wurde; er hat das in seiner persönlichen Weise zu überzeugendem Ausdruck gebracht; die „Verzweiflung", in die er damals geriet, hat er folgendermaßen gekennzeichnet:

„Ich ging mit dem Gedanken um, die christlichen Lande zu verlassen und mich zu den Heiden hinüber zu begeben, um dort, koste es was es wolle, unter den Feinden Christi in Ruhe ein christliches Leben zu führen."

---

tilogia verspottet hat. — Inzwischen ist das Sendschreiben Abälards veröffentlicht worden: von Jean Leclerq OSB, Etudes sur S. Bernhard etc. in Analecta sacri Ordinis Cisterciensis IX, 1-2 (Rom 1953).

Im Anschluß daran hat A. Borst in s. Abh. über Abälard u. Bernhard, HZ 186 (1958). S. 501 ff. den Zweifel Muckles bekräftigt und die „freundschaftlichen" Beziehungen zwischen den beiden von 1131 bis zu B's Kampfansage (1140) verfolgt.

274) Abt Wilhelm v. Thierry, Disputatio adv. Ab., vgl. Überweg II, 257.

275) Borst hat (a. a. O. S. 502) die Vermutung vorgebracht, mit dem andern Widersacher habe Abälard einen gewissen Regular-Kanonikus Farsitus gemeint, den er in der gegen Norbert gerichteten Predigt mit diesem zusammen als dessen coapostolus nennt; aber Borst muß dann dieser unbekannten Persönlichkeit den Anspruch zuschreiben, die Regularkanoniker reformiert zu haben, während Norbert von Xanten an Stelle von Bernhard als Wiedererwecker in Betracht kommt, was beides m. E. wenig glaubhaft ist. — Ebensogut könnte man meinen, Abälards Rede von der angeblichen „Freundschaft" Bernhards zu ihm beziehe sich nur auf die erste Zeit nach seiner Rückkehr in die Metropole, also von 1136 bis zu der Kampfansage von Anfang 1140, gelte aber nicht für die in der Autobiographie behandelte Zeit (um 1112-1124), wo er ja auch Bernhard nicht mit Namen nennt.

276) Hist. cal. 164 B: quasi hereticus aut profanus. Dazu in dem folgenden Satz die Annahme, daß die Sarazenen me minus christianum ex imposito mihi crimine suspicarentur. 277) Rémusat a. a. O. I S. 118 und 119 Anm.

Er glaubte, daß bei den „Heiden" (gentes), mit denen er die Sarazenen meint, die Toleranz zu finden wäre, die seiner eigenen Denkweise entsprach, ähnlich und doch anders als sein Zeitgenosse Adelhard von Bath, der, von Erkenntnisdrang erfüllt, bei ihnen ungehobene Wissenschätze suchte. Aber er hat diesen „äußersten Ausweg, der für ihn übrigblieb" (164C), dann gar nicht beschritten, sondern ist, statt nach dem Morgenland, nach dem Westen zu den Kelten gegangen, und dort erlebte er die Enttäuschung, daß sie, obwohl Christen und sogar seine Stammesgenossen, „schlimmer und wilder waren als die Heiden".

3

Wir haben seine Schilderung der unglücklichen Lage, in der er sich in der Bretagne trotz seiner Prälatenwürde befand, schon vorweggenommen, weil es die Lage war, in der er die Autobiographie abgefaßt hat. Die Schilderung (165 A-180 B) ist so düster, eintönig grau in grau, daß man gar nicht gewahr wird, welch lange Zeit, fast ein Jahrzehnt, dreimal so lang als irgendeine von den früheren Ruhelagen, er dort verbracht hat. Aus der allzu kläglichen Eintönigkeit der Drangsale und Unfälle (auch ein Sturz vom Reitpferd ist darunter) hebt sich zweierlei heraus, was für ihn charakteristisch ist: die tiefe Unbefriedigung des aus seiner Bahn Geworfenen und die nicht weniger tiefe Befriedigung, mit der es ihn erfüllte, als er mitten im Verlauf dieses Jahrzehntes als Abt die Verbindung mit Heloise wieder aufnehmen konnte.

Was das erstere Motiv betrifft, so können wir seine Äußerungen darüber, die wir voranstellten[278]), jetzt noch besser würdigen, nachdem wir beobachtet haben, mit welcher Konsequenz er sich in die Bahn, die er in seiner Jugend beschritten hatte, immer wieder trotz aller Rückschläge zurückfand und zuletzt noch nach der Flucht aus dem Kloster eine neue Höhe seiner Wirksamkeit erreichte. Das glaubensstarke Pauluswort (Röm. 8,28), das er im Bewußtsein, ein Berufener zu sein, auf diese Epoche seines Lebens anwandte — daß „denen, die Gott lieben, Gott in allem zum Besten hilft" — hat er trotz seiner gegenwärtigen Misere, über die er so ausgiebig sich verbreitete, am Schluß der Autobiographie noch einmal zitiert: ein Zeichen auch dafür, daß er damals auf eine bessere Zukunft hinblickte. Wie diese sich gestaltet hat, liegt außerhalb des Horizontes seiner Autobiographie. Dagegen führt das andere Motiv zu dem Brennpunkt seiner Lebenskurve zurück, der durch die Konzentration der Selbstdarstellung auf das Schicksal seines Werkes außer Sicht kam.

278) Vgl. oben S. 545 f.

Der Bericht über seine erneute Verbindung mit Heloise knüpft ausdrücklich an die Stelle an, wo zuletzt von ihr die Rede war: als sie, mit dem Schleier der Nonne angetan, hinter den Mauern des Klosters zu Argenteuil verschwand. Wenn er aber jetzt wieder auf sie zu sprechen kommt, so geschieht das nicht, um den Faden wieder aufzunehmen, den er dort fallen gelassen hatte, sondern im Zusammenhang der nicht weniger schicksalhaften Geschichte seines Werkes. Unter den schmerzlichen Gefühlen, mit denen er an die letzte, allzu schnell abgebrochene Epoche seines gedeihlichen Wirkens zurückdachte, war, so fährt er fort, das bedrückendste, daß die Kapelle, die er dort in der Einöde dem Paraklet errichtet hatte, seit Jahren schon verlassen dastand und kein Gottesdienst mehr in ihr abgehalten wurde. Da kam wie gerufen die Nachricht von der Vertreibung der Nonnen aus Argenteuil: Nun konnte er Heloise die Sorge für das verwaiste Heiligtum übertragen! Es war eine göttliche Fügung:

„Der Paraklet selbst sandte mir, da ich darüber so sehr trostlos war, einen wahren Trost und sorgte für sein eigenes Bethaus, wie es sein sollte",

so sagt er mit einer nicht ungewöhnlichen Wendung[279]), die aber bei ihm auffällt, da man eine solche positive Gläubigkeit bei ihm nicht erwartet.

In erster Linie um den Fortbestand seiner religiösen Gründung besorgt, läßt Abälard doch die Gelegenheit nicht unbenutzt, um auch Heloise — „jetzt meine Schwester in Christo mehr als meine Gattin" — zu ehren. Nach dem Bericht über die Ankunft der von ihr geleiteten Nonnen (um 1128), dem Vollzug der Schenkung an sie und dem päpstlichen Privileg (von Ende 1131) fährt er fort (170A):

„Sie führten zwar zuerst ein armseliges Leben und fühlten sich eine Zeitlang recht verlassen, aber Gott, dem sie voller Ergebenheit dienten, brachte ihnen in seiner Barmherzigkeit binnen kurzem Trost und erwies sich ihnen als wahrer Paraklet, indem er es bewirkte, daß die Bevölkerung der Umgegend sich ihnen gegenüber barmherzig und mildtätig zeigte. Und im Verlauf eines Jahres wurden sie meines Erachtens (Gott weiß es) reicher an den irdischen Gütern als ich es in 100 Jahren geworden wäre, wenn ich dort geblieben wäre . . . Meine Schwester aber, die den andern vorstand, ließ der Herr so große Gnade in aller Augen finden, daß sie von den Bischöfen wie eine Tochter, von den Äbten wie ihre Schwester, von den Laien wie eine Mutter geliebt wurde und alle gleichermaßen ihre Frömmigkeit (religio), ihre Klugheit und ihre unvergleichliche, immer voller Sanftmut geübte Geduld bewunderten. In ihrer Kammer abgeschlossen, um rein dem Gebet und heiligen Betrachtungen zu obliegen, ließ sie sich nur selten sehen, aber je seltener das geschah, um so heftiger verlangten die Außenstehenden nach ihrer Gegenwart und den Anweisungen, die sie im geistlichen Gespräch gab."

---

279) Hist. cal. 168 A: Sed ipse quoque verus Paracletus . . . proprio prout debebat providit oratorio. Zu dieser Wendung vgl. oben S. 360 (Abt Suger).

Von Heloises Klugheit und Tapferkeit bekamen wir schon ein Bild, als Abälard ihren Widerstand gegen den verhängnisvollen Ehebund und dann ihren heroischen Opfergang schilderte. Aber wie sticht die stille Ergebenheit, die er ihr jetzt nachrühmt, von der impetuosen Leidenschaftlichkeit ab, die sie damals, 10 Jahre zuvor, zeigte! Ob er die Veränderung beachtet hat? In seiner Autobiographie verlautet davon nichts; in ihr ist das Ereignis, das der erneute Verkehr mit der einstigen Geliebten doch gewiß für ihn bedeutete, nicht als solches hingestellt, sondern sozusagen schematisch in den durchgreifenden Rhythmus seines Lebensganges eingefügt. Ein Lichtblick in seiner gegenwärtigen Misere, erscheint der Einzug der von ihr geführten Nonnen in den von ihm gestifteten sakralen Bau doch wieder nur wie ein Aufleuchten, auf das die Verdunkelung folgt.

Er berichtet von den Verdächtigungen, die der „Neid" gegen ihn wegen seiner wiederholten Besuche in der nunmehr zum Nonnenkloster gewordenen Paraklet-Siedlung in Umlauf setzte (174A):

„Das, wozu mich die lautere caritas trieb, machten meine Verleumder in ihrer gewohnten Bosheit auf die schamloseste Weise zum Gegenstand der Anklage, indem sie behaupteten, ich hätte noch immer ein Ergötzen an der sinnlichen Begierde, da ich die Abwesenheit meiner einstigen Geliebten kaum oder überhaupt nicht ertrüge."

Hier fällt, seinen Widersachern in den Mund gelegt, das Wort, das wir ehedem von ihm selbst erwarten mochten, als er seinen Vorsatz, Heloise zu ehelichen, begründete: daß er ohne sie nicht leben konnte. Jetzt, wo er diesen natürlichen Gedanken ausspricht, tut er das nur, um ihn abzuwehren. Statt sich zu seiner Anhänglichkeit zu bekennen, verlegt er sich darauf, sein Verhalten karitativ zu motivieren und durch autoritative Vorbilder zu rechtfertigen. In der Nachbarschaft des neuen Klosters hatte man es ihm, so vermerkt er, schon verübelt, daß er sich zuerst so sehr zurückhielt; wenigstens mit Seelsorge oder Predigt könnte und sollte er den in die Einöde Verstoßenen Beistand leisten! Und dann die Vorbilder für den Umgang von religiösen Persönlichkeiten mit Frauen: die Propheten Israels, die bei Witwen zu Gast waren, die Kirchenväter, von denen Frauenklöster betreut wurden, und nicht zuletzt — Jesus Christus und Maria Magdalena! Er nimmt das alles zusammen und hatte sich dazu auch die prinzipielle Frage gestellt, ob Frauen überhaupt zur Leitung eines Klosters geeignet wären, zu der so vieles gehörte, was sie aus natürlichen Gründen nicht erfüllen konnten (118CD).

„Aus diesen Gründen, die ich oftmals hin und her erwog, hatte ich mich entschlossen, mich jener Schwestern soviel ich konnte, anzunehmen, für sie Sorge zu tragen und um der Ehrerbietung willen, die sie mir erzeigten, auch persönlich (corporali praesentia) über sie zu wachen, wo ich dann auch ihren Bedürfnissen noch besser abhelfen konnte."

Er verschweigt nicht, daß das auch für ihn selbst eine Wohltat war angesichts der üblen Lage, in der er sich in seiner eigenen Abtei befand:

„Da ich damals[280]) unter der Verfolgung durch meine geistlichen Söhne mehr und häufiger zu leiden hatte als ehemals unter der meiner Klosterbrüder, suchte ich bei den Schwestern vor diesem Sturm und Unwetter Zuflucht wie in einem ruhigen Hafen, wo ich etwas aufatmen konnte; und während ich bei den Mönchen nichts zuwege gebracht hatte, meinte ich ihnen wenigstens etwas von Nutzen zu sein; so würde das, was für sie bei ihrer Schwachheit höchst nötig war, für mich selber ebensosehr heilsam sein."

Infolge der Verdächtigungen, die ihm die Ausführung dieses wohlüberlegten Entschlusses eintrug, sah er sich gezwungen, seine Besuche bei den Schwestern einzustellen. Voller Bitterkeit reflektiert er über die Paradoxie, daß er trotz der Verstümmelung solchen Anwürfen ausgesetzt war, und schließt diese breiten Ausführungen (175A-177A) mit dem Bekenntnis:

„Was mich damals bei der Verwundung vielleicht nicht so sehr traf, das erleide ich jetzt um so dauernder infolge der Verunglimpfung, und die Schädigung meines Rufes quält mich mehr als der körperliche Schaden, wie denn geschrieben steht: ‚Ein guter Name ist köstlicher als großer Reichtum' . . .[281]) "

So löst sich der Glückstraum wieder in die verzweifelte Klage auf:

„Jetzt ist es mir durch den Satan verwehrt, daß ich einen Ort fände, wo ich ausruhen oder auch nur leben könnte; statt dessen treibe ich mich wie der verfluchte Kaïn unstet und flüchtig umher, unablässig gequält, wie ich schon sagte, von ‚Streit draußen und Furcht drinnen', vielmehr draußen und drinnen gleichermaßen Streit und Furcht[282])."

Aber wie uns die Schilderung der unhaltbaren Lage, in der er sich als Abt in der Bretagne befand, als Auftakt zu einer neuen Epoche seines Lebens erschien, so dürfte auch der Bericht über den Abbruch seiner persönlichen Fürsorge für das von ihm gestiftete Kloster über sich hinausweisen. Die Absicht, seiner „Schwester in Christo" bei der Aufgabe, vor die sie als Priorin des neuen Klosters gestellt war, beizustehen, hat Abälard, nachdem er auf den persönlichen Umgang mit ihr hatte verzichten müssen, auf anderem Wege durchgeführt: durch die zwei Episteln über die Geschichte der Nonnenklöster und ihre zweckmäßige Organisation, die er auf Heloises Wunsch abfaßte und die, ein förmlicher Traktat, den umfangreichen Schlußteil der uns überlieferten Briefsammlung bilden. So galt für diesen Bereich seines Wirkens nicht mehr das spottende Bibelwort, das er in der Verzweiflung auf sich selber bezogen hatte: „Dieser Mensch hat angefangen zu bauen und kann es nicht hinausführen." Zwischen der Autobiographie und den rein pastoralen Episteln aber stehen in der Sammlung die höchst persönlichen Briefe, die die beiden miteinander gewechselt haben.

[280]) Hist. cal. 179 A steht richtig tunc; in Muckles Ausgabe Studies XII, 209 Z. 11 irrigerweise nunc (nunc folgt 6 Zeilen danach).

[281]) Ebenda 177 A mit Bezug auf Prov. 22, 1.

[282]) Ebenda 179 A mit Bezug auf Gen. 4, 14 und 2 Kor. 7, 3.

ZWEITES KAPITEL

Die gegenseitige briefliche Aussprache und das exemplarische literarische Werk

I. Der vertrauliche Briefwechsel

Abälards Briefwechsel mit Heloise läßt sich zwiefach ansehn: als eine Fortsetzung sowohl seiner Autobiographie wie der in dieser erzählten Geschichte. In der letzteren Hinsicht enthält er ein Stück Lebenswirklichkeit: die Aussprache der beiden so eng miteinander Verbundenen und so schmerzhaft voneinander Getrennten, die dadurch ihr gegenwärtiges Verhältnis zueinander zur Klarheit des Bewußtseins erhoben und es für die Dauer ins Reine brachten; aber er hat, so wie er uns überliefert ist, nicht nur diesen sozusagen existentiellen, sondern auch einen literarischen Charakter: aus nur wenigen, aber z. T. recht langen Briefen bestehend — zwei von ihr und zwei von ihm — führt er die episch in Erzählform fortschreitende Lebensbeschreibung dramatisch, in einer dem Dialog eines Dramas vergleichbaren Darstellungsweise weiter, aber bleibt dabei vornehmlich rückwärts gewandt, um den Sinn und die Bedeutung des Geschehenen zu erfassen. Auch in jenem existenziellen Zuge kommt das Geschehene, Gewesene, Vergangene, von dem Abälard in der Autobiographie erzählt hatte, gelegentlich noch einmal zur Sprache, insbesondere in den Briefen Heloises, die die Initiative zu der Aussprache ergriff. Sie erinnert ihn an die Zeit, in der sie Freude und Leid miteinander teilten, und diese Erinnerungen ergänzen in wohltuender Weise das zum mindesten einseitige Bild, das er von jener Zeit gegeben hatte. In diesem Sinne haben wir solche Stellen aus ihren Briefen bereits herangezogen: wie sie die Ruhmesherrlichkeit vergegenwärtigte, die sie mit ihm zusammen genossen hatte, das ganze Glück der ersten Liebe, aber z. B. auch die Ausstellungen, die sie gegenüber der allzu kurzen Art machte, in der er von ihrem Widerstand gegen die unglückselige Eheschließung berichtet hatte. Indes dienen diese Erinnerungen im Kontext des Briefwechsels der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen den beiden, bei der naturgemäß ein Bestreben bestand, die Dinge, die zwischen ihnen lagen, im einzelnen klarzustellen. Und demgegenüber hebt sich die andere Einstellung heraus, in der das Geschehene als Ganzes auf seinen Sinn hin zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Hier hat Abälard die Führung und hier kommt eine in seiner Autobiographie angelegte Intention zum Abschluß.

Wir sahen, daß er dort die Erklärung der tragischen Geschichte ebenso wie seines mannigfachen Mißgeschicks aus dem gerechten, barmherzigen, erzieherischen, heilvollen Walten der göttlichen Vorsehung zwar prinzipiell vorbrachte, daß aber die Darstellung, die er von dem Geschehenen gab, dieser Deutung recht wenig entsprach. Jetzt führt er diese in der geläufigen theologischen Bahn liegende Deutung, wonach seine Verstümmelung ihm, dem Gezüchtigten, und ebenso ihr, der mit ihm Leidenden, zum Heile der Seele diente, mit aller Energie durch, um den Zweifel zu überwinden, den Heloise im Sinne der natürlichen Lebensauffassung, aber zugleich auf Grund ihrer tragischen Erfahrung der schuldlosen Schuld dem Glauben an das Walten der göttlichen Gerechtigkeit entgegensetzte. Wie diese Auseinandersetzung ein zeitloses, durch die Bibel selber, durch das Buch Hiob den Gläubigen eingeprägtes Lebensrätsel berührt, bildet sie, auf den religiösen Lehrgehalt hin angesehen, ein Kernstück des Briefwechsels, ähnlich wie in der Autobiographie, aufs Moralische hin angesehen, die Frage der freien Liebe und der ehelichen Bindung ein solches Kernstück war[283]). Und das allgemeine Interesse an diesem Problem dürfte auch als ein dem mittelalterlichen Geschmack angemessenes Hauptmotiv für die unseres Erachtens ungehörige öffentliche Behandlung höchst intimer Dinge zu gelten haben, die uns schon in Abälards Autobiographie verwunderte und jetzt vollends befremdet, wo es weibliche Äußerungen sind, mit denen so indiskret verfahren wird. Abälard selbst gibt dieses Motiv an. In dem letzten seiner persönlich gehaltenen Briefe, mit dem er die Aussprache abbrach, ruft er Heloisen zu:

„Bedenke immer wieder, in wie großer Gefahr wir gewesen sind, aus der uns der Herr errettet hat, und erzähle immer wieder unter größter Dankbezeigung, ‚was der Herr unserer Seele getan hat' (Ps. 66,16)! Wer immer, unrechten Sinnes, an Gottes Güte verzweifelt, dem bringe Trost durch unser Beispiel, auf daß alle dessen gewahr werden, was diejenigen, die flehentlich bitten, erwartet, da sogar solchen Sündern gegen ihren Willen so große Wohltaten zuteil geworden sind[284])."

Und noch einmal die gleiche Emphase zum Schluß des predigtartigen Abschnitts, in dem er die erbauliche Deutung ausführt:

„...Wahrlich, ‚der Herr hat Sorge getragen für mich' (Ps. 40,18). Also werde ich mich aufmachen und werde ‚erzählen, was der Herr an meiner Seele getan hat'. — Auch du, unzertrennliche Gefährtin, komme und stimme ein in die Danksagung, da du teil hast an der Schuld sowohl wie an der Gnade! ...[285])"

Das besagt nichts anderes, als daß das Liebesdrama in eine Confessio

283) Vgl. oben S. 582 ff. 284) Abälard ep. 5, 206 B. (MA Studies XV, 89).
285) Ebenda 208 A (Stud. XV, 90).

laudis auslaufen sollte im Gegensatz zu der Autobiographie, die sich allem Selbstruhm zum Trotz als „Leidensgeschichte" ausgab.

Der Bezug auf die Öffentlichkeit, der hier klar ausgesprochen ist, kommt aber auch in den Briefen selber hin und wieder unversehens zum Vorschein. So z. B. bei dem, wie wir meinen möchten, rein persönlichen Anliegen, das Abälard in seiner Antwort auf Heloisens ersten Brief vorträgt: daß sie in ihren Gebeten regelmäßig seiner gedenken möge. Etwas durchaus Normales, wie es dieses Anliegen bei ihrem Verhältnis zu ihm als ihrem Gatten nicht nur, sondern auch dem Gründer des Klosters war, übersandte er ihr den von ihm aufgesetzten Text des Gebetes, das sie mit den andern Nonnen zusammen täglich verrichten sollte und in das er die von ihm gewünschte Fürbitte für ihn eingefügt hatte. Aber dabei erwähnt er, daß er ihnen ein solches Gebet schon vordem, als er zur Einrichtung des neuen Klosters bei ihnen weilte, vorgeschrieben hatte, und den Text dieses Gebetes, das sie „jeden Tag zum Abschluß der Horen für ihn zu verrichten pflegten", gibt er, als ob es ihnen unbekannt wäre, in extenso mit Versus, Responsorium, Preces und Oratio an, um den neuen, etwas veränderten Text hinzuzufügen[286]). Eine ähnliche Beobachtung kann man auch in Heloises Briefen machen, wo sie ihm von Dingen, die ihm wohlbekannt waren, ausführlich berichtet, wie z. B. bei der Beschreibung, die sie von den Umständen gab, unter denen der dem Paraklet gewidmete Kirchenbau zustande gekommen war[287]).

Dieser Seitenblick auf die Öffentlichkeit paßt gut zu der durchaus nicht improvisierten, sondern sorgfältig ausgearbeiteten Schreibweise, die den Kritikern an den Briefen seit je aufgefallen ist[288]). Der existenzielle Charakter derselben, demgemäß durch die Mitteilung etwas in und zwischen den sich Mitteilenden geschieht, hebt sich doch in der Regel deutlich von dem literarischen ab, der durch die Komposition des Werkes bestimmt ist. Das betrifft insbesondere den Brief Heloises, mit dem die gegenseitige Aussprache beginnt und der sich zugleich förmlich an die Autobiographie anschließt.

1

Dieser erste Brief Heloises[289]) ist das fragwürdigste Stück des ganzen Sammelwerks. Nicht wegen seines Inhalts; dieser gibt uns, Absatz für Absatz angesehen, weder im Psychologischen noch im Historischen ein Rätsel auf; er bringt vielmehr in reichem Maße Aufschluß über den inne-

[286]) Abälard ep. 3, 191 B. [287]) Ep. 2. 183 CD, oben S. 617. [288]) Vgl. oben S. 531.
[289]) Abaelardi opp., ep. 2, MPL 178, 181 B-188 A (Studies XV, 1953, 68-73, als ep. I der Personal Letters between A. and H.).

ren Hergang des Liebesdramas, da Heloise nicht nur von ihrem gegenwärtigen Zustand spricht, sondern auch das gemeinsam Erlebte so wie sie es empfand, das Beglückende und das Bedrückende, in lebendiger Weise vergegenwärtigt, so daß wir hier ein Stück Autobiographie von ihr erhalten, ein — leider nur zu kurzes (an 6 Druckseiten nur) — Gegenstück zu Abälards „Leidensgeschichte". So haben wir vornehmlich auf diesen Brief vorgegriffen, um das Bild, das Abälard von jener über 10 Jahre zurückliegenden Zeit gezeichnet hat, zu ergänzen oder vielmehr zurechtzustellen. Aber gerade in der Lebendigkeit, mit der sie jene Epoche, in der sich ihr Schicksal entschied, den ganzen Jubel und den ganzen Jammer, wie etwas Gegenwärtiges schildert, ist das Problem enthalten, vor das wir uns hier gestellt finden. Denn diese Schilderungen vergegenwärtigen nicht nur das einmal Gewesene, an dem das Herz der nunmehr etwa 35jährigen Frau hing und das sie dank der Gabe des Wortes, mit der sie begnadet war, lebendig darzustellen vermochte, sondern es sind Stücke darin, und gerade die ergreifendsten[290]), in denen sie das damals von ihr Erlebte noch während des Geschehens festgehalten und mit der ihr eigenen Ausdruckskraft hingestellt oder vielmehr nicht für sich nach Art einer Elegie hingestellt, sondern Abälard gegenüber in jener kritischen Zeit schriftlich, in Briefform geäußert hat. Diese Briefstücke passen als solche formal und auch der Stimmung und Haltung nach durchaus in den Brief, in den sie eingefügt sind; sie stimmen dermaßen mit den andern Stücken desselben zusammen, daß der Leser, der mit dem fortreißenden Zuge des Schreibens mitgeht, über das Unstimmige hinweggetragen wird und erst bei kritischer Betrachtung merkt, daß diese Stücke aus dem Kontext des Briefes herausspringen; denn sie passen nicht zu der (seit der Gründung des Paraklet-Klosters bestehenden) Situation, in der der Brief geschrieben ist und zu deren Bereinigung er führen sollte, sondern in ihnen hatte Heloise das Herzeleid, das sie erfüllte, unmittelbar nach der Katastrophe (um 1119) dem geliebten Manne, von dem sie sich verlassen fühlte, geklagt. Diese rührenden und zugleich fordernden Klagen, die aus jener früheren Zeit stammen, in der der Schmerz frisch war, sind in den so viel später geschriebenen Brief nicht in Form von Zitaten oder lyrischen Einlagen, sondern ohne Abhebung eingefügt. Dieses Verfahren aber hat für uns etwas Verwirrendes bei Briefen, die ihrem eigenen Sinne nach zeitlich orientiert, situationsbezogen und meist auch zweckbestimmt sind und gerade nicht wie die reine Dichtung Zeitloses gestalten.

---

[290]) Ebenda 184 CD und 186 A-C.

Hier stehen wir vor einem Problem, das die Komposition des Briefes betrifft. Eben dieses Problem liegt, will mir scheinen, zugrunde, wenn die Echtheit des ganzen Briefwechsels in Frage gestellt wird und man sich in allerhand Vermutungen über sein Zustandekommen oder auch über seinen romanhaften Charakter erging und noch ergeht[291]). Statt hierbei zu verweilen, möchten wir die Aufgabe angreifen, die durch den doppelten — einerseits existentiellen, anderseits literarischen — Charakter des Dokumentes gegeben ist, und gerade der fragliche Brief bietet Angriffspunkte genug dafür. Denn er ist nicht wie die folgenden Briefe ein Werk aus einem Guß, sondern aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt. Dabei lassen sich die Stücke, die zur Anfügung des Briefwechsels an Abälards Autobiographie dienen, von denen unterscheiden, die durch Heloises Verlangen nach einer Aussprache bestimmt sind; und auch diese wiederum sind nicht alle auf *einen* Ton gestimmt, sondern sie verfügte über viele Tonarten; das Register reicht von der Innigkeit, mit der sich lang zurückgehaltene Sehnsucht Ausdruck schafft, bis zu rhetorischen Figuren und gelehrtem zitatenreichen Raisonnement. Man hat viel Mühe darauf verwandt, die Schreibweise Heloises nach statistischer Methode mit der Abälards im einzelnen, auf markante sprachliche Wendungen hin zu vergleichen; dabei stellte sich nur ihre Ähnlichkeit heraus[292]) — die nichts Überraschendes hat, da sie Abälards Schülerin war und anderseits auch er das Zeug zum Dichter hatte, wie seine Hymnen zeigen. Man muß schon einen andern Weg suchen, um der Komposition beizukommen.

Gleich in der Anrede, die Heloise zur Anknüpfung des Briefwechsels gewählt hat, tritt uns ein charakteristischer Zug ihrer Handschrift entgegen: die Doppelheit von Verstand und Leidenschaft.

„An ihren Herrn oder vielmehr Vater, ihren Gatten oder vielmehr Bruder. Seine Magd oder vielmehr Tochter, seine Gattin oder vielmehr Schwester. An Abälard Heloisa."

Domino suo immo patri... Man spürt die Freude an den scholastischen Distinktionen, aber auch, wie ein feinsinniger Interpret bemerkt

---

291) Vgl. die Einleitung zu diesem Abschnitt, oben S. 541.

292) Vgl. Schmeidler a. a. O. der daraus auf Abälards Autorschaft schloß. Methodisch verfolgt Muckle (MA, Studies XV 51-54) denselben Weg der Stiluntersuchung, mit dem Resultat: „The style of both the Historia and these letters is much the same. But that of Heloises letters is more compact and involved, as one realizes when he attempts to translate some of the sentences. Her style too is more vivid and forceful than that of the Historia and of Abälards Letters. Of course the difference of content may account for this in part."

Für manche auffälligen, d. h. im zeitgenössischen Schrifttum sonst nicht sehr gebräuchlichen Wendungen, die schon Schmeidler herausgehoben hatte, verweist er auf das Vorbild von Gregors Moralia.

hat, daß „jedes Wort von blutender Liebe eingegeben" ist[293]). So, mit dem eigenen Siegel der Schreiberin versehen, bezieht sich der Brief doch förmlich auf Abälards Autobiographie zurück, als wäre er eine Antwort auf diese „Epistel". Er hebt damit an, daß Heloise Abälard mitteilt, ihr sei die von ihm an einen Freund gerichtete Trostschrift „vor kurzem zufällig gebracht" worden; daran schließt sich naturgemäß ein Wort über die Anteilnahme an, mit der sie die Schrift gelesen habe, in der

„fast alles voll von Galle und Wermut ist, die jammervolle Geschichte unserer Bekehrung und deine unaufhörlichen Drangsale."

Aber dann folgt eine langatmige Rekapitulation des Inhalts der Autobiographie, wodurch der Brief noch förmlicher an dieselbe angeknüpft wird; denn von der antiken rhetorischen Tradition her war es geläufig, ein Antwortschreiben in dieser Weise zu beginnen[294]). Ein Kunstgriff literarischer Art dürfte es denn auch sein[295]), wenn Heloise in den ersten Worten ihres Briefes von der sie selber so nahe angehenden Schrift sagt, daß dieselbe ihr „zufällig von jemandem gebracht" worden sei. Diese Wendung dürfte demselben Zweck gedient haben, der vermutlich bei der Einkleidung der Autobiographie in einen Brief an einen ungenannten Freund mit im Spiele war: den Verdacht abzuwehren, als hätte er die Schrift speziell für Heloise abgefaßt[296]). Sie selber spielt dieses Spiel mit, als ob sie die Einkleidung ernst nähme, aber bezeichnenderweise läßt sie die intellektuelle Fassung des Trostmotivs fallen, wonach ein Unglücklicher, dem der Freund sein eigenes, noch größeres Unglück vorhält, dadurch besseren Mutes werden sollte. Statt dessen bringt sie die natürliche Reaktion zum Ausdruck, daß das Leid des andern den Freund vielmehr noch unglücklicher macht. Und mehr noch: sie äußert die Hoffnung, daß das „Unwetter", von dem sich Abälard gegenwärtig in seiner Abtei bedroht fühlte, bald vorübergehen werde und sie dann häufiger Briefe von ihm erhalten würde, und erfreulichere. Aber gleichviel, ob Freunde einander von Leiden oder von Freuden zu berichten haben, die gegenseitige Anteilnahme ist das Wesentliche, worauf es ankommt: so motiviert sie ihre Bitte um Briefe von ihm (182C).

---

293) Paul v. Winterfeld, Das MA und die moderne Liebe, a. a. O. (1913) S. 466.

294) Ep. 2 (Heloise) 182 C und 183 B. — Die rhetorische Tradition z. B. in Senecas Epistolae morales (die Heloise ebenda 183 A zitiert) ep. 2 und 3. — Abälard selber hat diese Form in seiner Antwort auf den nächstfolgenden Brief Heloises noch schulgerechter verwendet; dessen Inhalt gibt er mit erstens, zweitens, drittens, viertens an, um dann diese Punkte einen nach dem andern abzuhandeln, ep. 5, 199 AB.

295) Das bemerkte schon Lalanne a. a. O. (1856) S. 30.

296) In einer der Handschriften ist die Autobiographie tatsächlich betitelt als „Epistola Magistri P. A. ad amicam suam de temptationibus et calamitalibus etc. Vgl. MA Studies XII, 173, Anm. 2.

Einfach und lebenswahr, wie dieses Motiv ist, knüpft sie es doch an Abälards Schrift an, indem sie die Gefühle schildert, die sie bei der Lektüre derselben bewegten: durch seine Erzählung ihrer gemeinsamen Geschichte habe er „ihre eigenen Schmerzen erneuert" und durch seine Klagen über seine gegenwärtigen Drangsale „ihren Schmerz noch vergrößert", aber ihre „Liebe zu dem Schreiber" habe sie dabei in Atem gehalten,

„derart, daß ich mich wenigstens an den Worten dessen, dessen Gegenwart mir versagt ist, wie an einem Bildnis von ihm erquicke[297])."

Zu dieser Formulierung verhalf ihr eine literarische Reminiszenz, die sie auch sogleich vorbringt; aus Senecas moralphilosophischem Briefwerk zitiert sie den folgenden Passus:

„Wenn wir uns schon an den Bildern abwesender Freunde erfreuen, die die Erinnerung an dieselben wachhalten und die Sehnsucht nach ihnen durch einen Trost, der trügerisch und gehaltlos ist, lindern, eine wieviel größere Freude sind Briefe, die uns wirkliche Kunde von einem abwesenden Freund bringen!"

Nicht von ungefähr stellte sich dieses Zitat ein. Denn jenes Werk, in dem sich Seneca als Seelenführer im Briefwechsel mit einem hochstrebenden Jüngling dargestellt hat[298]), gehörte zu den Vorbildern, die Heloise sowie Abälard vor Augen standen. Abälard hat in dem pastoral-theologischen Traktat, mit dem der Briefwechsel schließt, Seneca sowohl als Vorbild des asketischen Lebensideals als auch der Moralphilosophie überhaupt hingestellt[299]). Aber vor der lehrhaften „moralischen" Absicht tritt uns hier zunächst das rein menschliche Motiv des Briefwechsels entgegen, wenn Heloise nach jenem Zitat aus Seneca ihre Bitte an Abälard, ihr zu schreiben, noch dringender begründet:

„damit du wenigstens an uns, die wir allein dir geblieben sind, jemanden hast, der an deinen Schmerzen und deinen Freuden teilnimmt ... Mir aber wirst du, wovon du uns auch immer schreiben magst, keine geringe Wohltat erweisen schon allein dadurch, daß wir sehen, du denkts an uns[300])."

Natürlich-menschlich, wie dieser Wunsch nach gegenseitiger Anteilnahme ist, führt er uns hinter die literarische Beziehung zu Abälards Autobiographie zurück und in die tatsächliche Situation hinein, die sich in jenen Jahren, wie Abälard es am Schluß dieser Schrift geschildert hatte,

---

297) Ib. 181 B und 182 B. .. . . ut cuius rem perdidi, verbis saltem tamquam eius quadam imagine recreer.

298) Vgl. Band I, 423 ff.

299) Abaelard ep. 8, 297 B: . . . Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter universos philosophos morum aedificator.

300) Ebenda ep. 2, 182 C-183 A mit Bezug auf Seneca, ep. morales, ep. 40, Anfang.

infolge der Einstellung seiner Besuche im Paraklet-Kloster ergeben hatte. Auf diese Situation nimmt Heloise Bezug, wenn sie fortfährt:

„Gott sei dafür Dank, daß du wenigstens darin, uns auf diese Weise deine Gegenwart zu gönnen, durch keinen Neid gehindert und durch keine Schwierigkeit gehemmt wirst, und so mögest du auch, ich beschwöre dich, damit nicht säumen."

Insofern setzt der Briefwechsel nicht sowohl Abälards Lebensbeschreibung als vielmehr die darin beschriebene Lebensgeschichte fort. Ausdrücklich stellt Heloise dem unbestimmt allgemeinen Freundschaftsverhältnis, auf das Abälard seine Schrift ausgerichtet hatte, den konkreten Lebensbezug entgegen, durch den er mit ihr verbunden war, und dabei hat sie nicht nur ihren (seit anderthalb Jahrzehnten bestehenden) Ehebund im Sinne, der aus wahrer Liebe hervorgegangen war, sondern damit zusammen das Verhältnis der geistlichen Kindschaft, das vor kurzem erst durch die Stiftung des Paraklet-Klosters hinzugekommen war und nicht nur sie allein, sondern die Gemeinschaft der Klosterfrauen betraf. Von dem letzteren Verhältnis geht Heloise in dem folgenden Abschnitt des Briefes aus, und da erscheint nicht Seneca, sondern der hl. Hieronymus als Vorbild.

Zunächst berichtet sie, wie in einer Klosterchronik, wie die fromme Stiftung zustande kam und schildert dabei die akademische Siedlung Abälards, aus der sie hervorgegangen war. Sie schildert ihm das, was sie aller Wahrscheinlichkeit nach von niemand anderem als ihm selbst erfahren hatte und was jedenfalls ihm wohlbekannt war; es ist eine der Stellen, wo deutlich wird, daß der Brief nicht für ihn allein bestimmt war. So konnten wir diesen Bericht verwenden, um die dürftigen Angaben zu ergänzen, die er selber von jener bedeutungsvollen Siedlung gibt[301]). Im gegenwärtigen Zusammenhang beachten wir nur die Emphase, mit der Heloise betont, daß die Gründung ausschließlich Abälards Werk war:

„Du allein bist nächst Gott der Gründer dieser Ortschaft, du allein der Erbauer dieser Kirche, du allein der Stifter dieser Kongregation. Nichts was hier ist, hast du auf fremdem Grunde errichtet, alles ist deine Schöpfung..."

Sie betont das aber nicht, um ihm mit seinem Ruhm zu schmeicheln, so wie er bei dem Bericht über die Einrichtung des Klosters Heloises Lob gesungen hatte[302]), sondern um ihn an die Pflichten zu mahnen, die ihm aus seiner Stiftung erwachsen sind:

„Dein also, wahrhaft dein ist diese neue, lediglich deinem heiligen Vorsatz zu dankende Pflanzung, deren annoch zarte Pflanzen durchaus einer häufigen Bewässerung bedürfen, um zu gedeihen. Und auch wenn sie nicht neu wäre, würde diese Pflanzung recht gebrechlich und schwach sein infolge der Natur

301) Vgl. oben S. 617. 302) Oben S. 625.

des weiblichen Geschlechtes. Daher bedarf sie einer besonders sorgsamen, andauernden Pflege gemäß dem Wort des Apostels ...[303])"

Es folgt ein Hinweis auf den Korintherbrief, und daran anschließend auf die „Traktate, die die heiligen Väter mit großer Sorgfalt zur Belehrung, Ermahnung und auch Tröstung heiliger Frauen abgefaßt" haben. Heloises Absicht war hiernach, Abälard ähnliche Briefe zu entlocken, wie der hl. Hieronymus sie an seine „geistlichen Töchter" gerichtet hatte, um sie in dem asketischen Leben, zu dem er sie begeistert hatte, zu bekräftigen, und sie war vielleicht auch, wie Gilson bemerkt, „von dem Ehrgeiz erfüllt, den Ruhm, den diese Heldinnen des geistlichen Lebens in der Enthaltsamkeit erlangt hatten, zu erreichen, und wäre es auch durch härtere Bußübung[304])".

Wer die asketischen Briefe des Hieronymus gelesen hat, weiß, mit welchem Eifer dieser Heilige bei den sexuellen Dingen verweilte, von denen er die Damen der römischen Gesellschaft abgebracht hatte, sei es, daß er ihnen von seinen eigenen Nöten erzählte, sei es, daß er an ihre Erfahrungen appellierte. Es mag sein, daß diese uns manchmal peinlich berührenden Mitteilungen mit zu dem eigenartigen pädagogischen Bezug der Seelenführung gehörten; von Origenes, dem großen Meister des Hieronymus, wird berichtet, daß er sich deshalb selber entmannte, um unbekümmert sich als Seelsorger frommer Frauen betätigen zu können. Man darf wohl sagen, daß die schwüle Atmosphäre, in die man sich durch jene im Mittelalter von Mönchen und Nonnen viel gelesenen asketischen Briefe versetzt findet, erst gereinigt wurde, als durch die Ausbildung der Mystik, die gerade von den weiblichen Mitgliedern der adligen Gesellschaft des Mittelalters gehegt und gepflegt wurde, das Sexuelle wieder ins Erotische aufgelöst wurde und das Erotische eine neue, religiöse Weihe erhielt. In Heloises Briefen aber, die — wir betonten es schon[305]) — vor dieser durch Bernhard von Clairvaux herbeigeführten Wendung geschrieben sind, bricht noch bevor der geistliche Verkehr, den sie herbeiführen sollten, in die normale Bahn der Seelenführung gelenkt war, das Erotische durch die mehrfältigen Bindungen, die sie mit Abälard verbanden, mit einer so reinen, ursprünglichen Gewalt hindurch, daß jene schwüle Atmosphäre wie mit einem Schlage weggeblasen ist. In dem ersten dieser Briefe, der den Verkehr im Hinblick auf das Vorbild des hl. Hieronymus in die Wege leitet, können wir beobachten, wie jene mehrfältige Bindung nach dem Grade der Innigkeit des Lebensbezuges — zu

303) Ep. 2, 183 D, mit Bezug auf 1. Kor. 3, 6: „Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, doch Gott hat es wachsen lassen."
304) Gilson a. a. O. Kap. I und VIII (Übers. S. 110 und 120).
305) Vgl. oben S. 533.

dem Stifter des Klosters, zu dem geistlichen Vater, zu dem Gatten, zu dem Geliebten — abgestuft war und somit nur auseinandergelegt zu werden brauchte, um das Inwendigste aufzutun. Aber so natürlich sich das abspielt, gerade an dieser Stelle erhebt sich das Problem, das in der Komposition des Briefes enthalten ist.

Nach dem Dankerguß für die fromme Stiftung, den wir anführten, fährt sie fort:

„Daher ist die Verwunderung nicht gering darüber, daß die zarten Anfänge unseres Ordenslebens nun schon so lange bei dir in Vergessenheit geraten sind und du weder durch die Ehrfurcht vor Gott, noch durch die Liebe zu uns, noch durch das Beispiel der hl. Väter dich zu dem Versuch hast bewegen lassen, mir, während ich wanke und der schon lange währende Kummer mich verzehrt, Trost zu spenden, sei es hier anwesend durch ein Gespräch, sei es abwesend durch einen Brief. Dazu solltest du dich um so mehr verpflichtet fühlen, als du mir, das steht fest, durch das Band des Ehesakramentes verbunden bist und um so mehr in meiner Schuld stehst, als ich dir immer, das ist allbekannt, grenzenlose Liebe entgegengebracht habe[306])."

Daß sie solchermaßen sich von ihm vernachlässigt fühlte und darüber klagte, ist bei ihrer damaligen Lage wohl verständlich, wenn auch die „lange Zeit", von der sie spricht, nicht so sehr lang gewesen sein dürfte, da — man hat das berechnet, weil der Zweifel an der Echtheit der Briefe hier eingesetzt hatte —, nur etwa ein Jahr oder zwei zwischen Abälards letztem Besuch im Paraklet-Kloster und dem Erscheinen der „Leidensgeschichte" lagen[307]). Und es ist auch die ganze Schwesternschaft, in deren Namen sie ihre Klage erhebt. Aber dann geht es in einem andern Ton weiter, als sei eine Schleuse geöffnet, nachdem das Wort von ihrer „grenzenlosen Liebe" gefallen ist:

„Du weißt es, Geliebter, es wissen es alle, was ich an dir verloren habe und welches das jämmerliche Unglück war, das mir durch den allbekannten allergrößten Verrat dich und mit dir zusammen auch mich selber genommen hat (abstulerit), so daß noch unvergleichlich viel größer als der Schmerz über den Verlust der über die Art der Einbuße ist. Aber je mehr Grund zum Schmerz ist, desto größere Heilmittel müssen auch angewandt werden, um Trost zu bringen, und von niemand anderm als von dir können sie kommen, so daß nur

306) Ep. 2, 184 BC: Unde non mediocri admiratione nostrae tenera conversationis initia tua iam dudum oblivio movit quod, nec reverentia Dei nec amore nostri nec sanctorum patrum exemplis admonitus, fluctuantem me et iam diutino moerore confectam vel sermone praesentem vel epistula absentem consolari tentaveris. Cui quidem tanto te maiore debito noveris obligatum, quanto te amplius nuptialis foedere sacramenti constat esse astrictum et eo te magis mihi obnoxium, quo te semper ut omnibus patet immoderato amore complexa sum.

307) In Betracht kommt der Zeitraum von Februar 1131 (Ende Januar hielt sich A. noch in Frankreich auf, wo er mit Papst Innocenz II. zusammentraf) und 1135, wo das Erscheinen der „Leidensgeschichte" spätestens anzusetzen ist. Vgl. dazu Gilson a. a. O. Kap. I, Anm. 20 (Übs. S. 151).

dir, von dem allein der Schmerz herrührt, auch der Trost zu danken sei. Denn du allein kannst mich traurig, du allein mich froh machen, nur du mich trösten. Und du allein bist mir das schuldig, allermeist und jetzt[308]) zumal, wo ich alles, was du gebotest, dermaßen erfüllt habe, daß ich es über mich brachte, mich auf dein Geheiß hin zu vernichten (perdere), da ich außerstande war, dir irgendwie Verdruß zu bereiten ..."

Hier ist nicht nur ein anderer Ton zu hören, sondern wir finden uns auch in eine andere Situation versetzt. Denn man kann kaum zweifeln, daß das „Jetzt", aus dem dieser Notschrei kommt, die Zeit gewesen ist, wo sie in Argenteuil das Ordensgelübde abgelegt hatte, während Abälard, der nach St. Denis geflüchtet war, von dort nichts verlauten ließ. Die Situation wird vollends klar, wenn Heloise fortfährt:

„Und was noch mehr besagt und zum Staunen ist: die Liebe ist zu einem so großen Wahnsinn geworden, daß sie sich dessen, was das einzige Ziel ihres Begehrens war, selber beraubte ohne eine Hoffnung, es wiederzugewinnen — wie das geschah, als ich auf dein Geheiß hin sofort mein Gewand und meinen Sinn wechselte, um zu zeigen, daß du der einzige Besitzer meines Leibes sowohl wie meiner Seele bist[309])."

Wie sticht dieses Selbstzeugnis von dem Bilde ab, das Abälard von ihrer „auf seinen Befehl freiwillig" erfolgten Konversion gegeben hat! Er erwähnte wohl, daß „viele" sie davon zurückzuhalten suchten, das schwere Joch der Klosterzucht in ihrer Jugend auf sich zu nehmen, aber das Mitleid wurde übertönt durch die heroische Deklamation, mit der sie zum Altar schritt, um den Schleier zu nehmen. Jetzt erfahren wir von ihr, welche Selbstüberwindung sie durch diese Geste verdeckte, und daß Abälard sehr wohl wußte, wie verzweifelt sie war; davon schwieg er. Stark berührt es uns, daß sie das Ordensgelübde, das gemeinhin, sei es überzeugtermaßen oder traditionsgemäß, als vollste Lebenserfüllung galt, als „Selbstvernichtung" beklagte. Viele von den jungen Frauen, die im Mittelalter gegen ihren Willen in ein Kloster gesteckt wurden, werden so empfunden haben; aber sie sprachen es nicht aus und entschädigten sich indessen durch die verbotenen Freuden, von denen das „Konzil von Remiremont[310])" ausgiebig handelt. Demgegenüber bei Heloise die seelische Keuschheit, wie sie selber es nannte[311]), und zugleich die Aufrichtigkeit, mit der sie dem natürlichen Widerwillen gegen das Asketentum Ausdruck gibt, ineins mit der Hilflosigkeit, in der sie sich befand. Aber auch nur die sehr junge, die neunzehnjährige Novize konnte, wie wir mei-

308) *et nunc maxime* ist die richtige Lesung, MA Studies XV (1943) S. 70, Abs. 5 (im Text bei Migne col. 184 C steht irreführenderweise: *et tunc maxime).*

309) . . . in tantam versus est amor insaniam . . . MPL 184 D; dort ist die lange Periode irreführenderweise an der oben durch einen Gedankenstrich bezeichneten Stelle durch einen Absatz zerschnitten.

310) Vgl. oben S. 570 f. 311) Ebenda S. 594.

nen möchten, unbefangen so schreiben; im Munde der über dreißigjährigen Äbtissin mutet uns ein solcher Aufschrei und Hilferuf seltsam an. Und so sieht man sich gezwungen, anzunehmen, daß dieses ganze Stück, das aus dem Kontext herausspringt, in ihn hineingesetzt ist aus einer Niederschrift, die in eben jener lang zurückliegenden Situation erfolgte. Aber wenn somit das psychologische Problem sich leicht wegräumen läßt, so nur, um dem kompositorischen Platz zu machen. Wie ist die Verwechslung der Zeiten zu begreifen, wo es sich nicht um ein Stück Dichtung, eine Elegie, sondern um einen Brief handelt, der seiner Natur nach zeit- und situationsgebunden ist?

Im Kontext des Briefes geht die gegenwärtige Situation, aus der heraus er geschrieben ist, an jener Stelle kaum merklich, als wäre es kein Sprung, in die vergangene über, und ebenso unauffällig führt die Bewegung wieder in die Gegenwart zurück, jedoch mit dem Unterschied, daß die Schreibende jetzt beide Zeiten bewußt zusammenhält. An die Klage der Vereinsamten, die den allzu Zurückhaltenden an das Opfer erinnert, das sie eben gebracht hat, schließt sich das Bekenntnis ihrer unwandelbaren Liebe zu ihm an (184D-185C):

„Nie habe ich, Gott weiß es, bei dir etwas anderes gesucht als dich; dich allein begehrte ich, nicht das was dein war . . ."

Wir haben die Melodie ihrer Worte noch in den Ohren, die wir vordem angeführt haben[312]), als es sich um ihren zeitlosen Gehalt handelte: die absolute, die vollkommene Liebe, die sie für ihn hegte, so daß sie sagen konnte: Lieber deine Buhle als Kaiserin sein! Das sagte die etwa fünfunddreißigjährige Äbtissin, um auszusprechen, was sie bewegt hatte, als sie sich 15 Jahre zuvor gegen den unglückseligen Ehebund wehrte, auf dem er bestand. Sie bezog sich dabei ausdrücklich auf die Darstellung, die er in der Autobiographie von ihren damaligen Einwänden gegeben hatte und die sie unzulänglich fand, so daß sie sich gedrungen sah, dieselbe zurechtzustellen. Es ist klar, daß sie das aus der gegenwärtigen Situation heraus, nach der Lektüre der „Leidensgeschichte" niedergeschrieben hat, im Rückblick auf ihre Haltung in jenen entscheidenden Tagen, zu der sie sich auch gegenwärtig noch bekannte. Aber wie sie sich in dem Brief ihren Erinnerungen überläßt, geht wiederum unter der Hand ein Wechsel der Zeitlage vor sich. Die Erinnerungen schließen sich ihr zusammen zu dem Jugendbilde, das sie von Abälard zeichnete, wie er ihr im Schmuck „aller Zierden des Geistes und des Körpers" erschienen war, ruhmreicher als alle Philosophen sowohl wie all die Könige, von allen Edelfrauen begehrt und das nicht zuletzt, weil er, der Denker, zugleich ein Dichter war,

312) Vgl. oben S. 588.

der Dichter, der seine Geliebte besang[313]). In dem Brief bildet diese Verherrlichung des geliebten Mannes ein Gegenstück zu der Huldigung, die sie zu Beginn desselben ihm als ihrem geistlichen Vater darbrachte, wo sie ihn als den Klostergründer feierte, dem allein — nächst Gott — die ganze Stiftung ihre Existenz zu danken hätte. Aber der Brief endet nicht mit den hohen Tönen des Lobgesanges, in denen die Gegenwart und die Vergangenheit zusammenklangen, sondern auf jenes Idealbild des einst genossenen Glückes folgt in schrillem Kontrast die Klage um das Verlorene, und bei dieser Klage, die zur Anklage wird, geht die Erinnerung an die Katastrophe wiederum kaum merklich in Äußerungen der Unglücklichen über, die sie, wie uns scheinen will, nur während des katastrophalen Geschehens getan haben kann und die somit auf damals von ihr an Abälard geschriebene (von ihm nicht erwähnte und für uns verlorene) Briefe zurückweisen.

Gleich wie die Klage einsetzt, findet man sich durch die rhetorische Kunst, mit der der Kontrast hergestellt ist, mit *einem* Schlage in die Zeit zurückversetzt, auf die sich die Klage bezieht, so daß die Worte der Schreiberin unmittelbar aus jener Zeit des frischen Schmerzes zu kommen scheinen:

„Welche Frau, die mich damals beneidete, muß nicht jetzt sich durch mein Unglück zum Mitleid mit der getrieben finden, die so großer Wonnen beraubt ist? Welche früheren Feinde von mir, ob Mann oder Frau, werden nicht jetzt aus Mitleid weicher gegen mich gestimmt sein? ..."

In demselben Atem äußert sich die Gewissensnot im Gefühl der tragischen, der schuldlosen Schuld:

„Sehr, sehr schuldig, wie ich es bin, bin ich doch, du weißt es, höchst unschuldig. Denn bei einem Verbrechen kommt es nicht auf den tatsächlichen Effekt an, sondern auf den Affekt des Täters[314]). Und von der Gerechtigkeit wird nicht das Geschehene gewogen, sondern in welchem Geiste es geschah. Welch Geistes aber ich dir gegenüber immer gewesen bin, das kannst du allein beurteilen, der du das erfahren hast. Deiner Prüfung überlasse ich alles, deinem Zeugnis füge ich mich in allem ..."

Hier mag man noch schwanken, ob die Zeit, in der sie sich und ihm solchermaßen die Schuldfrage stellte, nicht doch erst durch die erneute Verbindung und Trennung nach der Stiftung des Paraklet-Klosters gekommen war, und nicht schon nach der Katastrophe und ihrer daraufhin erfolgten „Bekehrung", wie sie den Eintritt in den Ordensstand nennt. Aber nun spricht sie weiter:

„Das eine sage mir, wenn du kannst: warum du mich seit unserer Bekeh-

313) Oben S. 577.

314) Ep. 2, 186 A: Quae (statt Et) plurimum nocens, plurimum ut nosti sum innocens. Non enim rei effectus sed efficientis affectus in crimine est.

rung, die allein deshalb geschehen ist, weil du es so wolltest, so vernachlässigst, ja mich dermaßen vergessen hast, daß ich weder durch ein Gespräch mit dem Anwesenden erquickt noch von dem Abwesenden durch einen Brief getröstet werde[315]). Sage mir das, ich wiederhole es, wenn du kannst, oder ich werde sagen, was ich meine oder vielmehr, was jedermann argwöhnt: Begierde eher als Freundschaft, sinnliche Glut eher als Liebe war es, was dich zu mir gesellt hat. Nun wo das, was du begehrtest, aufgehört hat, ist also auch alles, was du deswegen zur Schau getragen hast, dahingeschwunden. Dies ist, Geliebtester, die Meinung nicht so sehr von mir als von jedermann, nicht meine besondere, sondern die allgemeine, nicht meine persönliche, sondern die öffentliche Meinung."

Können diese Zeilen, so fragen wir wiederum, zu einer andern Zeit geschrieben sein, als alsbald nach der Katastrophe[316]) und an einem andern Ort als in Argenteuil, wo die „öffentliche Meinung" aus dem nahen Paris hindrang? Mehr noch: konnte ihm Heloise in dieser Weise vorhalten, sie würde an seiner Liebe irre werden, nachdem sie seine Autobiographie gelesen hatte, wo er geradezu darauf bestand, daß es bloße „Fleischeslust" gewesen war und er sich als einen abgefeimten Verführer darstellte? Unser Zweifel an der Wahrheit dieser Darstellung wird durch jene bange Frage bestätigt, die die junge Heloise in der ersten Verzweiflung an ihn und zugleich auch an ihr eigenes Gewissen richtete. Man kann kaum noch zweifeln, wenn man weiterliest und den Stoßseufzer vernimmt, der nun folgt, nachdem der Argwohn: es war nicht Liebe! ausgesprochen ist:

„Oh, daß es nur mir allein so schiene und du aus Liebe zu mir etwas zu deiner Entschuldigung vorbringen könntest, wodurch mein Schmerz ein wenig gestillt würde! Oder daß ich mir Vorwände ausdenken könnte, mit denen ich dich zu entschuldigen und so meine Erniedrigung allenfalls zu verdecken vermöchte . . ."

---

315) Gilson bezieht (a. a. O. Kap. I; Übs. S. 122) diese Klage auf die Situation im Parakletkloster und hält sich für diese Interpretation an das an dieser Stelle (186 B) gebrauchte Präsenz: nec recreer . . . nec consoler . . . Diese Begründung dürfte indes kaum haltbar sein, zumal nachdem an der analogen Stelle (184 B) das *tunc*, das auch er noch las, in ein *nunc* verbessert ist.

316) Das bemerkte bereits Lalanne zu dieser Stelle (184 B: Dic unum si vales . . .): „Parlons d'abord du ton qui y règne. J'avoue qu'il me paraît inexplicable. Ce qu'Héloise dit ici à Abailard, je concevrais très bien qu'elle le lui eût dit dans les premières années qui ont suivi leur séparation. Mais quoi! quatorze ans de vie religieuse pour l'un et pour l'autre. Elle s'adresse à un homme de cinquante-quatre ans hors d'état depuis quatorze ans de répondre à son amour, épuisé par des luttes théologiques, sa vie errante, les persécutions dont il a été la victime et qui n'aspire plus qu'au repos éternel."

Die letzte Bemerkung ist freilich nicht stichhaltig, da Abälard damals durchaus nicht „zum Tode erschöpft" war, s. o. S. 548. — Lalanne schloß mit einem Fragezeichen: „S'il me fallait maintenant tirer une conclusion des invraisemblances et des contradictions que j'ai signalées plus haut, j'avoue que je serais fort embarrassé. Car si certains passages ne paraissent pas pouvoir être acceptés comme ayant été écrits par Héloise ou par Abailard, du moins à l'époque que, d'après les textes, mêmes, on devrait leur assigner, il en est d'autres, et c'est le plus grand nombre, qui me semblent inattaquables."

In dieser Bedrängnis ruft sie nach ihm wie zu Beginn des Briefes, aber mit welch anderer Intensität!

„Gib, ich beschwöre dich, acht auf meine Bitte, und du wirst sehen, daß es nicht viel, daß es ein Leichtes für dich ist. Wo ich um deine Gegenwart betrogen bin, schenke mir wenigstens soviel von den Worten, über die du in solcher Fülle verfügst, daß mir dein liebes Bild gegenwärtig wird ..."

Aber nicht nur Zweifel und Verzweiflung, auch die fordernde Liebe spricht.

„Ich hatte geglaubt, jetzt wahrhaftig größten Dank von dir zu verdienen, da ich dir jetzt alles, was du wolltest, erfüllt habe, so äußerst gehorsam bin ich dir geblieben. Denn nur dein Geheiß, und nicht Frömmigkeit hat mich trotz meiner Jugend in das Kloster mit seiner harten Lebensweise getrieben. Urteile selbst, wie vergeblich ich mich abmühe, wenn du mir das nicht dankst. Ich habe dafür keinen Lohn von Gott zu erwarten, da ich bisher, das steht fest, nichts aus Liebe zu ihm getan habe. Als du zu Gott enteiltest, bin ich dir gefolgt — oder vielmehr: ich bin dir mit der Gewandung vorangegangen ..."

Wir sind gespannt, wie sie jetzt an den peinlichsten Punkt rührt:

„Als hättest du an Lots Weib, das sich zurückwandte, gedacht (Gen. 19,26), hast du erst mich durch das heilige Gewand und das Ordensgelübde gebunden, ehe du dich selber Gott zu eigen gabst. Dies eine, daß du mir hierin nicht trautest, hat mich, ich gestehe es, heftig geschmerzt und mich schamrot gemacht. Würde ich doch, Gott weiß es, nicht im mindesten zaudern, dir, wenn du es befehlen wolltest, in die Hölle voranzugehen oder zu folgen. Denn mit meinem Geist war ich nicht bei mir, sondern bei dir ..."

Man sieht hier wiederum, daß ihr scharfer Verstand gleichen Schritt hielt mit ihrer Leidenschaftlichkeit, und daß sie sich trotz aller „Diskretion" nicht scheute, ihre Gedanken ebenso wie ihre Gefühle unverblümt auszusprechen ohne Rücksicht darauf, ob sie ihn dadurch verletzte. Aber wo uns bei der Vergegenwärtigung von Abälards Verhalten zu ihr seine Selbstsucht abstößt, reißt sie sich empor zu einem Bekenntnis, das über den Stachel hinwegströmt; und wieder sieht man dabei wie zu Beginn des Briefs, daß mit der Leidenschaft der Verstand gleichen Schritt hält:

„Und auch jetzt zumal bin ich im Geiste nur bei dir und sonst nirgends. Ohne dich kann ich nicht sein. Aber ich beschwöre dich, laß es mir wohl sein bei dir. Wohlsein aber wird es mir bei dir, wenn ich dich mir gewogen finde, wenn du Gunst mit Gunst vergilts, Großes mit Minderem, die Sache mit Worten ... Gedenke, ich beschwöre dich, dessen, was ich für dich getan habe, und bedenke, wie groß ist, was du mir schuldest. Solange ich mit dir des Fleisches Lust teilte, konnte man zweifeln, ob ich es aus Liebe oder aus Begierde tat. Jetzt aber zeigt der Ausgang, was von Anfang an mein Beweggrund war[317]). Alle Lust habe ich mir versagt, um deinem Willen gehorsam zu sein. Nichts habe ich für mich

[317]) Nunc autem finis indicat quo id inchoaveram principio. 187 A.

zurückbehalten als auf diese Weise jetzt gänzlich die deine zu werden. Erwäge aber, wie ungerecht es von dir ist, wenn du der, die es jetzt mehr verdient, weniger oder vielmehr gar nichts entrichtest, während das, was von dir gefordert wird, wenig und ein Leichtes für dich ist."

Der Brief schließt mit der erneuten Bitte, ihr „zum Trost eine Antwort zu senden", und da mag man wiederum schwanken, aus welcher von den beiden Situationen das sehnliche Verlangen kommt, wenn sie hinzufügt, er möge ihr „wenigstens darum schreiben, damit ich, also gestärkt, freudiger dem Gottesdienst obliege". Aber aus dem Zusammenklang der Motive hört man auch noch in den letzten Sätzen den Ton der ersten Enttäuschung heraus:

„Ehedem[318]), als du für die schändlichen Genüsse nach mir verlangtest, stellten sich häufig Briefe von dir bei mir ein und zahlreiche Lieder von dir sorgten dafür, daß deine Heloise in aller Munde war. In allen Gassen, in jedem Hause erklang mein Name. Sehr viel besser tätest du daran, mich jetzt zur Gottesliebe anzutreiben als damals zur Sinneslust. Erwäge, ich beschwöre dich, was du mir schuldest, beachte wohl, was ich fordere ..."

Es folgt nur noch ein regelrechter Briefschluß, der als solcher ausdrücklich gekennzeichnet ist:

„ ... und so beende ich den langen Brief mit einem kurzen Schluß. Leb wohl, Einziger."

Es dürfte klar sein, daß das Problem, vor das uns dieser Brief stellt, nicht die Echtheit der einzelnen Stücke betrifft, aus denen er zusammengesetzt ist, sondern die Komposition des Ganzen, und dabei stellt sich zweierlei als fragwürdig heraus: wie es möglich ist, daß solche nach Zeit und Ort und den Lebensumständen, kurz in biographischer Hinsicht auseinander liegenden Stücke ein einheitliches Ganzes bilden, das von dem unbefangenen Leser auch als einheitlich hingenommen wird, und sodann: wie es zu begreifen ist, daß ein derartig zusammengesetztes Ganzes die Form eines Briefes hat, der als solcher — wir betonten das schon von vornherein — seiner Funktion im Lebensverkehr entsprechend an Zeit und Ort, Zweck und Absicht, kurz an eine bestimmte biographische Situation gebunden ist.

Auf die erste Frage dürfte eine Antwort unschwer zu gewinnen sein, wenn wir die Komposition statt mit unsern modernen mit mittelalterlichen Augen ansehen. Denn dann hebt sich als etwas Eigentümliches die innere Art von Einheit heraus, die einer Lebensdarstellung zukommt, wenn sie nicht durch die uns gewohnte biographische Hinsicht bestimmt

318) 188 A: Cum me ad turpes (so nach Stud. XV, 73, statt temporales) olim voluptates expeteres . . . Das Adverb olim auf nicht lang zurückliegende Zeit bezogen z. B. auch in Abälards ep. 3, 191 B.

ist, sondern statt dessen durch die Bedeutungsbezüge, die durch die verschiedenen Lebensphasen hindurchgreifen und es erlauben, das zeitlich Auseinanderliegende, aber dem Gehalt nach Zusammengehörige zu verschmelzen. So sehr uns dieses Verfahren befremdet, es ist uns doch nichts Unbekanntes mehr. Wir stießen darauf bereits in einem anderen Zweig der Lebensdarstellung, in dem für die mittelalterliche Persönlichkeitsschilderung repräsentativen Buch des Domscholasters Adam von Bremen, wo die Verwechslung der Zeiten augenfällig war[319]), und wir werden es wiederum anderwärts, in der aus der mittelalterlichen Blüte der Mystik hervorgegangenen Seelengeschichte späterhin beobachten können. Hier in den so gar nicht mystisch gearteten, vielmehr natürlich-menschlichen Selbstbekenntnissen ist das Hinwegsehen über den zeitlichen Abstand der Erlebnisse insofern begreiflich, als es sich um zeitlose Gefühle und das allzeit gleiche weibliche Schicksal: Sehnsucht und Enttäuschung handelt, deren Ausdruck von den Umständen loslösbar ist und, wenn er zu dichterischer Wahrheit sich erheben soll, davon losgelöst sein will. Die Unbedingtheit ihrer Leidenschaft wirkte in der gleichen Richtung wie Heloises dichterisches Vermögen, wenn sie das, was sie bewegte, in seiner absoluten Bedeutung ohne Rücksicht auf die wechselnden Situationen zum Ausdruck brachte.

So bleibt als das eigentliche Problem zurück, daß diese Selbstbekenntnisse sich nicht in einem rein dichterischen Produkt, sondern in einem Brief finden. Dieses Problem bleibt bestehen, gleichviel, wem man die Komposition des Briefes zuschreibt, ob Heloise selber oder Abälard oder gar einem andern, unbekannten Herausgeber, der zufällig über die Originalbriefe in Heloises Nachlaß gekommen wäre. Es würde vielmehr, wenn der Brief von einem andern absichtlich zusammengestellt wäre, nur noch verwunderlicher sein, daß die klar umschriebene Situation, in die er verlegt ist, nicht konsequent festgehalten ist, sondern daß mitten im Zuge der Sprung rückwärts in eine andere Lebenslage erfolgt.

Der Gedanke an einen Herausgeber, der an der Komposition des Briefes beteiligt war, ist doch nicht abwegig. Denn ein Weg zur Lösung der Schwierigkeit bietet sich, so viel ich sehe, nur, wenn man die rein persönliche und somit situationsgebundene Funktion des Briefes in Frage stellt und seinen literarischen Charakter mit in Betracht zieht, der der rhetorischen Tradition entsprach und darüber hinaus den Raum für eine dichterische Bewegung der Phantasie offen ließ. Das, was in einem dichterischen Gebilde möglich wäre: der Übergang von der Erinnerung in eine dramatische Vergegenwärtigung des Gewesenen, braucht in einem Brief

[319]) Vgl. oben Abschnitt II, S. 208.

nicht unmöglich zu sein, wenn es bei diesem nicht lediglich auf die Zwiesprache mit dem Adressaten abgesehen ist, sondern er dem Schreibenden eine Gelegenheit bietet, das, was er auf dem Herzen hat, zur Aussprache zu bringen. Die Aussprache wird dann zu einer inneren Notwendigkeit, für die die zeitliche Lage des Auszusprechenden gleichgültig ist. Man mag, was die Technik der Komposition betrifft, die Einfügung der lyrischen Partien, die uns als Stücke aus lang zurückliegenden Briefen erscheinen, durch eine moderne Analogie verdeutlichen und dabei an das in der dramatischen Darstellungstechnik aufgekommene „Einblenden" der Vergangenheit in die Gegenwart denken. Der echte, an den Geliebten gerichtete Brief konnte zu einer Art von Elegie werden, ähnlich wie die Grenzen verschoben wurden, wenn die für die Öffentlichkeit bestimmte Autobiographie in die Form eines Freundesbriefes gekleidet wurde[320]).

Wir möchten, was die fließende Grenze zwischen schriftlichem Lebensverkehr und Literatur oder auch Dichtung betrifft, noch weiter gehn und den uns geläufigen Begriff des Briefes, wonach er sich primär auf das Privatleben bezieht, für das Mittelalter in Zweifel ziehen, soweit es sich bei den Briefen um formvolle sprachliche Produkte handelt, und das dürfte damals allgemein der Fall gewesen sein. Dann ist die Frage nicht, wie weit vertrauliche briefliche Mitteilungen einen Seitenblick auf die Öffentlichkeit vertrugen, sondern umgekehrt, wie der mit der sprachlichen Formung des Briefes mitgesetzte Bezug auf einen breiteren Kreis von Lesern oder Hörern es zuließ, auf vertrauliche Dinge einzugehen, die für unser Empfinden, wenn überhaupt, dann höchstens unter vier Augen zu äußern schicklich wäre. Und die Antwort liegt nahe, daß das Empfinden für das, was sich schickt, im Mittelalter anders war als in späteren Zeiten; das stellt sich hier heraus, gerade wenn man, Goethes Anweisung folgend, bei einer edlen Frau anfragt, um „genau zu erfahren, was sich ziemt" (Tasso V. 1013). Die „unwürdige Indiskretion", die man in Heloises wie in Abälards Briefen gefunden hat[321]), erscheint dann in sehr

320) Bedeutsam ist hierfür auch die Stelle, wo Heloise beim Übergang von ihrem gegenwärtigen Anliegen zur Vergegenwärtigung der Zeit vor und nach der Katastrophe auf Abälards Autobiographie Bezug nimmt, um die Darstellung, die er von ihren Einwänden gegen die Verehelichung gegeben hat, zu ergänzen. Dort bezeichnet sie (185 A) die Autobiographie als ea quam supra memini ad amicum epistola pro consolatione directa. Muckle sieht darin (MA Stud. XV, 71, Anm. 83) eine Bestätigung dafür that A. wrote the Hist. Cal. for a particular person and that the epistolary form is not just a setting. — Nach der hier vorgelegten Ansicht ist aus dieser Bezeichnung vielmehr zu entnehmen, daß H. das literarische Spiel teilte, das mit der Briefform getrieben wurde.

321) Vgl. Schmeidler, der Abälard nicht bloß als den Redaktor, sondern als Verfasser der Briefe ansieht und erklärt: „Mit welcher unwürdigen Indiskretion behandelt er all sein und seiner Gattin Erleben, gibt er intimste Geheimnisse einer breiten Öffentlichkeit preis, vor die diese Dinge wahrlich nicht gehören." (a. a. O. S. 30.).

anderm Licht: die exemplarische Absicht solcher literarischen Darbietungen dürfte auch hier wieder gegenüber unserer Gewöhnung an den privaten Charakter brieflicher Äußerungen maßgebend gewesen sein, wie wir das schon mehrfach bei mittelalterlichen Selbstbekenntnissen beobachtet haben[322]). Dieser Sachverhalt entspricht der Tatsache, die wir von Beginn an hervorhoben[323]), daß im Mittelalter Schriften autobiographischer Art, soweit sie als ein privates Anliegen erschienen, kaum Interesse fanden. Für diesen Mangel an Interesse haben wir gerade aus der Zeit von Abälard und Heloise ein eklatantes Zeugnis: ebenso spärlich wie die Überlieferung ihres Briefwechsels war die der Schöpfungen eines Dichters, der nach unserm heutigen Urteil ein wahrhafter Dichter war und von dem die vollendetsten Gedichte stammen, die es in der mittellateinischen Sprache gibt: des Archipoeta. Die Gedichte des Namenlosen aber wurden, wie uns gesagt wird, eben deshalb so wenig abgeschrieben, weil sie überwiegend einen sehr persönlichen Charakter haben[324]).

2

Während Heloises erster Brief, der sich als ihre Antwort auf Abälards Autobiographie gibt, uns als ein Gegenstück zu dessen „Leidensgeschichte", ein Klagegesang über ihr eigenes Schicksal erscheint, geht in dem damit einsetzenden Briefwechsel das dramatische Geschehen weiter. Dieser Fortgang des Geschehens führt uns aus der freien Luft, die uns soeben anwehte, wieder in die klösterliche Atmosphäre zurück. Wir sehen mit an, wie das frei sich regende Leben zurückgedrängt und eingedämmt wird und zwar durch Abälard. Durchsichtig, wie dieser Fortgang ist, besteht auch kaum Zweifel an der Echtheit der Briefe, in denen er sich vollzog. Aber eben weil hier der existentielle Charakter der Selbstzeugnisse außer Frage steht, drängt sich uns noch mehr wie vordem das Problem auf, das ihre literarische Absicht betrifft; die mittelalterliche Möglichkeit, solche persönlichen, dem klösterlichen Leben angehörigen Äußerungen an die Öffentlichkeit zu bringen, tritt uns hier besonders befremdlich entgegen wegen ihres stellenweise höchst intimen Inhalts, der für unser Empfinden etwas Peinliches hat.

322) Vgl. insbesondere das über Rathers „Beichte" Ausgeführte, Band II, S. 596 ff. In dieselbe Richtung weist das uns fremde Verfahren, Privatbriefe oder auch Poeme persönlicher Art als literarische Musterstücke in die sog. Formelbücher aufzunehmen, wofür wir ein Beispiel bei Notker Balbulus bekamen (Band II, 452) und noch weitere Beispiele in der mittellateinischen Schriftsteller-Autobiographie (s. u. Abschnitt VIII, Kap. I) bekommen werden.

323) Band II, 25 f.

324) K. Langosch, Vagantenlieder S. 313.

Indes tritt das nicht sogleich hervor. Und gerade Abälard, aus dessen ovidischer Darstellung seines Sündenfalls wir bereits etwas über diese Möglichkeit gelernt haben, übt zunächst an dem Punkte äußerste Zurückhaltung. Seine Antwort auf Heloises Brief klingt auffallend kühl. Er überhört geflissentlich die erotischen Töne und antwortet nur auf Heloises Vorwurf, daß er sie vernachlässigt habe. Das wehrt er ab mit einer Verbeugung vor ihr: er habe ihrer seelischen Kraft oder, wie er sagt, ihrer Klugheit getraut, die so groß sei, daß sie seiner Hilfe nicht bedurfte. Diese Rechtfertigung stimmt wohl zu dem Lobpreis, den er am Schluß seiner Autobiographie ihrem vorbildlichen Lebenswandel und regimentalen Walten als der Äbtissin des neugegründeten Klosters erteilt hatte; aber nach einem solchen Brief will uns diese Antwort recht gezwungen, wo nicht unaufrichtig erscheinen. Man mag schwanken, ob hinter der ostentativen Zurückhaltung schmerzhafte Entsagung stand oder die physiologisch bedingte Unfähigkeit, den Atem der Sehnsucht zu verspüren: klar ist, daß er ihr Verhältnis zueinander auf das geistliche Leben beschränkt wissen wollte. So übergeht er nicht nur den Ruf der Erinnerungen, sondern auch den Hilferuf der „Wankenden", als die sie sich bezeichnet hatte, erklärt sich aber wohl bereit, ihr mit seinem theologischen Wissen bei der Unterweisung ihrer „geistlichen Töchter" beizustehen und auf Fragen, die sich dabei ergeben mögen, zu antworten (187C). An dem ehelichen Band, das sie beide aneinander kettete, hält er zwar fest, aber er betont nicht nur dessen sakramentale Weihe, sondern ordnet es in das geistliche, institutionell geregelte Lebensverhältnis als eine bloße Modifikation, wo nicht gar bloße Intensivierung desselben ein, und den hauptsächlichen Inhalt seiner Erwiderung bildet sein eigenes religiöses Anliegen, für das Heloise als Äbtissin sozusagen zuständig war: daß sie mit ihren Nonnen zusammen für ihn beten möge! für ihn als den Gründer des Klosters und dazu insbesondere als ihren angetrauten Gatten.

So finden wir ihn hier auf einer geläufigen Bahn mittelalterlicher Frömmigkeit. Wir denken an Abt Sugers flehentliche Bitte an seine Mönche um ihre Fürbitte[325]), und noch näher liegt es, an die Bekehrungsgeschichte des Probstes Hermann von Scheda zu denken, der bei heiligen Frauen Hilfe suchte, um durch deren Fürbitte von seinen Glaubensnöten erlöst zu werden[326]). Abälard wahrt seine überlegene Haltung hier doch insofern als er den Glauben an die Macht des Gebetes nicht unreflektiert hinnimmt, sondern ihn ausdrücklich begründet, was in gelehrten Ausführungen geschieht: über das Vorbild, das Moses gab, als er Gottes Zorn

[325]) Vgl. oben S. 338 f. [326]) Ebenda S. 521.

durch seine Fürbitte für das sündige Volk besänftigte (Exodus 32), und prinzipiell über den christlichen Vorrang der barmherzigen Liebe vor der Gerechtigkeit. Weiter führt er an Hand der Bibel aus, daß das Gebet heiliger Frauen eine ganz besondere Kraft habe. Zu diesen heiligen Frauen zählt er Heloise auf Grund ihres Gelübdes — so wenig Notiz nimmt er von ihrem Geständnis, daß sie (so wie er selber es von sich eingestanden hatte) nur notgedrungen in den Ordensstand eingetreten war. Und auf diese ihre „Heiligkeit, die gewiß bei Gott sehr viel vermag[327])", zielt er ab, wenn er sie als seine Gattin anspricht, um sie an ihre Pflicht zum Gebet für ihn zu mahnen, „der speziell der Ihrige" sei[328]) — generell, als Mensch, gehört er Gott.

Mit dieser scholastischen Feststellung ihres Verhältnisses kontrastiert der allzumenschliche Lebensbezug, der doch nicht ganz ausfällt, aber ins Kleinpersönliche absinkt. Abälard klagt ihr vor, was er gegenwärtig alles zu erdulden habe; die Schilderung der unleidlichen Zustände in seiner Abtei, mit der er seine Autobiographie schloß, setzt er hier mit noch viel mehr Einzelheiten fort. Auch dies geschieht nicht ohne besondere Absicht: in dem Gebet, das sie für ihn verrichten, sollen die frommen Schwestern der Gefahren gedenken, in denen er schwebt, und Gott um Rettung vor seinen Feinden bitten, statt wie bisher nur allgemein darum, daß Gott ihn „ihnen am Leben erhalten" und ihm sowie ihnen dazu helfen möge, „in Seinem Willen zu verharren". Zu dem Text dieses neuen Gebetes, den er für sie aufgesetzt hat, fügt er noch die Bestimmung für den Fall seines Todes hinzu, daß er im Paraklet-Kloster bestattet sein wolle, wo dann die heiligen Frauen für das Heil seiner Seele beten werden wie jetzt für die Erhaltung seines Lebens.

Es ist ein förmlicher Abschluß des aus der Liebestragödie hervorgegangenen Lebensverhältnisses, als wollte er sein Testament machen. Indes erscheint diese ganze Bekundung seines Willens nicht rein als eine innerklösterliche Angelegenheit. Von diesem nicht allzu vertraulichen Brief dürfte gelten, was man allgemein über Abälards an seine Schüler in Sachen der theologischen Lehre gerichteten Briefe gesagt hat, daß sie „natürlich sofort verbreitet wurden[329])". Jedenfalls verrät sich, wir bemerkten es schon[330]), die Rücksicht auf die literarische Öffentlichkeit dar-

[327]) Ep. 3, 190 C: ad te unam veniam cujus apud Deum sanctitatem plurimum non ambigo posse.

[328]) Ib: Memento itaque semper in orationibus tuis eius qui specialiter est tuus. — Vgl. dazu die entsprechende scholastische Wendung Heloises in der Anrede von Ep. 6, 213 A: Domino specialiter, sua singulariter — was doch wohl heißen soll: „Ihren Herrn der species nach (d. h. als Nonne oder als Gattin), in Besonderheit (als Individuum) die Seine." — Nach Rémusat I, 160, dem Giles (c. VII, g. E.) folgt, wäre gemeint: à Dieu par l'espèce. Vgl. indes den emendierten Text unten S. 680.

[329]) Vgl. Wilh. Meyer a. a. O. NGW (1898) S. 405. [330]) Vgl. oben S. 630.

in, daß Abälard nicht nur den Text des neuen, sondern auch des früheren Gebets, das er gleich bei der Klostergründung eingerichtet hatte, das also Heloise und die Nonnen von jahrelangem täglichen Hersagen kannten, vollständig (8 Druckzeilen lang) in den Brief aufgenommen hat. Und so dürfte auch bei dem auffallend kühlen, gezwungen zurückhaltenden Ton des Briefs, an dem man viel herumgerätselt hat, die Absicht im Spiele gewesen sein, den Verdächtigungen den Boden zu entziehen, die ihm sein Aufenthalt im Paraklet-Kloster eingetragen hatte.

Mit diesen zwei Briefen war, möchte man meinen, das endgültige Verhältnis der beiden zur Genüge klargestellt, und wenn Abälard, wie manche Interpreten annehmen, oder gar ein unbeteiligter Dritter den Briefwechsel nicht nur an die Öffentlichkeit gebracht, sondern für dieselbe zurechtgemacht hätte, so hätte er es damit bewenden lassen und zu der andern hauptsächlichen Angelegenheit, den Verhandlungen über die für Frauen geeignete Regelung der Klosterzucht, übergehen können. Statt dessen folgt jetzt ein zweiter, längerer Brief Heloises samt einer sehr viel längeren Erwiderung Abälards, und in ihnen geht die Aussprache in einer überraschenden, durchaus nicht gradlinigen, also schwerlich bloß ausgedachten Weise weiter; es kommt zu einer gedanklichen Auseinandersetzung, in der die gegensätzliche Einstellung und Haltung der beiden zu klarem Bewußtsein erhoben wird. Wiederum staunen wir dabei über die Aufrichtigkeit und innige Reinheit der Selbstbekenntnisse der Frau, die als Nonne, als Äbtissin ihrer weiblichen Natur treu geblieben ist und die ihre eigene Verbindung von gesundem Verstand und quellender Leidenschaft bewahrt hat, während Abälard, der angesichts dieser Offenheit nun doch das Geschäft des Seelenführers, das er zunächst ablehnte, auf sich nahm, es mit einer sittlich-religiösen Strenge durchführt, der wir anzumerken glauben, daß es wiederum eine gezwungene Rolle ist, die er spielt.

Heloises Brief beginnt damit, daß sie die Verbeugung vor ihrer „Heiligkeit" abwehrt, mit der Abälard sich ihrer Bitte um Hilfe in ihrer seelischen Not zu entziehen suchte. Aber ehe sie den Ernst dieser Situation klarmacht, die ihn als ihren geistlichen Vater angeht, geht sie auf die natürlich-menschliche Beziehung zwischen ihnen ein, für die er den Raum freihielt durch seine bewegliche Klage über die Lebensgefahr, in der er in seiner Abtei tagtäglich schwebe. Man glaubt das Gespräch von Ehegatten mit anzuhören, wie sie den Allzuerregten zu beruhigen und ihm die Todesgedanken mit weisen Sprüchen auszureden sucht — dem evangelischen Spruch, daß „du nicht für den morgenden Tag sorgen" sollst, und dem Wort Senecas, daß es „unnötig ist, das Übel vorwegzunehmen",

womit man „sein Leben schon vor dem Tode verliert[331])" —; wie sie ihm aber auch Vorwürfe darüber macht, sie so in Angst zu setzen: sie und die frommen Schwestern alle würden dadurch in der Verrichtung des Gottesdienstes gestört. Und daß er zu ihnen von seiner Bestattung spricht und Vorsorge dafür glaubt treffen zu müssen, daß sie dann für ihn beten! — als ob sie nicht von selbst immer seiner gedenken würden! Aber mitten in diesen Verwahrungen hört man wieder ihre unverwechselbare Stimme:

„Verschone uns, mein Gebieter, verschone uns mit solchen Reden, die uns Elende noch elender machen als wir schon sind! ... Und wie sollte dann gerade *die* Zeit geeignet sein zum Beten, wenn die äußerste Erschütterung uns jede Ruhe nimmt? wo der Geist nicht mehr zu vernünftigem Denken noch die Zunge zum Gebrauch der Sprache fähig ist, und wo man Gott, wie wahnsinnig, voller Zorn gegen ihn statt im Frieden mit ihm, nicht sowohl durch Gebete besänftigen als vielmehr durch Wehklagen reizen wird. Dann wird es uns nicht freistehen zu beten, sondern für uns nur zum Weinen Zeit sein, und lieber als dich zu bestatten, würden wir dir schleunigst nachfolgen, um mit dir zusammen bestattet zu werden ..."(193 C).

Und nun, nachdem der heroische Ton angeschlagen ist, steigert er sich zu prachtvoller Rhetorik. Es folgt ein Passus von solcher Leidenschaftlichkeit, daß wir an die Stücke aus dem vorigen Brief erinnert werden, die uns aus der Zeit der schwersten Not nach der Katastrophe zu kommen schienen:

„Wenn ich dich verlöre, hätte ich mein Leben verloren, und so werde ich, wenn du scheidest, nimmer mehr leben können. Oh, daß ich doch nicht bis dahin zu leben brauchte! Schon der Gedanke an deinen Tod ist für uns soviel wie der Tod; was wird erst sein, wenn er in Wirklichkeit eintritt und uns noch am Leben findet? ... Schone uns also, ich beschwöre dich; verschone wenigstens die, die einzig die Deine ist, mit solchen Worten, mit denen du wie mit Todesschwertern unsere Seele durchbohrst, so daß das, was dem Tod vorangeht, noch schwerer ist als der Tod selbst. Von Kummer erfüllt, kommt der Geist nicht zur Ruhe, und voller Unruhe vermag er nicht, sich Gott aufrichtig hinzugeben ... Und was bleibt mir noch, worauf ich hoffen könnte, wenn ich dich verloren habe? Welchen Grund habe ich dann noch, auf dieser Wanderschaft zu verbleiben, zu der du allein mir die Kraft gibst — und du nur dadurch allein, daß du lebst ..."

Wiederum regt sich, sobald die wunde Stelle berührt wird, der verhaltene Schmerz und drängt zur Aussprache:

„... allein, daß du lebst, da mir alle andern Freuden von dir versagt sind und mir nicht einmal vergönnt ist, deine Gegenwart zu genießen, so daß ich einmal wieder zu mir selbst zu kommen vermöchte ...[332])"

---

331) Ep. 4, 193 B, mit Bezug auf Mat. 6, 34 und Seneca, epp. mor. 24, 1.

332) Ib. 194 AB: ... omnibus de te mihi aliis voluptatibus interdictis, cui nec praesentia tua concessa est frui ut quandoque mihi reddi valeam.

Und wieder geht die Klage in Anklage über, nunmehr nicht gegen den Geliebten, sondern gegen Gott:

„Oh, welche Grausamkeit Gottes, wenn man so sprechen darf, gegen mich in allem! welche Härte des Sanftmütigen! Oh, welches Unglücksschicksal, das alle Geschosse, über die es verfügt, bereits gegen mich so sehr aufgewendet hat, daß es keines mehr übrig hat, mit dem es gegen andere wüten könnte! den ganzen Köcher hat es gegen mich aufgebraucht, so daß alle andern keinen Grund mehr zur Furcht vor seinem Angriff haben. Und selbst wenn es noch ein Geschoß übrig hätte, würde es bei mir keinen Ort mehr finden, wo es mich noch verwunden könnte. Bei so vielen Wunden bliebe ihm nur das eine zu fürchten, ich würde durch den Tod den Qualen ein Ende bereiten. Es hört nicht auf, mich an den Rand des Todes zu bringen und fürchtet doch, daß mein Tod, den es beschleunigt, eintritt . . ."

Aber nicht nur das rhetorische, intellektuell gesteigerte und doch wahre Pathos kehrt hier wieder, das eines Lukan würdig ist, sondern es wiederholt sich auch der elegische Rückblick, der kein bloßer Rückblick bleibt, sondern zu einem Einblenden des einst Gewesenen in die Gegenwart wird:

„Oh, ich Ärmste der Armen! ich Unglücklichste unter den Unglücklichen! die ich dank dir, vor allen Frauen vorgezogen, den höchsten Rang innehatte! und um so schwerer ist der Fall, den ich, von solcher Höhe herabgestürzt, an dir ebenso wie an mir erlitten habe. Denn je höher die Stufe des Aufstiegs, desto schwerer ist der Fall des Stürzenden. Hat je das Schicksal eine von den vornehmen, herrscherlichen Frauen auf eine größere oder auch nur gleiche Höhe wie mich zu erheben vermocht? und dann so tief niedergeworfen und dermaßen in Trübsal zu stürzen vermocht? . . ."

Es folgen die gleichen Antithesen mit Bezug auf den Ruhm, das Glück, die Lebensgüter, die Liebesfreuden von ehedem. Und wiederum ist es so, als spürte man ihren Worten den frischen Schmerz an, von dem sie sich durch die Aussprache zu befreien suchte, so stark ist ihre dichterische Einbildungskraft. Zugleich aber bemerkt man, daß die ergreifende, auch uns noch ergreifende Gemütsbewegung in einer festen Bahn verläuft. Denn ähnlich wie in ihrem vorigen Brief der elegische Rückblick durch die Schuldfrage verdrängt wurde im Gefühl der Schuldlosigkeit[333]), so greift jetzt nach der Erinnerung an die Katastrophe die Frage nach Gottes Gerechtigkeit im Gefühl des erlittenen Unrechts ein, und diese von der Gewissensnot emporgetriebene Frage bildet das Hauptthema des Briefes.

Es ist Gewissensnot, die zum Grübeln über die sittlich-religiöse Lehre zwingt, obwohl es wie Auflehnung erscheint, wenn sie die göttliche Gerechtigkeit in Zweifel zieht. Sie tut das mit einer Gewissenhaftigkeit, in der sich sowohl der Scharfsinn wie der religiöse Ernst der Überlegungen

333) Vgl. oben S. 640.

bekundet, die ihr das Herz schwer machten. Zugleich sieht man, daß sie, die man als „die erste moderne Frau" zu feiern liebt, die in der mittelalterlichen Gesellschaft herrschenden Anschauungen, über die sie sich kühn hinweggesetzt hatte, schließlich doch teilte.

Sie holt nach jenen Antithesen zu einer noch größeren Steigerung aus, indem sie es als Grund zur „äußersten Entrüstung" (indignatio) bezeichnet, daß „an uns alle Regeln von Recht und Billigkeit um- und umgekehrt worden sind". Und nun führt sie wie ein Ankläger vor Gericht die absurden Tatsachen Punkt für Punkt auf: So lange sie und er „die Freuden verstohlener Liebe genossen" oder, wie sie mönchisch hinzusetzt, „miteinander hurten", hat Gott ihrer geschont, dagegen hat er sie seinen ganzen Zorn fühlen lassen, als sie, einander angetraut, „das Verbotene durch Erlaubtes gebessert" hatten. Sodann Abälards Entmannung, die Strafe, die von Gesetzes wegen für Ehebrecher vorgesehen ist, hat ihn gerade infolge des Ehebundes getroffen, während er darauf vertraute, daß er alles Unrecht wieder gutgemacht hätte. Und ihn allein hat Gott gestraft, obwohl sie beide schuldig waren und er schon dafür gebüßt hatte.

„Denn dadurch, daß du dich um meinetwillen erniedrigtest und mich und in mir mein ganzes Geschlecht erhöht hast, hattest du eine so große Buße gezahlt, daß du bei Gott sowohl wie bei denen, die dich verraten wollten, so viel weniger straffällig geworden warst."

Und nicht nur an der biblischen Anschauung von der Erhabenheit des männlichen über dem weiblichen Geschlecht hält sie fest, sondern sie bringt auch wie etwas Feststehendes die Weisheit vor, die sie in langatmigen Ausführungen mit biblischen Sprüchen und Beispielen von Eva an belegt, daß „den größten Männern das größte Verderben von Frauen zu kommen pflegt[334])": so ist es Abälard mit ihr ergangen! Sogar den Teufel zieht sie bei dieser Reflexion von Eva her herbei. Es bleibt der Trost, daß der Teufel es nicht vermocht hat, sie wie einst Eva oder Delila dazu zu bewegen, daß sie seinem listigen Anschlag zustimmte. Insofern weiß sie sich unschuldig; denn nur die Intention macht unser Handeln gut oder böse, diese Lehre Abälards hat sich ihr tief eingeprägt. Aber die Rechnung geht nicht rein auf. Es bleibt der furchtbare „Effekt", die Katastrophe, die sie mit „verursacht" hat, und da stellt sich der christliche Begriff der Sündenschuld ein (196A):

„Wenn ich auch an der Untat unschuldig bin und mein Herz rein ist, so lassen doch die vielen vorangegangenen Sünden es nicht zu, mich von der Anklage wegen dieses Verbrechens ganz loszusprechen. Denn da ich vorher lange Zeit der verlockenden Fleischeslust frönte, habe ich die Strafe, die ich jetzt

334) Ep. 4, 195 (über 30 Druckzeilen).

erleide, wohl verdient; das, was folgte, war die wohlverdiente Strafe für die vorher von mir begangenen Sünden, und dem bösen Anfang ist der üble Ausgang zuzuschreiben."

So geht das unmittelbare Gefühl der schuldlosen Schuld und damit des Tragischen auf den Krücken der Reflexion in moralische Skrupel über und mündet damit in die geläufige Bahn asketischer Selbstanklage ein. Es folgt denn auch die erlösende Forderung: büßen, büßen! Aber wie sie sich in dieser nicht gerade ungewöhnlichen Lage darstellt, geschieht das Unerwartete: der anscheinend überholte Gegensatz zwischen ihrem natürlichen Gefühl und dem christlichen Gewissen bricht erneut auf und wird von ihr mit der Aufrichtigkeit, die sie auszeichnet, ins klare Bewußtsein erhoben. Nach jenem Eingeständnis ihrer Schuld und der verdienten Strafe fährt sie fort:

„Wenn ich es doch vermöchte, für dieses hauptsächliche Vergehen die gehörige Buße zu tun und so die Strafe, die du durch die dir beigebrachte Wunde erlitten hast, durch lebenslange Zerknirschung und Buße wenigstens irgendwie auszugleichen, ... womit ich dann wenigstens dir, wo nicht Gott, Genugtuung leisten würde! Aber, um die Schwachheit meines wahrhaft armen Herzens zu bekennen, ich gelange nicht zu der Buße, durch die ich Gott zu besänftigen vermöchte, ich schuldige ihn vielmehr unausgesetzt an wegen dieses äußerst grausamen Unrechts, und statt ihn durch die Genugtuung, die durch Buße geleistet wird, milde zu stimmen, beleidige ich ihn durch meine Empörung, die sich seiner Fügung widersetzt. Denn so sehr man auch den Leib kasteit, wie kann man es Buße für die Sünden nennen, wenn das Herz immer den Wunsch hegt zu sündigen und so wie ehedem vor Verlangen erglüht? ..."

Sie zieht die maßgebenden Unterscheidungen aus der Tradition der Bußpraxis heran, um ihren Zustand zu umgrenzen: Sündenbekenntnis und Selbstanklage oder auch „äußerliche Genugtuung" durch Kasteiungen, das ist nicht schwer, aber „das Verlangen nach den größten Genüssen aus dem Herz zu reißen", darauf kommt es an, auf die „seelische Betrübnis", von der Hiob sprach, die Papst Gregor der Große näher beschrieb und die der hl. Ambrosius im Sinne hatte, wenn er erklärte, daß es leichter wäre, seine Unschuld zu bewahren als Buße zu tun[335]). Aber nach dieser Vorbereitung hebt sie neu an, um den Zustand, in dem sie sich befand, zu schildern, und da stehen wir wieder an einem Punkt, wo die Rhetorik und die gelehrten Distinktionen aufhören, um einer einfachen Sprache Platz zu machen, die der Dichterin ziemt.

„So süß sind mir die Freuden der Liebe mit dir gewesen, daß sie nicht mein Mißfallen zu erregen vermögen und mir kaum aus dem Gedächtnis schwinden können. Wo ich geh und stehe, immer kommen sie mir vor Augen und wecken

335) Ep. 4, 196 CD mit Bezug auf Hiob 10, 1; Greg. Moralia IX, 43 (MPL 15, 896 C) und Ambrosius, De poenitentia II, 10 (MPL 16, 542 A).

die Sehnsucht, und auch im Schlafe verschonen sie mich nicht mit ihren Trugbildern. Selbst während der Feier des Hochamts, wo unser Gebet ganz rein sein soll, nimmt der Gedanke an diese unzüchtigen Freuden mich Arme so ganz gefangen, daß ich mich diesen schändlichen Vorstellungen mehr hingebe als dem Gebet[336]). Ich sollte über das Begangene aufseufzen und ich verlange vielmehr nach dem Verlorenen. Und nicht nur was wir getan, sondern ebenso die Orte und Zeiten, wo es geschah, haben sich mir mit deinem Bilde so in die Seele eingeprägt, daß ich alles wieder mit dir an Ort und Stelle tue, und auch im Schlafe finde ich keine Ruhe davor. Manchmal ertappe ich mich bei einer körperlichen Bewegung, in der sich die Gedanken meines Herzens verraten, und auch unversehens verlautende Worte bleiben nicht aus."

Man merkt diesem runden Bilde wohl die Freude an der Selbstdarstellung an, aber das beeinträchtigt nicht den Ernst des Bekenntnisses, das eben deshalb unbedenklich ins einzelne zu gehen vermag, weil die traditionsgerechte Verurteilung der ununterdrückbaren Regungen, obwohl sie gefühlsmäßig unrealisierbar erscheint, einen gediegenen Rahmen für die kräftige Zeichnung abgibt. Und so bedeutet es keinen Ruck, wenn das Bekenntnis mit dem Wort aus dem Römerbrief (7,24) schließt: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?"

Aber der paulinische Spruch wirkt nun doch wie ein Stichwort, das andere, professionell-geistliche Töne auslöst, wo die Bekennende nicht mehr aus dem Gefühl des erlebten Zustandes heraus, sondern über denselben spricht mit den üblichen Begriffen und Bildern:

„Diese Stacheln im Fleische, diese Brandfackeln der Sinneslust werden in mir durch die Hitze der Jugend und durch die Erfahrung der wonnigsten Genüsse heftig entzündet..."

Sie spricht in dieser Weise, nachdem sie den so heiß Geliebten in einer nicht sehr zarten Weise darauf hingewiesen hat, in welch anderer Lage sie ist als er. Unmittelbar an das Paulus-Zitat schließt sich diese Wendung an:

„Oh, könnte ich doch auch das, was dann folgt, hinzufügen, ohne unwahr zu werden: ‚Dank sei Gott und seiner Gnade durch Jesus Christus, unsern Herrn'. Diese Gnade ist dir, Teuerster, zugekommen und hat dich durch die eine körperliche Wunde von diesen Stacheln und damit von vielen seelischen Wunden geheilt..."

So übernimmt sie die theologische Deutung des Unglücksschicksals von ihm, wie er selber sie aus der kirchlichen Tradition aufgenommen hatte, um sie zu einem Leitmotiv seiner „Leidensgeschichte" zu machen[337]). Und auch um ihr eigenes sündiges Verhalten zu kennzeichnen, bedient sie sich einer der geläufigen Kategorien asketischer Selbstbezichtigung;

---

336) Um dieses Bekenntnis richtig einzuschätzen, sei an ein anderes Beispiel für solche Versündigung erinnert: Otlohs „Versuchungen", wo es sich um ketzerische Gedanken beim Hochamt handelt, s. o. Abschnitt I, S. 76.

337) Vgl. oben S. 565.

sie bezichtigt sich der Scheinheiligkeit: „als keusch rühmen mich die, die nicht merken, daß ich eine Heuchlerin bin[338])".

Wir kennen diesen mittelalterlichen Gemeinplatz schon zur Genüge von Rathers „Beichte" her und wissen, welch schlüpfriger Boden das war; aber wenn wir uns wundern, daß auch Heloise sich auf ihm bewegt, so wird, wenn wir genauer hinsehen, an dieser anscheinend typisch mönchischen Stelle wiederum das Eigene deutlich, das sie auszeichnet: die Aufrichtigkeit, die das Wesentliche für den Fortgang der Selbsterkenntnis war und ist. Gerade gegenüber Rathers scharfsinnigem Spiel mit dem falschen Schein tritt ihr sittlich-religiöser Ernst klar zutage. Sie zergliedert den Geruch der Heiligkeit, in dem sie bei ihren Zeitgenossen stand, intellektuell, um ihn aufzulösen.

„Fleischliche Reinheit nehmen sie für Tugend, obwohl die Tugend nichts Körperliches ist, sondern zur Seele gehört. Wenn mir bei den Menschen Lob gezollt wird, bei Gott habe ich kein Verdienst, der ‚Herz und Nieren prüft' und sieht, was verborgen ist."

Das größte Lob, so erklärt sie weiter, zollen die Menschen dem, der keinen öffentlichen Anstoß erregt[339]), sondern durch sein „äußeres Werk" ein gutes Beispiel gibt, und das ist, fügt sie vorsichtig hinzu, „auch Gott irgendwie wohlgefällig, aus welcher Intention auch immer" es geschieht. Bei der Rolle, die die Rücksicht auf die öffentliche Meinung in Abälards Autobiographie spielte, ist bemerkenswert, was sie zu diesem Punkt ausführt. Den Lobenswerten zeichnet aus, daß er „der Kirche kein Ärgernis gibt, daß seinetwegen nicht der Name Gottes bei den Ungläubigen gelästert und nicht der geistliche Stand bei den Kindern der Welt verschrien wird". Man sieht hier förmlich die klerikale Umgrenzung ihres Horizonts. Aber entscheidend für die sittliche Beurteilung ist doch das Motiv des Handelns, die „Intention"; diese Lehre Abälards bleibt der feste Richtpunkt, und fest steht ihr auch der religiöse Sinn derselben. Zu dem Psalter greifend, schließt sie die lehrhafte Überlegung:

„Geschrieben steht: ‚Laß vom Bösen und tue Gutes' (Ps. 37,21). Aber beides geschieht umsonst, wenn es nicht aus Liebe zu Gott geschieht."

Damit ist der Herd ihrer „inneren Krankheit", wie sie es nennt, festgestellt, und das Gefühl dieses Zustandes kann zu Worte kommen, nachdem der Verstand seine Arbeit getan hat.

„Ich aber habe mich, Gott weiß es, in jeder Lage meines Lebens bislang immer mehr davor gescheut, dir ein Ärgernis zu geben als Gott, und trachte mehr danach, dir zu gefallen als Ihm. Dein Befehl, nicht Liebe zu Gott, hat mich in den Ordensstand getrieben ..."

338) Ep. 4, 197 B. Dazu vgl. Band II, S. 484, 579 (Rather) und 605 f.
339) Ib. 197 C: qui humanum non offendit iudicium.

Wieder kommt sie, zum drittenmal in den zwei Briefen, auf diesen Punkt zurück: daß sie nicht aus innerem religiösen Antrieb ins Kloster gegangen ist, sondern nur ihm zuliebe. Es ist der wunde Punkt, den er in der Autobiographie ebenso paradox wie kurz mit den Worten „auf meinen Befehl freiwillig" bezeichnet hatte[340]); sie legt den widerspruchsvollen Schritt offen dar — wollte sie dadurch die Verbindlichkeit ihres Gelübdes abschwächen? Es scheint beinahe so.

Gilson, der in einem der eindringlichsten Kapitel seines Buches das Lebensideal Heloises unter dem Titel: „Die Moral der ‚reinen Liebe'" dargelegt hat, hat in einem andern Kapitel unter dem Titel: „Das Mysterium der Heloise" dies als das „direkt Verblüffende" herausgehoben, daß in den beiden entscheidenden Briefen von ihr

„Abälard allgegenwärtig, aber Gott völlig abwesend ist. Damit ist noch nicht genug gesagt. Gott fehlt nicht nur völlig in diesen Briefen, er wird fortwährend daraus verbannt ... Es ist buchstäblich die Not der Seele, die von ihrem Gott verlassen worden ist[341])."

Demgegenüber will uns scheinen, daß der Gottesglaube und das jenseitige Ziel des Lebens und Denkens im Hintergrund dieser Briefe so unerschütterlich feststeht wie in irgendeinem menschlichen Dokument aus dem hohen Mittelalter, und daß die Tragik, soweit sie sich in Heloises Schicksal konzentriert, gerade daraus entspringt, daß die absolute, die selbstlose Liebe, die sie in der Hingebung an den angebeteten Mann erfahren hatte und an der sie als ihrem köstlichsten irdischen Besitztum auch nach der Katastrophe festhielt, in Konflikt geriet mit dem gleichfalls absoluten Anspruch, den die Liebe zu Gott herkömmlicherweise, aber deshalb auch weniger fraglos, an die ihm von Standes wegen Geweihte stellte. So war es ein echter Ausdruck der Größe ihrer Liebe zu Abälard, wenn sie sich dessen anklagte, daß sie sich der guten Werke, die ihr das „Lob der Menschen" eingetragen hatte — von denen sie aber dabei bemerkt, daß auch sie „ein Geschenk der göttlichen Gnade sind", (197C) — nur ihm zu Gefallen und nicht um Gottes willen befleißigt hätte, und diesen Zustand als „innere Krankheit" bezeichnet, das heißt mit einem antikischen Ausdruck für die seelische Not, die sie bedrückte. Anderseits wird man es als eine der übertriebenen, paradox zugespitzten Wendungen anzusehen haben, die sie von der rhetorischen Schulung her liebte, wenn sie, im Gedenken an die Kränkung, die er ihr durch die allzu schnelle, mißtrauische Einweisung in den Ordensstand zugefügt hatte,

340) Vgl. oben S. 598 f.

341) Gilson a. a. O. Kap. VII, Anfang (Übs. S. 82 und 86) sowie Kap. VI g. E.

ihm versicherte, daß sie ihm, wenn er es gewollt hätte, in die Hölle vorangegangen wäre. Wir denken dabei an die berühmten Worte Aucassins, der um Nicoletes willen, der schönen Sarazenin, die er „über die Maßen liebte", sich des Paradieses entschlagen und in die Hölle gehen wollte, wohin „die klugen Leute und die tapferen Ritter und die schönen höfischen Damen" kommen. Der Vergleich ist dazu angetan, die ernste religiöse Stimmung von Heloises Äußerungen durch den Kontrast mit der weltlichen Freigeisterei spürbar zu machen. Und sie selber spricht auch ausdrücklich von der Sorge um ihr Seelenheil. Nach jener Mahnung an ihn, an das Opfer zu denken, das sie ihm gebracht hat, als sie den Schleier nahm, fährt sie fort:

„Sieh, welch unglückliches, welch allerelendestes Leben ich führe, wenn ich hienieden so Schweres umsonst ertrage, während mir im künftigen Leben keine Belohnung zuteil werden wird."

Sie sagt das aber nicht, um sein Mitleid zu erregen, sondern um ihn zur Hilfe in ihrer Not aufzurufen, und zwar zu seelischer Hilfe. Die allgemeinen Überlegungen über das nur „Äußerliche" der guten Werke und den falschen Schein der Heiligkeit, den sie herbeiführen, sind auf ihn berechnet, um ihm ihre wahre, verzweifelt hilfsbedürftige Lage klar zu machen, damit er eingreife.

„Lange hat dich so wie viele andere meine Verstellung getäuscht, so daß du die Scheinheiligkeit für Religiosität nahmst, und daher verlangst du, indem du dich unserm Gebet so sehr zur Fürbitte empfiehlst, von mir das, was ich von dir erwarte.

Denke, bitte, ich beschwöre dich, nicht so hoch von mir, auf daß du nicht davon ablassen mögest, mir mit deinem Gebet zu Hilfe zu kommen.

Halte mich nicht für gesund, damit du mir nicht die Gnadengabe des Heilmittels entziehst.

Glaube nicht, ich hätte es nicht nötig, damit du es nicht hinausschiebst, mir in der Not zu Hilfe zu kommen.

Vertraue nicht auf mein Wohlbefinden, damit ich nicht zusammenbreche, bevor du die Fallende stützest."

Wohl mag bei dieser poetisch geformten Bitte das geheime Verlangen mit im Spiele gewesen sein, den geliebten Mann wieder an sich zu ziehen. Aber ungetrübt von weiblicher List scheint aus ihr der religiöse Charakter des Seelenzustandes hervor, aus dem die flehentliche Bitte kam. Es ist eine ähnliche Situation wie die, von der Propst Hermann von Scheda in der Geschichte seiner Bekehrung erzählte: wie er, außerstande, aus eigener Kraft — bei ihm war es die Kraft des Verstandes — zu dem von ihm erstrebten Glauben an die Wahrheit der christlichen Heilslehre zu gelan-

gen, an der Wirksamkeit seines eigenen Gebetes verzweifelte und sich an die Klausnerinnen vor den Toren der Stadt, die im Geruch der Heiligkeit standen, wandte, damit sie ihm mit ihrer Fürbitte zu Hilfe kämen. Bei Heloise verwundert uns, daß sie, die von Kindesbeinen an im christlichen Glauben feststand und zu deren Beruf, ihrem Ordensstande gemäß, das Beten gehörte, für sich selber nicht die Kraft dazu aufzubringen vermochte. In dem Typus der religiösen Seelengeschichte, die im späteren Mittelalter ausgebildet worden ist, wird ein solcher Zustand als „Gottverlassenheit" bezeichnet (mit dem Ausdruck, den auch Gilson gebrauchte) und als etwas Normales behandelt, als ein Durchgangszustand durch die Untiefen der Seele vor der Ergebung in Gottes unergründlichen Willen. Bei Heloise, die den typischen Zustand unvoreingenommen, ohne Bezug auf den regelhaften Gang einer Seelengeschichte erlebte, erscheint er als nichts bloß Negatives, sondern mit einem positiven Vorzeichen. Sie wandte sich mit ihrer Not nicht an Gott, weil sie, ehrlich wie sie war, sich trotz ihrer Äbtissinwürde nicht zu dem geistlichen Stande, in dem sie lebte, berufen fühlte. Sie sagte geradezu, daß sie durch den Eintritt in den Ordensstand „sich selbst verloren", sich selbst „zerstört" habe. Sie sagte es dem, den sie in den Briefen anredete als „ihren Einzigen nach Christus". Und sie erklärte auch, daß sie „sich selber wiedergegeben" werden würde, wenn sie nur einmal würde mit ihm sprechen können. Sie erklärte ihm das, obwohl sie kein Hehl daraus machte, daß sie nach Lage der Dinge bei ihm für die erotischen Regungen, die sie bedrängten und die sie doch nicht unterdrückte, für die „Unenthaltsamkeit", wie sie es allzu grob nannte, keine Heilung zu suchen hatte: um so mehr sollte er um sie — um ihren ganzen Zustand, nicht nur um ihr Seelenheil, wenn auch gewiß um dieses auch — sich Sorge machen[342]) und ihr zu Hilfe kommen, ehe es zu spät wäre und sie in ihrem Hader mit Gott zu Falle käme. Ist es abwegig, wenn wir in diesem Rufe nach dem Geliebten, der ihr nur noch seelisch helfen konnte, ein echt menschliches Gegenstück sehen zu dem biblischen Gebet: „Aus tiefster Not rufe ich zu Dir"? Das Zeugnis der reinen Liebe, die nur darauf aus ist, den andern glücklich zu machen, dieses Zeugnis, das in Heloises Reflexionen über freie Liebe und Ehe zu finden war, vollendet sich hier, indem zu der bedingungslosen Hingabe das Bewußtsein hinzukommt, in dieser Hingabe, die nur noch geistig sein konnte, sich selber „wiedergegeben" zu werden.

342) Ib. 198 C: Time, obsecro, semper de me potius quam confidas . . . Nunc vero praecipue timendum est ubi nullum incontinentiae meae superest in te remedium . . .

Hier tritt uns sozusagen im Naturzustand die Seelenverfassung entgegen, die hernach in der Mystik eine religiöse Gestalt gewann. Ein denkwürdiges Phänomen in literarhistorischer Hinsicht! Wir denken an die Mär von Tristan und Isolde und ihre dichterische Gestaltung in dem „höfischen" Epos Gottfrieds von Straßburg (um 1210), wo die Vereinigung des wahlverwandten Paares in der Minnegrotte als das höchste Gut gefeiert wird, das Menschen zuteil werden kann. Man hat dies mittelalterliche Wagnis, als welches die Verabsolutierung der irdischen Liebe war, dadurch zu erklären gesucht, daß man es als eine Säkularisierung der bernhardischen Mystik begriff[343]), die das Absolute, dieses ewige Ziel des religiösen Verlangens, in der Gottesliebe finden lehrte. In Heloises Elegien, die etwa ein halbes Jahrhundert dem romanischen Aufgang der höfischen Epik voraus liegen, dürfte eine polar entgegengesetzte Ergänzung zu diesem säkularisierenden Weg anzuerkennen sein, ein im irdischen Liebeserlebnis aufgehendes Bewußtsein von etwas Absolutem in dieser menschlichen Welt. Hierzu stimmt, daß die junge Heloise, wie Abälard in seiner Autobiographie berichtete, die freie, selbstlose Hingabe unter dem Titel der Gnade (gratia) als einen zur vollen Erfüllung gehörigen Wesenszug begriff. — Ein Zeugnis des diesseitigen Lebensgefühls, ist Heloises Bekenntnis doch dem Jenseitsglauben nicht entgegengesetzt. Auch hier kann uns der Vergleich mit Vergleichbarem den Blick schärfen. Wir denken an Abt Ailred, der die Seelenfreundschaft als höchstes, selbstgenugsames irdisches Gut und zugleich als Vorstufe der himmlischen Seligkeit faßte. Heloisen, die, wir betonten es schon, von der bernhardischen Liebesmystik noch nicht berührt war, lag solche Einstufung fern, aber ebenso fern lag ihr die höfische Freigeisterei arabisch-spanischer Herkunft, die das Paradies, um noch einmal mit Junker Aucassin zu sprechen, den alten Priestern und den Krüppeln überlassen wollte. Auch sie leistete zwar um ihrer irdischen Liebe willen einen Verzicht, aber nur auf den besonderen himmlischen Lohn und Vorrang im Jenseits, der den Mönchen und Nonnen für ihr entsagungsvolles Leben, für den „Agon", den sie als Gottesstreiter kämpften, versprochen wurde. Mit dieser Abwehr des asketischen Ideals der Heiligkeit schließt sie den Brief, wie sie ihn damit begann:

„Halte mir nicht, um mich zur Tugend anzumahnen und mich zum Kampfe aufzurufen, die Sprüche vor: ‚Die Kraft kommt zur Vollendung an der Schwachheit' und ‚Wer nicht ordnungsmäßig kämpft, wird nicht bekränzt'. Ich suche keinen Siegeskranz. Es genügt mir, die Gefahr zu vermeiden. Sicherer ist es, die Gefahr zu vermeiden, als in den Kampf zu gehen. In welchem Winkel

343) J. Schwietering, Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardische Mystik, 1943.

des Himmels auch Gott mir meinen Platz anweisen mag, ich werde es zufrieden sein. Dort beneidet niemand den andern, da jedem genügt, was er hat . . .[344])."

Dieser Schluß des Briefes hat ein großes Gewicht. Um es zu ermessen, muß man wissen, welche Rolle in den mittelalterlichen Vorstellungen von der jenseitigen Seligkeit der Gedanke der Ordnung nach Rang und Stand spielte, die auch im Himmelreich herrsche: eine möglichst hohe „Stellung" im himmlischen Jerusalem zu erwerben, galt gemeinhin als das Ziel alles irdischen Bemühens[345]). Wie sehr diese Zielsetzung auch gerade in jener Zeit festgehalten wurde, davon zeugen die Visionen Hildegards von Bingen, dieser hohen, mit Heloise wohl vergleichbaren, wenn auch sehr anders gerichteten Frau, die eine gleichaltrige Zeitgenossin von ihr war. Daß aber Heloise das allgemeinverbindliche Ziel von sich wies, das war keine bloß momentane Affektäußerung und auch kein bloßer Ausdruck rein persönlicher Resignation, sondern entspricht der wohlbegründeten Haltung, die sie prinzipiell in Fragen der Lebensgestaltung einnahm. Ein eindeutiges Zeugnis hierfür geben ihre Vorschläge zu einer neuen, der Natur des weiblichen Geschlechtes Rechnung tragenden Fassung der Ordensregel, um die sie Abälard als den Stifter des Klosters zum Schluß des Briefwechsels bat. Dort wendet sie sich speziell gegen eine Übertreibung der Askese nach Art der „Altväter", der frühchristlichen Wüstenheiligen:

„Um das, was uns nicht für das Reich Gottes vorbereitet und uns bei Gott nicht empfiehlt, sollte man sich nicht viel kümmern. Derart ist alles äußerliche Tun und Lassen, das den Verworfenen und den Erwählten, den Heuchlern und den Religiösen gemeinsam ist[346])."

---

344) Ep. 4, 198 CD, mit Bezug auf 2. Kor. 12, 9 und 2. Tim. 2, 5. Der Passus endet mit einem Zitat aus Hieronymus' asketischen Schriften (Adv. Vigilentium 16; MPL 23, 367 B) über die Gefährlichkeit des „Kampfes", das uns aber wenig angebracht scheint, da darin wieder (wenn man nachliest; im Text sind die Sätze ausgelassen, aber durch Punkte angedeutet) der für den Asketen charakteristische lüsterne Ton herrscht, z. B. „Warum in die Wüste fliehen? Damit ich dich nicht sehe, nicht deine Lockungen erleide, damit mich dein buhlerischer Blick nicht fängt, deine schöne Gestalt mich nicht zu unerlaubter Umarmung verführt . . ."

345) Vgl. F. Heer, Die Tragödie des hl. Reiches (1952), S. 138:

„Die Frage nach den Himmelsständen war darum ein so brennendes, jedermann interessierendes vitales Problem, weil sie auf das engste zusammenhing mit der Frage der endgültigen sozialen Stellung jedes einzelnen Menschen, mit seiner Rangordnung im Himmelreich. Nicht nur der Mönch und der Asket streben nach einem hohen Range im Jenseits, sondern dies ist das natürliche Verlangen jedes Menschen — darum hat er sich zu allererst im Leben zu bemühen. So mahnt z. B. Hildegard Wibert von Gembloux: er möge dem himmlischen König auf Erden fleißig dienen, damit er sich eine gute „Stellung" im Himmel erwerbe, ut bene ministrando gradum bonum tibi acquiras. Jeder erhält einen bestimmten Stand, locus, gradus, was durchaus soziologisch zu verstehen ist, im Himmel. Gott spricht zum Menschen: dabo tibi locum nominatum in regno meo. Das liturgische Gebet für den Sterbenden erhält diese Anschauung voll aufrecht: Hodie tuus locus et habitatio tua sit in Jerusalem celesti."

346) Ep. 6, 220 C.

Aber noch mehr: sie wandte sich auch allgemein gegen die durch die kirchliche Tradition aufgerissene Kluft zwischen Klerus und Laien; auch für die Laien gelte die Bergpredigt, die Ehe dürfe nicht als Hindernis für das Heil angesehen werden, ist doch auch in ihr — wir hörten es schon — „seelische Keuschheit" geboten. Es bleibt dann die geschlechtliche Enthaltsamkeit als das einzige zurück, wodurch das klösterliche Lebensideal sich von dem allgemein christlichen unterscheidet, und dieses stellte sie mit Festigkeit als die letzte Norm hin:

„Wenn doch unser Ordensleben sich so hoch zu erheben vermöchte, daß es das Evangelium erfüllte und es nicht zu überbieten suchte! wenn wir doch nicht danach streben wollten, mehr als Christen zu sein![347])."

Man hat, und zwar gerade von katholischer Seite, die freimütige Haltung aufs höchste gerühmt, die Heloise in dieser pastoral-theologischen Epistel im Namen der Vernunft und der Diskretion, der „Mutter aller Tugenden", wie sie diese nannte, eingenommen hat; alles Wesentliche der Kritik des Mönchtums, die an den Namen des Erasmus geknüpft ist, sei in dieser Epistel zu finden, die uns „mit *einem* Schritt fast drei Jahrhunderte überspringen läßt[348])". Aber wenn dem so ist, so möchten wir fragen, ob nicht auch aus ihrer Abwehr des Heiligenkultes, den Abälard mit ihr treiben wollte, die gesunde Vernunft und Diskretion spricht, die in eine zu ihrer Zeit eben erst anbrechende Zukunft wies. Nur möchten wir es vermeiden, für diesen Tatbestand die unhistorische Kategorie des „Überspringens von Jahrhunderten" zu verwenden. Denn wie selten auch zu allen Zeiten die Aufrichtigkeit gegen sich selbst und andre ist, die wohl die stärkste Quelle der Kraft dieser wahren Frau neben ihrer außerordentlichen literarischen Begabung und gesunden Natur war[349]), diese Erscheinung fügt sich, wenn wir recht sehen, sehr wohl in eine Epoche, die man als einen Menschheitsmorgen hat ansprechen können[350]). Sie fügt sich in diese Epoche des europäischen Aufschwunges so hinein, wie die Erscheinung Abälards, von dem man wohl sagen darf, daß er zur Verwirklichung der neuen, in dieser Zeit sich auftuenden Möglichkeiten geistigen Lebens prädestiniert war und auch vollbracht hätte, wozu er berufen war, wenn er nicht auf der Höhe seiner Lebensbahn entmannt worden wäre.

---

347) Ep. 6, 216 D.

348) Gilson a. a. O. Kap. VIII (Übs. S. 106 ff.).

349) Dies dürfte auch Gilsons Ansicht sein, wenn er erklärt (Kap. VII; Übs. S. 89): „Dies ist der Kampf, den die Äbtissin ausficht; nichts ist herzergreifender als dieses geistliche Elend, das so hellsichtig und grausam gegen sich selber ist, daß er das Leiden der Lüge vorzieht, wenn es lügen muß, um sich zu vergessen."

350) Vgl. die Einleitung zu diesem Bande, S. 34.

Aber Abälards Lebensgang erschien uns auch als repräsentativ für das geschichtliche Schicksal, dem die frei sich regenden Kräfte im Verlauf jener Epoche ausgesetzt waren. Und wenn uns das vor Augen steht, hat es etwas Erschütterndes, mitanzusehen, wie er selber eben diese schicksalhafte Rolle Heloise gegenüber gespielt hat. Der Brief, mit dem er auf ihren Hilferuf antwortete, ist das Zeugnis dafür.

3

Dieser zweite Brief Abälards hat den Charakter einer Predigt[351]), so lehrhaft aufgebaut und zugleich erbaulich ist er. Abälard selbst hebt die Absicht der „Belehrung und Ermahnung" hervor, mit der er ihrem Widerstand begegnen wolle, statt sich gegenüber ihren Vorwürfen zu „entschuldigen"; die Vernunft sollte sprechen und sie von der Haltlosigkeit ihrer nur aus dem „gewaltigen Schmerz" (vi doloris) zu begreifenden Reaktion auf seinen Brief überzeugen, an dessen Anliegen er festhält: sie möge ihre Liebe zu ihm dadurch bewähren, daß sie für ihn betet[352]).

Wieder empfinden wir Heutigen sein Vorgehen wie einen kalten Luftstoß, aber die Eingeweihten werden nicht unrecht haben, die es sehr anders ansehen, nämlich als „Abälards verzweifelten Versuch, von Heloise den Verzicht auf ihren Eigenwillen zu erlangen[353])". Wie dem auch sei, klar ist jedenfalls das für unsere Probleme Wesentliche: daß er über die eigentümliche, in dem Lebensgefühl dieser Frau begründete Kraft ihres Widerstandes hinwegsieht — so hinwegsieht, wie er in seinem ersten Brief den erotischen Anruf überhörte — und den höchst persönlichen Lebensbezug in den entsprechenden Typus des geistlichen Lebens auflöst. Wir erhalten hier eine unerwartete Bestätigung für den Satz Jacob Burckhardts, daß im Mittelalter „der Mensch sich nur in irgend einer Form des Allgemeinen erkannte[354])", nur daß es sich hier nicht rein um Selbsterkenntnis, sondern um die Auffassung einer andern, aber mit dem eigenen Selbst aufs innigste verbundenen Person handelt. In diesem Sinne konnte Abälard die Aufbegehrende im Hinblick auf ihren gemeinsamen geistlichen Stand sowie auf ihren Ehebund zu beschwichtigen suchen: „Wir sind eins in Chriso und *ein* Leib durch das Gesetz der Ehe[355])". Der Brief ist denn auch noch mehr als für Abälards Stellung zu

351) Vgl. Rémusat I, 151: Abélard accueillit cette lettre comme une confession pour y répondre par une homélie.
352) Ep. 5, 119 B und 205 B.
353) Gilson a. a. O. Kap. VI (Die Bekehrung Abälards), g. E. (Übs. S. 78).
354) Vgl. Band II, 17 ff.
355) Ep. 5, 211 B: Unum quippe sumus in Christo, una per legem matrimonii caro.

Heloise für seine Selbstauffassung bezeichnend, oder besser: für seine Selbstdarstellung; denn auch hier wieder bleibt offen, ob er sich nicht in die Rolle hineinsteigerte, auf die es ihm jetzt ankam. Rational, wie der Brief aufgebaut ist, hat er auch eine entsprechende äußere Form; vorangestellt ist eine Inhaltsangabe mit erstens, zweitens, drittens, viertens.

Das erste ist die hohe Würde des Ordensstandes, dem sie, wie sie ihm bekannt hatte, innerlich widerstrebte. Es ist das herkömmliche Idealbild monastischen Lebens, das er ihr vor Augen hält, in seinen typischen Zügen, die ihr gewiß nicht unbekannt waren, so daß hier auch wieder der literarische Seitenblick bemerkbar wird. Als solche Züge hebt er die Weltflucht hervor, die äußerliche Niedrigkeit (schäbige Kleidung usw.) und dem gegenüber die innerliche Erhebung durch das Leben in der Stille, im Gebet, in der Kontemplation und den Obliegenheiten des tagtäglichen Gottesdienstes. Er selber bekennt sich zu diesem Ideal: „wir Mönche..." (werden gering geschätzt, 202C) — er, von dem wenige Jahre später der hl. Bernhard erklärte, daß er „nichts von einem Mönch außer dem Namen und dem Gewand" hätte[356]). Vor allem aber preist er den Stand der Nonnen. Gleich in der Anrede schlägt er diesen Ton an, indem er Heloise „Christi Braut" nennt, im Unterschied zu den Mönchen, die nur „Diener Christi" wären. Uns ist dieser Ehrentitel von der Mystik des katholischen Mittelalters her geläufig, in der er durch die Predigten des hl. Bernhard über das Hohelied seine Stellung und Bedeutung gewann. Aber dort ist er allgemein auf die Seele des Menschen bezogen, von deren Brautschaft mit Christus im Hinblick auf ihre in der Kontemplation sich vollziehende Einigung mit der Gottheit, die unio mystica, die Rede ist; dieser Bezug auf die Einzelseele setzte sich im Mittelalter gegenüber der Auffassung der Kirche als der Braut Christi durch, die in der spätantik-christlichen Auslegung des Hohenliedes vorgeherrscht hatte, wo bereits diesen biblischen Hochzeitsgesängen ein „mystischer" — d. h. hier: allegorischer — Sinn untergelegt wurde. Wenn Abälard den weihevollen Titel als Anrede an Heloise verwendet, um damit in ihr den Nonnenstand zu ehren, so brauchte er ihn in einem eigenen Sinn und schwerlich unter dem Einfluß von Bernhards Predigten[357]), wie er sich denn auch nicht lediglich an das Hohelied hielt, sondern an einen „Typus", den er in einem Psalm vorgebildet fand, wo von der Braut des Gesalbten Gottes wie von einer „Himmelskönigin" die Rede ist[358]).

---

356) S. Bernardi Ep. 188, MPL 182, 359 B. Vgl. oben S. 607.

357) Bernhard hielt die Predigten über das Hohelied seinen Mönchen in Clairvaux seit 1135, fortlaufend bis zum Jahre seines Todes (1153).

358) Abälard ep. 5, 200 A mit Bezug auf Ps. 45, 10 und Cant. 1, 4.

Es ist ein erregendes Bild, die beiden großen Zeitgenossen, die wir nur als Gegner kennen, hier im gleichen Raum zusammen zu sehen. Man bemerkt doch sogleich den Gegensatz: in Abälards Beschreibung der „himmlischen Liebe", wie auch er es nennt, ist nichts von der sinnlichen Luft des biblischen Liedes, die Bernhard einzufangen vermocht hat, womit er dann die Bahn für die mystische Weihe der Erotik frei machte, sondern es bleibt bei der abstrakten Allegorie, wie er z. B. das Brautgemach als Sinnbild für die Stätte der Kontemplation faßt, die weißen Knochen der äthiopischen Braut auf ihre Tugend, ihre schwarze Haut aber auf die Anfechtungen bezieht, denen sie ausgesetzt ist, „damit sie sich nicht überhöhe" (2. Kor. 12, 7). Als solche Anfechtungen, die zu dem Typus der Gottesbraut gehören, erklärt er die „körperlichen Drangsale", von denen Heloise ihm gebeichtet habe, und mahnt sie daraufhin, dieselben geduldig zu ertragen. Man sieht, wie wenig Anstoß er an dieser Beichte nahm, die der moderne Leser einer so hochkultivierten Frau nicht zutrauen möchte. In demselben Sinne faßt er ihr Bekenntnis der seelischen Not, aus der heraus sie sich der Heuchelei bezichtigt und seine Verbeugung vor ihrer Heiligkeit abgewehrt hatte. Er sieht darin ein typisches Zeugnis der Demut, gemäß dem Bibelspruch: „Der Gerechte klagt zuerst sich selber an", wozu als Ergänzung gehört: „Wer sich selbst erniedrigt, soll erhöht werden"; wozu sich aber auch noch die pädagogische Warnung vom hl. Hieronymus her gesellt:

„Sieh zu, daß du nicht eben dadurch, daß du es zu meiden vorgiebst, auf Lob ausgehst und nur mit dem Munde ablehnst, was du im Herzen begehrst[359])."

So beschließt er seine Antwort zu diesem Punkt, an dem für sie solche bittere Qual hing, recht wenig sanft:

„Ich zweifle nicht an deiner Demut, aber ich möchte, daß du auch mit derartigen Reden zurückhältst, damit es denen, die dich weniger gut kennen, nicht so scheint, als gingest du, wie Hieronymus sagt, auf Ruhm aus, indem du ihn meidest[360])."

Der Ton, den er hier anschlug, paßt schlecht zu der Ehrfurcht vor der Gottesbraut, aber gut zu dem sehr irdischen Verhältnis des Gatten zur Gattin, das sich schon in seinem ersten Brief nebenher bemerkbar machte und jetzt besonders deutlich wird in einem für ihn charakteristischen Zwischenstück des Sermons. Dort antwortet er auf die Vorwürfe, die ihm Heloise wegen seiner (augenscheinlich übertriebenen) Klagen über seine unglückliche Lage gemacht hatte, und wegen der Gedanken

[359]) Ib. 204 BC, mit Bezug auf Prov. 18, 17; Luk. 18, 14; Hieronymus ep. 22, 27, MPL 22, 413.

[360]) Ib. 204 D: Sed ab his etiam verbis te temperare volumus ne . . . Auch in dieser Bemerkung dürfte sich die Rücksicht auf andere Leser verraten.

an sein Grab, mit denen er sie und ihre Nonnen noch mehr in Angst versetzt hatte. Seine Antwort darauf klingt geradezu gereizt. Er zitiert ihr die Sätze aus ihrem ersten Brief, in denen sie ihm um regelmäßige Nachricht über sein Ergehen gebeten hatte, um mit ihm Freud und Leid teilen zu können, und fährt dann fort:

„Was wirfst du mir also das vor, wozu du mich durch deine Beschwörungen gedrängt hast: daß ich euch an meinem Kummer teilnehmen ließe? Ziemt etwa für euch Freudigkeit, während ich mich in so großer Verzweiflung befinde? Wollt ihr Genossinnen nicht meines Schmerzes, sondern nur der Freude sein, und nicht ‚weinen mit den Weinenden', sondern nur ‚froh sein mit den Fröhlichen' (Röm. 12,13)?"

Als wollte er diese Mißdeutung ihrer Angst um ihn noch bekräftigen, fügt er lehrhaft hinzu (203C):

„Es gibt keinen größeren Unterschied zwischen wahren und falschen Freunden, als daß jene im Unglück, diese nur im Glück zu uns halten."

Noch mehr: er setzt seinen scharfen Verstand ins Spiel und argumentiert, daß sie ihm, wenn sie ihn wirklich liebte und mit ihm mitfühlte, angesichts seiner Leiden einen schnellen Tod wünschen würde, statt egoistisch nur an ihren Kummer zu denken.

„Wenn du die Verlängerung meines Elends wünschst, als ob das für dich von Vorteil wäre, so erweist du dich eher als meine Feindin denn als Freundin. Willst du diesen Anschein vermeiden, so höre, ich beschwöre dich, auf mit deinen Klagen."

Man mag sich wundern, daß er sich nicht scheute, sich von dieser kleinmenschlichen Seite zu zeigen. Aber er stellt sich (für unser Gefühl) noch mehr bloß in dem folgenden Stück (205-208), wo es sich nicht um seine Person, sondern um die Sache handelt und zwar, lehrhaft angesehen, um die Hauptsache, auf die die ganze Auseinandersetzung hinausläuft: die Abwehr von Heloises Klagen über das Unglücksschicksal und ihre Anklage gegen Gott wegen des Unrechts, das er damit ihnen beiden angetan habe.

Die erbauliche Deutung des Schicksals, die Abälard dieser natürlichen Auffassung desselben entgegenstellt, ist uns aus seiner Autobiographie bekannt: es ist die gewöhnliche theologische, ihm, wie wir sahen, von seiner klerikalen Umwelt entgegengebrachte Erklärung des Unglücks als der Strafe für die Sünden und zwar nicht bloß einer gerechten, sondern einer heilsamen, zur Besserung dienenden Strafe, in der sich die Gnade und Barmherzigkeit Gottes bekundet. Um diese Erklärung endgültig festzustellen, verlegt er sich jetzt darauf, die Sündigkeit ihres Liebesverkehrs von ehedem an den Pranger zu stellen. Wir haben auf die — für unser Empfinden — beschämende Indiskretion, zu der er sich durch

diese Aufgabe hat verleiten lassen, bereits im Zusammenhange der Autobiographie hingewiesen, weil sie dazu dienen konnte, die perverse, mönchisch-ovidische Art der Darstellung der heiklen Dinge zu beleuchten, in der er sich dort gefiel[361]). Jetzt, wo er diese Haltung nicht vor dem literarischen Publikum (dem ungenannten „Freund"), sondern der einstigen Geliebten gegenüber einnimmt, wirken seine Mahnungen an das Geschehene so, als wollte er die Erinnerungen, die sie als ihr höchstes irdisches Gut hegte, mit Keulenschlägen vernichten.

Die Vehemenz seines geistlichen Zornes mag sich zum Teil daraus erklären, daß er hier nicht nur auf ihre gegenwärtige Beichte antwortet, sondern auf eine „alte ständige Klage" von ihr, auf die er ausdrücklich hinweist mit der Bemerkung, daß er „geglaubt hatte, diese Bitterkeit wäre nun endlich aus ihrem Gemüt geschwunden" — ein Hinweis[362]), aus dem für uns zu entnehmen ist, daß noch andere Briefe als die uns vorliegenden zwischen ihnen gewechselt waren; denn in diesen ist nichts von einer solchen „alten ständigen" Klage zu finden. Mit der Leidenschaftlichkeit, die aus seiner Reaktion auf das ihm Unverständliche (unverständlich Gewordene) spricht, geht die Rationalität zusammen, die seine Theologie auszeichnet. Wir bekommen hier ein Beispiel für die Rechenhaftigkeit, die auch für die im Mittelalter ausgebildete Christologie mit ihrer Satisfaktionslehre charakteristisch ist. Nicht nur wiederholt er hier noch einmal das aus seiner „Leidensgeschichte" genugsam bekannte Argument, daß er gerechterweise an demselben Körperteil, mit dem er gesündigt hatte, auch bestraft worden sei, sondern er erinnert Heloise daran, daß sie bei ihrer Flucht aus Paris zur Zeit ihrer Schwangerschaft sich als Nonne verkleidet hatte:

„Erwäge daher, wie angemessen es ist, daß die göttliche Gerechtigkeit oder vielmehr Gnade dich in den heiligen Stand, den du dich nicht gescheut hattest zu verspotten, wider deinen Willen hineingebracht hat; Gottes Wille war es, daß du in diesem Gewand das abbüßtest, womit du dich gegen dasselbe versündigt hast, und daß das lügnerisch Vorgetäuschte durch die Verwirklichung der Sache selbst gut gemacht und so die Falschheit beseitigt wurde[363])."

Aber im Zuge dieser gewaltsamen Behauptung seines theologischen Standpunktes kommt es nun auch zu Äußerungen seiner Religiosität, die uns etwas von dem wahren Zustand seines zerrissenen Herzens gewahren lassen. Sehr Verschiedenes kommt da auf uns ein. Zunächst eine gewalt-

361) Vgl. oben S. 571.

362) Ep. 5, 199 AB und 204 D: vetus illa et assidua querela tua in Deum.

363) Ib. 205 A: divina justitia, immo gratia . . . volens ut in ipso luas habitu quod in ipsum deliquisti, et simulationis mendacio ipsa rei veritas remedium praestet et falsitatem emendet. — Die Rechnung geht noch weiter: Gottes prudentia zeigt sich darin, daß er durch *eine* Körperwunde zwei Seelen gerettet hat (206 C).

same Selbstanklage. In der Erinnerung an die 15 Jahre zurückliegende Zeit bezichtigt er sich zügelloser Sinneslust, um zu beweisen, wie unerläßlich die gerechte, die heilsame Strafe war, die Gott über ihn verhängte. Wiederum verletzt es uns, wenn er Heloises Argwohn, es sei bei ihm, wie die Leute sagten, nicht Liebe, sondern bloße Begierde gewesen, brutal bestätigt und das nicht aus Ehrlichkeit, sondern weil er im Sinne der Asketik seine Jugendliebe verleugnet. Aber um sein Verhältnis zu ihr geht es ihm hier gar nicht, sondern um ein Selbstbekenntnis religiöser Art, im Sinne des paulinischen Spruches von dem „Ruhme", den der Christ in seinen Schwachheiten suche (2. Kor. 12, 13). So fügt er an die rücksichtslose Schaustellung seiner Unbeherrschtheit, die er durch den Kontrast mit Heloises weiblicher Schamhaftigkeit und frommer Scheu noch stärker heraushebt, das Urteil über sich selbst an (206D):

„So groß war die heiße Begierde, die mich mit dir verband, daß ich jene erbärmlichen unzüchtigen Genüsse ... mehr liebte als Gott sowohl wie mich selber, und so konnte Gott in seiner Milde offenbar nicht mehr anders Rat schaffen, als daß er mir diese Genüsse überhaupt, ohne mir Hoffnung zu geben, untersagte ..."

Aber mitten in dieser salbungsvollen Erwägung stellt sich auch ein Ausdruck des Selbstgefühls ein:

„Daher war es sehr gerecht und milde, daß mir (freilich verbunden mit dem Verrat, den dein Oheim übte) der Körperteil, der der Sitz der libido ist, genommen wurde, damit ich in vielem wüchse ..."

Dieses Bewußtsein, durch das Unglück gewachsen zu sein, betrifft zunächst die priesterliche Würde — durch die Befreiung von den „Lockungen des Fleisches" glaubte er von Gott „geeigneter für seine heiligen Altäre gemacht worden" zu sein —; aber es bezieht sich auch allgemein auf das sittlich-religiöse Leben und die geistige Betätigung[364]), wobei er durchblicken läßt, er sei in Gefahr gewesen, vom rechten Glauben abzufallen[365]) — eine Andeutung, die wie ein Blitz in das Dunkel hineinleuchtet, das er über seine damaligen Bestrebungen gebreitet hat. Fragwürdig, wie uns der tröstende Gedanke, daß er dem Sturz zum Trotz „gewachsen" sei, erscheinen möchte, kommt doch noch verstärkend ein religiöser Ausdruck seines Selbstgefühls hinzu, der uns an den Erwählungsglauben erinnert, den wir schon bei andern hervorragenden Persönlichkeiten dieses Zeitalters, bei Bischof Bernward von Hildesheim und

[364]) Ib. 207 A: Immo ad omnia, quae honeste geruntur, tanto me promptiorem efficeret, quanto ad huius concupiscentiae iugo maximo amplius liberaret.

[365]) Ib. 208 B: Vide quantum sollicitus nostri fuerit Dominus . . . quasi etiam de incontinentissimo servulo suo vereretur quod scriptum est: Quia mulieres faciunt etiam apostatare sapientes. Sicut et de sapientissimo certum est Salomone.

bei Abt Suger trafen[366]). Abälard dankt Gott dafür, daß er ihn von dem „Dorn im Fleische", um dessen Beseitigung Paulus vergebens gebetet habe und durch dessen eigenmächtige Beseitigung Origenes schwere Schuld auf sich lud, barmherzigerweise befreite, ohne daß er selber sich dadurch in Schuld verstrickte[367]). Und mag diese intellektuelle Zurechtlegung auch wieder nur eine Ausflucht aus der Schmach sein, der Erwählungsglaube selbst erfüllte ihn in Wahrheit.

Wir bemerkten die Spuren dieses Selbstgefühls in seiner Autobiographie an den Sprüchen Jesu, die er bei der Darstellung seines eigenen Strebens und Kämpfens verwandte[368]). In dem vorliegenden Brief zeigt sich, daß dieses Hochgefühl mit der Absicht zusammenwirkte, die erbauliche Deutung der tragischen Geschichte durchzusetzen. So, wenn er wollte, daß die persönliche Aussprache in eine für die Öffentlichkeit bestimmte Confessio laudis ausliefe, wie er das an Hand des Psalters kundtat:

„Wahrlich, ‚der Herr hat sich Sorge gemacht um meinetwillen'. Darum werde ich mich aufmachen und erzählen, ‚wie Großes der Herr an meiner Seele getan hat' ... ‚Kommet her, höret zu alle, die ihr Gott fürchtet, was ich erzählen werde' ...[369])"

Auch Heloise rief er, wir hörten es schon, zu diesem „Dankopfer" auf, und auch ihr suchte er das Bewußtsein ihrer persönlichen Auszeichnung zu geben, nachdem er sie generell, auf ihren Stand hin, als Braut Christi verherrlicht hatte. Auf ihr Heil war Gott „zu allermeist bedacht". Abälard spielt mit ihrem Namen, der an den hebräischen Gottesnamen (Elohim) anklingt: Gott habe sie „im voraus durch diese Zeichen ganz besonders als die Seine ausgezeichnet". So legt er auch dem Ehebund, den er nach Aussage der Autobiographie mit ihr geschlossen hatte, um den Oheim zu versöhnen, jetzt den tieferen Sinn bei, daß Gott damit beabsichtigte, ihn und sie zusammen „zu sich zu bekehren" (208A):

„Denn wenn du nicht vorher mit mir ehelich verbunden worden wärest, wärest du vielleicht, als ich aus der Welt schied, der Welt verhaftet geblieben, sei es auf das Zureden deiner Angehörigen, sei es aus Lust an den irdischen Freuden."

Man ersieht aus dieser seiner Befürchtung sowie aus jener Andeutung über die Gefahr seines eigenen „Abfalls", daß wir nicht ohne Grund von der Anschauung freien weltoffenen Lebens ausgingen, um die Höhe zu kennzeichnen, auf der er und sie sich vor seinem Sturz während der kur-

366) Vgl. oben S. 305 f. und 361 ff.
367) Ep. 5, 207 BC mit Bezug auf 2. Kor. 12, 7.
368) Vgl. oben S. 609 f.
369) Ep. 5, 207 D mit Bezug auf Ps. 40, 18 und 66, 16.

zen Zeit ungetrübten Glückes bewegten, von der er selber allzu wenig sagt[370]). Aber man kann hier auch sehen, daß der Ehrgeiz, der ihn als ein — im Sinne der Aristie gefaßt, gesunder — geistiger Antrieb auf diese Höhe geführt hatte, die Wechselfälle seines Lebens überdauerte. Folgendermaßen fährt er in dem Aufruf zum Lob- und Dankgebet fort:

„Sieh, wie sehr der Herr für uns Sorge getragen hat, als hätte er uns für große Zwecke aufbewahrt und wäre ungehalten oder betrübt darüber, daß so große Schätze der wissenschaftlichen Bildung, wie er sie uns beiden anvertraut hatte, nicht zur Ehre seines Namens verwendet würden[371])."

Was er unter dieser gottgefälligen Verwendung der geistigen Gaben versteht, führt er im Blick auf Heloise, die würdige Äbtissin, aus:

„Welch hohe Zinsen trägt der Schatz deines Wissens Tag für Tag dem Herrn, die du ihm schon viele geistliche Töchter geboren hast! ... Welch entsetzlicher Schaden, welch bejammernswerter Verlust wäre es, wenn du, der schmutzigen Sinneslust frönend, mit Schmerzen wenige Kinder zum weltlichen Leben gebären würdest, die du jetzt frohlockend eine zahlreiche Nachkommenschaft für den Himmel gebierst! ..."

Wir stehen hier wieder an einem Punkt, wo sich uns das mittelalterliche Ineinander des uns Fremden und des uns Nahen aufdrängt. Uns erscheint es als ein Extrem von Unnatur, wie hier der mütterliche Beruf der Frau herabgesetzt wird; das steigert sich noch, wie Abälard fortfährt:

„Du wärest nichts weiter als eine Frau, während du jetzt sogar Männer übertriffst und von dir gilt, daß du Evas Fluch in den Segen Marias umgewandelt hast. Oh, wie wenig schickte es sich für die heiligen Hände, die jetzt die göttlichen Bücher aufschlagen, sich mit den schmutzigen weiblichen Geschäften zu befassen![372])"

Aber das, was als geistlicher Hochmut erscheint, sieht anders aus, wenn wir es historisch ansehn. Wir stoßen hier wieder auf die Verbindung der antiken philosophischen Tradition mit dem christlichen Mönchtum. Von Plato stammt die Anschauung von der Aristokratie des Geistes mitsamt der Konzeption von den Stufen des Eros, die von der leiblichen Zeugung zum Hervorbringen von Werken und Schülern emporführen[373]). Wir sind auf diese Tradition schon im früheren Mittelalter bei einem byzantinischen Heiligen gestoßen, der als Philosophie-Beflissener seinen Stolz darein setzte, im Unterschied zu den gewöhnlichen Menschen „durch Belehrung und durch Einweihung in die Mysterien Kinder zu erzeugen[374])".

370) Vgl. oben S. 564.

371) Ib. 208 A . . . quasi ad magnos aliquos nos reservaret usus, et quasi indignaretur aut doleret illa litteralis scientiae talenta, quae utrique nostrum commiserat, ad sui nominus honorem non dispensari.

372) Ib. 208 C: O quam indecenter manus illae sacrae, quae nunc etiam divina revolvunt volumina, curae muliebris obscenitatibus deservirent!

373) Vgl. Band I, 113 (Symposion 208 ff. Phaidros 276).

374) Vgl. Band II, 399 f. (Kosmas, der Lehrer des hl. Johannes Damascenus).

Jetzt begegnet uns der platonische Gedanke bei Abälard, der den Stolz, mit dem er auf Heloise blickte, darein setzte, ihr den Ruhm dieser „wunderbaren Geburt" zuzuschreiben in verwunderlicher, beinahe rührender Blindheit für das Wesen der Frau.

Es war in Wahrheit nur sein eigenes Lebensideal, das er auf sie übertrug. In jenen Lobpreis der gelehrten Äbtissin, in der er ihr nachrühmt, daß sie die großen Aufgaben, für die Gott sie wie ihn bestimmt habe, durch die Heranbildung ihrer geistlichen Töchter voll erfülle, hat er den schmerzlichen Ausruf eingefügt: „...während ich ganz unfruchtbar bleibe und mich vergeblich mit den Kindern des Verderbens abmühe!". Es war doch nur ein vorübergehender, durch die besonders ungünstigen Verhältnisse in seiner bretonischen Abtei bedingter Zustand, daß sein reiches Wissen, die prudentia, wie er es nennt, derart brach lag[375]). Und seine Autobiographie gab Zeugnis davon, mit welcher Intensität und Stetigkeit er seinem pädagogischen Beruf nachgegangen ist, von dem stürmischen philosophischen Eifer seiner Jugend an durch die Wechselfälle seines Lebens hindurch; wie er gleich nach der Katastrophe ausdrücklich, mit demselben evangelischen Bilde wie in diesem Brief, die Mahnung hinstellte, die an ihn erging, daß „Gott das Pfand, das er ihm anvertraut hatte, mit Zinsen von ihm zurückfordern" würde[376]). Stetig, wie sich sein geistiges Trachten nach dem Zeugnis der Autobiographie erweist, sah er es doch jetzt anders an als in jenem Dokument. Dort hatte er die Hinwendung des Philosophen, als den er sich von Anfang an fühlte und bezeichnete, zur Theologie so harmlos gefaßt, daß die Entscheidung, vor die er sich nach dem Eintritt in den Ordensstand gestellt sah, nur wie ein Stellenwechsel erschien, indem er das Schwergewicht seiner Lehrtätigkeit von der einen auf die andere der beiden zusammengehörigen Disziplinen verlegte. Jetzt dagegen faßt er es als eine Umwendung von der Welt zu Gott. Als wollte er seinen eigenen geistigen Gang dem Schicksal angleichen, zu dessen freudiger Bejahung oder doch geduldiger Hinnahme er Heloise zu bewegen suchte, fährt er nach der Rede von ihren „heiligen Händen", die nicht dazu geschaffen seien, sich mit dem „Schmutz" des weltlichen Lebens zu befassen, in der Darlegung des offenbaren Geheimnisses fort, als das er Gottes heilvolles Walten in dem scheinbaren Unglücksschicksal zu erweisen sucht:

„Er hat geruht, uns aus der Befleckung durch diesen Schmutz, aus diesen unsaubern Genüßlichkeiten emporzuheben und uns auf gewaltsame Weise zu

---

375) Ep. 5, 208 B. Den Ausdruck prudentia (im Unterschied zu sapientia) braucht er auch mit Bezug auf Heloise.

376) Hist. cal., 136 B, vgl. oben S. 604 f.

sich hinzuziehen so, wie er Paulus durch den erschütternden Schlag hat bekehren wollen . . ."

An diese endgültige Deutung der von ihm und ihr durchlebten Tragödie schließt sich dann noch ein Seitenblick in die Öffentlichkeit, bei dem diesmal Gott selber beteiligt ist. Wie der Vergleich mit dem Tag von Damaskus weitergeht:

„und vielleicht wollte Er durch unser Beispiel auch andere literarisch Gebildete von diesem Dünkel abschrecken[377]) . . ."

— dem „Dünkel", als den er jetzt die weltliche Gesinnung ansah; denn den geistigen Hochmut verurteilte er augenscheinlich nicht trotz des Apostelwortes von dem Wissen, das „aufbläht".

Nachträglich, wie der Gedanke einer Bekehrung nach dem Vorbild des Paulus solchermaßen eingeführt wird, geht er aus der mit Gelehrsamkeit gesättigten Reflexion über das Geschehene und nicht aus diesem selber hervor, so wie das bei der ganzen pragmatischen Erklärung des Schicksals der Fall war, die darauf ausging, die Absichten der göttlichen Vorsehung nachzurechnen. Aber nachdem diesem theologischen Eifer Genüge getan ist, tritt unvermittelt und für uns überraschend eine echt religiöse und zwar positiv christliche Bewegung ein, die aus einer andern seelischen Region kommt. Abälard geht dazu über, seiner „Schwester in Christo" eine Anweisung zum geistlichen Leben zu geben, die ihr nicht nur verstandesmäßig, sondern mit ihrem ganzen Fühlen und Wollen über ihre innere Not hinweghelfen sollte, und das, wozu er sie da anweist, ist die Andacht zum Kreuz.

Es ist ein ausführlicher, wohldurchdachter Entwurf dieser persönlichen Liturgie (208D-210B). Nach einer kurzen Zusammenfassung der Passionsgeschichte hebt er, das Bild des Gekreuzigten festhaltend, an:

„Ihn, deinen und der ganzen Kirche wahren Bräutigam, solltest du, Schwester, immer vor Augen haben und im Sinne tragen. Schau hin auf ihn, wie er hinausgeht, um sich für dich kreuzigen zu lassen, und selber das Kreuz trägt! Gehöre mit zu dem Volk und den Weibern, die ihn beweinten und beklagten, wie Lukas mit diesen Worten erzählt: ‚Es folgte ihm aber nach ein großer Haufe Volks und Weiber, die klagten und beweineten ihn' . . . ‚Mit ihm, der freiwillig litt, um dich zu erlösen, sollst du mitleiden und über ihn jammern, der für dich gekreuzigt ist. Steh allzeit im Geiste an seinem Grabe, um mit zu klagen und zu weinen mit den gläubigen Frauen, von denen geschrieben steht: ‚Frauen saßen am Grab, klagten und weinten um den Herrn'. Mit ihnen bereite die Spezereien zu seinem Begräbnis, aber nicht materielle, sondern bessere, geistige; denn nach jenen verlangt nur, wer diese nicht empfängt. Dies ist es,

377) Ib. 208 C: . . . et hoc ipso fortassis exemplo nostro alios quoque litterarum peritos ab hac deterrere praesumptione. — Von Abälards „praesumptio" hatte in diesem Sinn Roscelin in seiner Schmähschrift gesprochen, MPL 178, 359 C.

worüber du mit deiner ganzen andächtigen Liebe jammern sollst. Zu diesem Herzensjammer des Mitleidens ruft auch Er selber die Gläubigen auf durch Jeremias mit den Worten: ‚O ihr alle, die ihr vorübergeht, schaut her und sehet, ob irgend ein Schmerz sei wie mein Schmerz' ..."

Gilson, dessen Urteil Gewicht hat, sagt von diesen Seiten, daß sie „nicht hinter den schönsten Predigten des hl. Bernhard zurückbleiben[378])". In der Tat bietet sich uns hier unverhofft ein frühes, ungemein eindrucksvolles Zeugnis der Passionsmystik dar, wie man diese vom Apostel Paulus sich herschreibende spezifisch christliche Andachtsform zu nennen pflegt — „Mystik" in einem besonderen Sinn dieses vieldeutigen Wortes, dem die allgemein verbreitete Beziehung desselben auf das universale, den verschiedensten Religionen gemeinsame Phänomen der metaphysischen Gottesschau, die sog. spekulative Mystik, gegenübersteht. Im späten Mittelalter trafen diese heterogenen Richtungen der Mystik, wie wir noch sehen werden, zusammen und waren beide an der Ausbildung des neuen Typus der religiösen Seelengeschichte beteiligt, der durch das Seuse-Buch repräsentiert ist. Daß neben Bernhard von Clairvaux, an dessen Predigten man diese mittelalterliche Entwicklung anzuknüpfen pflegt, Abälard zu stehen kommt, das will prinzipiell gewürdigt sein; aber dadurch drängt sich uns wiederum wie vordem, wo wir die beiden notorischen Gegner in der allgemeinen Interpretation der biblischen Brautgesänge zusammentreffen sahen, die Frage nach ihrer Divergenz auf, und diese Frage führt uns auf das Verhältnis Abälards zu Heloise zurück und zu dem Punkt hin, wo er sich endgültig von ihr distanzierte.

Denn wenn er ihr die Anweisung gab, sich ganz mit ihrem Denken und Fühlen und Trachten auf die Kreuzesandacht zu konzentrieren, so machte er diese Form der Frömmigkeit schwerlich sich selber zu eigen, so wie Abt Bernhard in den Predigten, die er vor seinen Mönchen hielt, sein eigenes religiöses Leben objektiviert hat. Uns will vielmehr scheinen, daß diese Anweisung zum geistlichen Leben, auf *seine* Person mit mahnender Stimme bezogen, einer Zurechtweisung gleichkäme. Wir denken an den berüchtigten Schmähbrief von Roscelin, der ihm vorhielt, daß er sich zum Lehrer der Theologie aufgeworfen hätte, und ihn an das Wort des Hieronymus erinnerte:

„Eines Mönches Beruf ist nicht das Lehren, sondern das Klagen, auf daß er über die Welt weine und zitternd und zagend der Ankunft des Herrn entgegenharre[379])."

---

[378]) Gilson a. a. O. Kap. VI (Übs. S. 71 f.). Freilich hat er dabei vornehmlich die Art im Auge, wie Abälard die reine Liebe Christi mit seiner eigenen „Konkupiszenz" kontrastiert, was uns abwegig erscheint, s. u. S. 674 f.

[379]) Rosc. ep. MPL 178, 370 D, vgl. oben S. 607.

Es scheint beinahe so, als wollte er der mit ihm so eng verbundenen Äbtissin die Ausübung der Andacht an seiner Statt übertragen, ähnlich wie Abt Suger seinen Mönchen die gebetsmäßige Sorge für sein Seelenheil anvertraut hatte. Aber seine Absicht griff tiefer durch und war pädagogisch. Er wollte ihr durch diese Andacht dazu verhelfen, sich von der Liebe zu ihm, die den ihm offenbar unerträglich gewordenen erotischen Ton behalten hatte, zu überirdisch reiner Liebe zu erheben, die Gott und die Seele miteinander vereint. Und dazu beschritt er nun nicht den Weg der Mystik, die von der irdischen Liebe in ihrer vollen Fülle ausgeht, um sie ins rein Geistige zu verklären, ein Verfahren, für das uns Abt Ailreds Hymnus auf die Seelenfreundschaft ein frühes Beispiel gab; sondern er ging wiederum verstandesmäßig vor: er stellt die reine, vollkommene, selbstlose Liebe, deren Verkörperung der Heiland ist und in die sich zu versenken, die Kreuzesandacht dienen sollte, dem Liebesverhältnis gegenüber, das ihn einst an sie „kettete" und an dem ihr Herz noch immer hing; dieser Vergleich sollte sie von der irdischen Liebe zu ihm befreien, indem sie sich davon überzeugte, daß die geistliche Liebe allein das wahre Gut ist, das von sich aus volle Hingabe fordert.

Ein Vergleich des Unvergleichbaren, möchten wir meinen! aber Abälard führt den uns absurd erscheinenden Vergleich durch, und wie er das tut, demaskiert er sich ungewollt vor unsern Augen — wenigstens für einen Moment und soweit, daß man sieht, wie er sich quälte. Wir erinnern uns der Worte, mit denen Heloise die Klage ihrer Sehnsucht begann:

„Nie habe ich, Gott weiß es, bei dir etwas anderes gesucht als dich; dich allein begehrte ich, nicht das, was dein war . . .[380])"

In eben diesem Sinne hebt Abälard jetzt an, um ihr die wahre Liebe, die bei dem Heiland zu finden ist, zu Gemüte zu führen:

„Er hat dich nicht mit dem, was sein ist, sondern mit sich selbst erkauft. Mit seinem eigenen Blute hat er dich erkauft und erlöst . . ."

„Ich frage dich: was hat er, dem nichts mangelt, an dir gefunden, daß er die Qualen eines furchtbaren und zugleich schimpflichen Todes auf sich genommen hat, um dich zu erwerben? Was sucht er anderes in dir als dich selbst? Ein wahrer Freund ist der, der nach dir selber und nicht nach dem, was dein ist, verlangt. Dein wahrer Freund ist Er, der, als er für dich in den Tod ging, sprach: ‚Keine größere Liebe hat irgend wer als die, daß er für seine Freunde sein Leben läßt' (Joh. 15,13) . . ."

Und nun der Vergleich:

„Er hat dich wahrhaft geliebt, nicht ich. Meine Liebe, die uns beide in Sünden verstrickte, ist nicht Liebe, sondern Sinneslust zu nennen[380]). Meine erbärmlichen Lüste befriedigte ich bei dir, darin bestand meine ganze Liebe . . ."

---

[380]) Ib. 210 A: Amor meus . . . concupiscentia, non amor dicendus est.

Wir kennen schon zur Genüge diese typische, von ihm mehrmals wiederholte Aussage asketischer Selbstverurteilung. Aber hier stößt sie uns, unwahr wie sie im Grunde ist, noch mehr ab, weil hier die Erniedrigung — nicht der menschlichen Liebe überhaupt, sondern der konkreten, selbsterlebten, einst beglückenden — dazu dient, das Messen des Menschlichen am göttlichen Maß zu ermöglichen, indem das Inkommensurable durch das triviale Begriffspaar: Amor und Konkupiszenz auf *eine* Fläche gebracht wird. Vermochte der große Theolog die göttliche Liebe nur dadurch über die menschliche zu erheben, daß er diese dermaßen herabwürdigte?

Der Vergleich geht weiter. Abälard wendet sich dem andern Punkt zu, in dem sich der Liebeskummer sammelte: dem Gefühl der Schuld, das Heloise trotz des Bewußtseins von ihrer Schuldlosigkeit beunruhigte.

„Du sagst, ich habe *für* dich gelitten, und das ist vielleicht wahr; aber mehr gelitten habe ich *durch* dich, und das geschah mir ohne daß ich es wollte; ich litt nicht aus Liebe zu dir, sondern durch mir angetane Gewalt, und nicht zum Heile für dich, sondern zu deinem Leidwesen. Er aber hat zum Heile und aus freien Stücken für dich gelitten, Er, der durch seine Passion allen Kummer teilt und jedes Leiden beseitigt. Ihm und nicht mir, ich beschwöre dich, sei deine ganze Hingebung, dein ganzes Mitleid, all dein Jammern geweiht . . ."

Die Zusammenstellung des Unvergleichbaren wird noch dichter und schließt mit einer rhetorischen Figur:

„Klage um deinen Retter, nicht um den Schänder, um den Erlöser, nicht um den Buhlen, um den Herrn, der für dich gestorben ist, nicht um den Diener, der noch am Leben ist oder vielmehr jetzt erst in Wahrheit vom Tode befreit ist".

Ist es Voreingenommenheit, wenn wir diese Kontraste verwunderlich finden? und zwar sowohl in religiöser Hinsicht, wo sie uns fast blasphemisch anmuten, als auch in allgemein menschlicher, wo uns das bewußte Ausschalten des Individuellen wie eine Versündigung an dem erotischen Lebensbezug erscheint. Wir könnten irre werden an dieser Empfindung, wenn wir dem unseres Wissens verständnisvollsten, mit dem mittelalterlichen Geistesleben vertrauten Interpreten des Briefwechsels, dem wir hier auf Schritt und Tritt begegneten, zusehen, wie er vor diesem Bemühen Abälards, Heloise zur reinen Gottesliebe zu bekehren, bewundernd stille steht[381]).

[381]) Gilson a. a. O. Kap. VI (Übs. S. 10 ff. 78): „Wenn man ein Werk A.'s zitieren will, dem nichts fehlt, eine Unternehmung, in der er sich seiner Aufgabe völlig gewachsen gezeigt hat, so muß man die Briefe an Heloise zitieren . . . Es war meisterhaft, an Heloises Respekt für reine Liebe zu appellieren . . . Wenn sie uneigennützige Liebe sucht und wenn sie sich beklagt, daß sie diese nur bei sich selber findet, warum wendet sie sich nicht zum Schöpfer der Welt? . . . Von allen Werken Abälards kann sich nichts mit jenen glühenden, gedrängten Seiten vergleichen, in denen der Abt von St. Gildas mit verzweifelter Mühe versucht, von Heloise jenen Verzicht auf ihren Eigenwillen zu erlangen, den sie hartnäckig verweigert."

Aber vielleicht klärt sich dieser Gegensatz auf, wenn wir den besonderen Fall ans Allgemeine knüpfen. Die Art, wie Abälard die Heilstat unbedenklich mit dem menschlichen Liebesverhältnis vergleicht und insofern zusammennimmt, erinnert uns an eine religiöse Naivität, die eine allgemeine mittelalterliche Erscheinung bildet — so allgemein, daß sie dem in dieser geistigen Welt Einheimischen wohl gar nicht auffällt[382]). Beispiele dafür finden sich in Fülle in der volkssprachlichen „höfischen" Dichtung, die im Hochmittelalter bei den verschiedenen Nationen der europäischen Kulturwelt erblühte. So heißt es bei Hartmann von Aue in der Gregorius-Legende von der Mutter des Heiligen, die für die von ihr erlittene Blutschande Buße tat, daß sie in ihrer Verlassenheit Gott selber als einen „steten Helden", als den „allerhuldvollsten Ritter" sich zur Minne wählte[383]). Aber diese uns naiv anmutende Gottesnähe konnte auch unfromm gewandt werden, und das geschah in der von Geistlichen getragenen lateinischen Literatur jener Zeit, wo man dergleichen kaum erwartet. In der frivolen Poeterei, wo die Verführung von Nonnen zu den beliebten, in Form eines Dialogs oder Briefwechsels behandelten Themen gehörte, war es ein billiger, durchaus nicht als Blasphemie empfundener Scherz, von der Entweihung des Ehebettes Christi zu reden, wo dann die Frage war, ob diese Sünde schwerer oder leichter wöge als gewöhnlicher Ehebruch[384]). Die scherzhafte Verwendung der volkstümlichen Vorstellungsweise kann uns als Zeugnis für deren spezifisch mittelalterlichen Charakter dienen. Aber bei einem Philosophen wie Abälard war es schwerlich ein naives Unterfangen, sondern eher ein zweckrationaler Ausweg, wenn er das reine Bild des Heilands neben sein eigenes, von ihm selbst beschmutztes stellte; er wollte das unstillbare Verlangen der Frau, das von der Erinnerung an ihn sich nährte, mit Gewalt von sich ablenken, um sie für ihren höheren Beruf freizumachen. In diesem Sinne führt er die Aussprache folgerecht zu Ende. Er scheut sich jetzt nicht, den heikelsten Punkt zu berühren, was er bisher, soweit es um Heloise ging, vermied. Er warnt sie davor, „die begangenen Schändlichkeiten gutzuheißen", was „höchst schamlos" wäre (210C); und er spricht ebenso ungeniert auch von den „vielen großen, aus dem ständigen Anreiz des Fleisches kommenden seelischen Leiden", die „ihrer Jugend nicht erlassen"

382) Charakteristisch dafür ist, wie Gilson a. a. O. (S. 71) ein Argument Abälards beifällig wiedergibt. „Als Braut des Herrn war Heloise nunmehr zu hoch gestellt, als daß Abälard noch daran dächte, sie dadurch zu ehren, daß er sie seine Frau nannte; warum rühmte sie, die vorher die Frau eines armseligen Menschen war, sich nicht vielmehr, daß sie sich jetzt Braut des höchsten Königs nennen durfte?"

383) Hartmann von Aue, Gregorius auf dem Steine, V. 699-702.

384) Vgl. F. Baethgen, Rota Veneris, DVS V (1927), S. 52 f. Dazu unten Abschnitt VIII, Kap. I (Boncampagno).

seien, im Unterschied zu seinem eigenen Zustand, den er dahin beschreibt, daß „durch ein einziges, einmaliges körperliches Leiden die ganze Hitze dieser Konkupiszenz abgekühlt" sei (210D). Aber so konnte er zu ihr nur sprechen, weil er sie davon überzeugen wollte, daß ihr das, was hier so selbstverständlich als der dunkelste Brennpunkt des irdischen Lebens hingenommen wird, deshalb nicht erspart geblieben wäre, weil Gott Großes mit ihr vorhabe: durch das standhafte Ertragen der sinnlichen Anfechtungen geprüft, wird sie die Märtyrerkrone erlangen.

So sucht er die seelische Not, aus der heraus sie zu ihm rief, verstandesmäßig zu beseitigen, indem er dieselbe auf einen allgemeinen Zustand zurückführt, der sich regelmäßig auf dem geläufigen Wege der göttlichen Heilspädagogik ergab; und er hält an dieser Auflösung des Individuellen ins Typische fest, obwohl sie im klaren Gefühl des Singulären ihrer großen Liebe die geläufige Rede von der Märtyrerkrone im voraus ablehnte und sich, was die jenseitige Seligkeit betrifft, mit einem Winkel im Himmel begnügen wollte. Er beschließt die Mahnung zur Standhaftigkeit folgendermaßen:

„Obwohl es dir zuwider ist und du nichts davon hören wolltest, es ist dennoch die offenbare Wahrheit, die so spricht. Wem es vorbehalten ist zu kämpfen, dem ist auch die Krone vorbehalten, denn ‚keiner wird gekrönt werden, er habe denn recht gekämpft'[385])."

Und so hält er auch an der Verbeugung vor ihrer Heiligkeit fest, mit der er vom Anfang der Aussprache an seine Stellung zu ihr kennzeichnete: das Verdienst, das sie sich durch das ihr auferlegte Martyrium erwirbt, wird auch ihm zugutekommen, da sie beide — „durch das Gesetz der Ehe *ein* Leib" (una caro) sind. Als „Braut Christi" aber, also dank ihrem Ordensstande, ist und bleibt sie, trotz der Einwendungen, die sie aus Gewissensängsten gegen ihre Berufung machte, für ihn die gegebene Stelle, an die er sich mit seinem persönlichen religiösen Anliegen wenden mochte. Im Hinblick auf die „geistliche Liebe" (amor spiritualis), durch die er „als Diener Christi" mit ihr verbunden ist, erklärt er (211C):

„Daher setze ich mein volles Vertrauen auf deine Fürsprache bei Ihm, um durch dein Gebet das zu erlangen, was ich durch mein eigenes nicht vermag."

4

Hier schließt sich der Kreis, in dem sich Abälard während der ganzen Auseinandersetzung mit Heloise bewegte. Zweimal schon — gleich nach der Einrichtung des Klosters, an der er persönlich mitwirkte, und dann im

[385]) Ep. 5, 211 A mit Bezug auf 2 Tim. 2, 5, die vorher von Heloise — ep. 4., 198 D — ablehnend angeführte Stelle.

Beginn des Briefwechsels — hatte er für sie den Text eines Gebetes aufgezeichnet, das sie mit ihren Nonnen Tag für Tag verrichten sollte und das auf die Fürbitte für ihn, den Gründer des Klosters und den geistlichen Vater der Nonnen, abgestellt war. Jetzt fügt er ein neues derartiges Gebet hinzu, das nur für sie, für sie als seine angetraute Gattin, bestimmt ist und die Fürbitte für ihn mit der Bitte für ihr eigenes Seelenheil vereint. Insofern hat sich doch in seinem Verhältnis zu ihr etwas verändert, obwohl die Haltung, die er ihr gegenüber einnimmt, dieselbe geblieben ist, zu der er sich von Beginn an entschieden hatte.

Es ist ein Beicht- und Bittgebet. An das Sündenbekenntnis schließt sich die Bitte um Vergebung und barmherzige Bestrafung der Sünden, als welche darin besteht, daß die Heimsuchung hienieden erfolgt, um nicht den Genuß der jenseitigen Seligkeit zu behindern. Aber dieses regelrechte Gebet ist von einem anderen, eigenartigen umrahmt, das auf das Verhältnis zwischen ihm und ihr, so wie er dasselbe behandelt wissen wollte, zugeschnitten ist. Den Anfang bildet eine in kirchlichem Ton gehaltene Danksagung für die Institution der Ehe. Ein Dank, den Heloise tagtäglich Gott abstatten soll, ist es doch ein Bekenntnis dessen, was *ihm* die Ehe bedeutete: Gott hat ihr „ehedem dieses Heilmittel der Unenthaltsamkeit für ihre Gebrechlichkeit zugestanden". Indes erschöpft sich der Sinn des Sakraments nicht in dieser Zweckmäßigkeit. Gott hat die Ehe „unermeßlich geehrt und erhöht" dadurch, daß er „von einer verlobten Frau geboren" ist[386]), sowie dadurch, daß er seine Wundertaten zuerst auf der Hochzeit in Kana vollbracht hat. Man sieht: er läßt die Betende nichts davon festhalten, was sie aus eigener Erfahrung von Liebe und Ehe und seelischer Keuschheit zu sagen wußte, aber den idealen Schimmer, den sie ihr im Gegensatz zu der erniedrigenden Kategorie der regulierten Triebbefriedigung abgewonnen hatte, streift er doch nicht schlechtweg ab, sondern gibt ihm vielmehr einen heiligen Glanz.

Sodann das Schlußstück, das er an die reguläre Bitte um Erbarmen angefügt hat, um nunmehr ausdrücklich das besondere Verhältnis zwischen ihm und ihr zu berühren:

„Du hast uns vereint, Herr, und hast uns getrennt, als es Dir gefiel, und so wie es Dir gefallen hat. Nunmehr vollende, Herr, aufs barmherzigste, was Du barmherzig begonnen hast, und vereine die, die Du in der Welt eines Tages von-

386) Ib. 212 A: . . . quique immensis honoribus de desponsata nascendo . . . nuptias sublimasti. — Wie drastisch das gemeint ist, geht aus A.'s Ausführung über diesen „Ruhmestitel des weiblichen Geschlechts" in ep. 7, 245 D hervor: Quae gloria huic poterit comparari quam in Domini matre adeptus est sexus iste? Posset utique si vellet Redemptor noster de viro corpus assumere . . . Posset et alia parte mulieris corporis digniore nasci . . . Sed ad incomparabilem infirmioris corporis honorem longe amplius ortu suo consecravit ejus genitale quam viri fecerat ex circumcisione.

einander getrennt hast, für die Ewigkeit mit Dir im Himmel, Du, der Du unsere Hoffnung bist, unser Erbteil, unsere Verheißung, unser Trost . . ."

In unsern Ohren klingen diese weihevoll gewählten Worte wie eine Grabrede — als ob ein volles Stück Leben hier zu Grabe getragen wird. Aber wiederum fragen wir uns, ob unser Eindruck stichhaltig ist. Denn jetzt, wo wir am Ende des langen Ganges sind, auf dem wir uns durch dieses menschlichste Denkmal mittelalterlichen Ringens um Gott und Leben und Welt hindurchzutasten suchten, befinden wir uns dem Spruch gegenüber, mit dem dieses Ende von kundiger Hand ausgezeichnet ist und der uns so bemerkenswert erschien, daß wir ihn an den Anfang dieses ganzen Versuchs stellten:

„Das rührende Gebet, das Abälard die Äbtissin für sie beide zu verrichten bittet und mit dem er seinen Brief beendet, zeigt uns ihn auf dem höchsten Gipfel, den er je erreicht hat,"

— dem Gipfel, auf dem „die Verwandlung jeder menschlichen Empfindung in göttliche Empfindungen gelungen ist[387])". Wir müßten uns dabei bescheiden, dieses Urteil mit dem gehörigen Respekt hinzunehmen, wenn hier nur die schwer entscheidbare Frage nach dem Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen, des Diesseits zum Jenseits im Spiele wäre. Aber auch hier wieder dürfte die historische Perspektive den Spielraum erweitern.

Wenn man der Haltung, die Abälard in diesem abschließenden Brief einnimmt, das höchste Lob zollt, so sieht man den Philosophen lediglich als einen seiner seelsorgerischen Verantwortung bewußten Repräsentanten des mittelalterlichen Katholizismus an, der dabei als das endgültige Lebensmaß gilt[388]). Während wir von den Aufgaben nicht abzusehen vermögen, die ihm als einem Philosophen — dem führenden Philosophen seiner Zeit, als den er sich ehedem, in jugendlichem Stolz, 40 Jahre alt, gefühlt hatte — in jener zukunftsträchtigen Zeit gestellt waren, wo noch andere Möglichkeiten als das Priestertum für ihn offen waren, die zu erfüllen ihm durch den schicksalhaften Gang seines Lebens verwehrt wurde. Dann will uns Heloises naturstarke, aber durchaus nicht unreligiöse Lebensbejahung, die auch gar nicht rein diesseitig war — auch sie hoffte ja auf einen Winkel im Himmelreich —, wie ein Nachhall der für uns verklungenen Melodie erscheinen, die ihn selber auf jener Höhe seines Lebens beschwingt haben mag. Um so begreiflicher ist es dann, daß er die Erinnerungen, die Heloise wach zu halten suchte, von sich wies.

387) Gilson a. a. O. Kap. VI (Übs. S. 76 u. 79). Vgl. oben S. 539.

388) Zu Gilsons Kap. VI vgl. das entsprechende Urteil des Hg. J. T. Muckle, MA. Stud. XV, 58: In view of their past history, Ab. acted as any priest with an ounce of sense would have conducted himself.

Aber dann ist die kompromißlose Konsequenz, mit der er das tat, nicht als ein Zeugnis für den religiösen Eifer des „Bekehrten" anzusehen, sondern als ein Zeichen für die Entschlossenheit, mit der er die Rolle übernahm, die allein für ihn nach Lage der Dinge übrig blieb, die aber auch gar nicht sein ganzes Leben ausfüllte; denn die Lehrwirksamkeit war und blieb sein Beruf.

Wir meinen, daß man dem schicksalhaften Gang, den sein Leben nach den beiden wesentlichen Seiten hin, dem Verhältnis zu Heloise und dem zur Philosophie und Theologie, nicht gerecht wird, wenn man denselben in das Schema einer Bekehrungsgeschichte einspannt, zumal in dem mittelalterlichen Sinne des Wortes, in dem das Mönchtum als der Weg zu der von dem Christen zu erstrebenden Vollkommenheit galt. Was seinen Beruf betrifft, der sich in der Lehrwirksamkeit konzentrierte, so sprach seine Autobiographie eine sehr andere Sprache[389]). Über sein Verhältnis zu Heloise aber ist zu sagen, daß nach dem Zeugnis des Briefwechsels sein Versuch, sie zu bekehren — ein Versuch, dem in dogmatischer und pastoraler Hinsicht nachgerühmt wird, daß er eine seiner vollkommensten Leistungen sei, „ein Unternehmen, in dem er sich seiner Aufgabe völlig gewachsen gezeigt hat[390])" — nicht den beabsichtigten Erfolg gehabt hat, sofern zum Erfolg eines solchen Bemühens gehört, daß in dem zu Bekehrenden ein Gesinnungswandel herbeigeführt oder er wenigstens zur Reue über das Begangene gebracht wird. Und eben das war bei Heloise eingestandenermaßen nicht der Fall.

Daß dieser negative Ausgang der Auseinandersetzung, über den sie keinen Zweifel ließ, von ihm — wenn anders er der Herausgeber des Briefwechsels war — öffentlich eingestanden wurde, dieses sozusagen diskrete Verhalten weist uns ebenso wie die ihm vorgeworfene „unwürdige Indiskretion" wiederum auf das Problem hin, das in dem literarischen Charakter des vertraulichen Briefwechsels enthalten ist, aber weist zugleich auch wieder hinter den literarischen Aspekt zurück auf die Lebenswirklichkeit selber hin, die sich in den Briefen spiegelt, und so fragen wir nach dem tatsächlichen Ausgang dieser wahrhaft symbolischen Geschichte.

---

389) Gilson setzt den Anfang von A.'s „Bekehrung" oder den „Keim seines religiösen Lebens" gleich in der Krise nach der Kastrierung an; aber er muß dazu, wie wir zu zeigen suchten, den Text umdeuten, s. o. S. 598. Ferner erklärt er, daß A., „nachdem er die verwandelnde conversio durchgemacht" hatte, „nicht mehr aufhörte zu wachsen" (Kap. VI, Übs. S. 68 f.), bis er ein sehr „großer Christ" geworden war. Er übernimmt damit A.'s theologische Deutung seines Schicksals, und zwar eine besondere Fassung derselben (ut in multis crescerem, 206 D), s. o. S. 667 und 669.

390) Gilson a. a. O., s. o. Anm. 381.

II. Der Ausklang

Das förmliche Gebet, mit dem Abälard die von Heloise in Gang gebrachte Aussprache beendete, war nicht das Ende des sympathischen Verkehrs der beiden seltenen Menschen, die ein so seltsames Schicksal voneinander getrennt und zugleich unlösbar miteinander verbunden hatte. Es verging noch eine Reihe von Jahren, etwa sieben, bis zu Abälards Tode, der vorzeitig (1142), in seinem 63. Lebensjahre, nach der neuen schweren Niederlage eintrat, die den allzu Siegesgewissen von der noch einmal erreichten Höhe seiner Lehrwirksamkeit wiederum jäh herabwarf. Aus dieser Zeit sind uns einzelne Selbstzeugnisse von ihm und von ihr erhalten, die auf ihr Verhältnis zueinander, wie es sich nunmehr gestaltete, Licht werfen. Diese Zeugnisse bilden nicht mehr wie die bisherigen eine in sich zusammenhängende Folge, sondern finden sich zumeist in anderen, für sich dastehenden Werken Abälards, aus denen erst wir sie herausheben und zusammenstellen. Zunächst jedoch verbleiben wir noch in dem durch den Briefwechsel und dessen Anfügung an die Autobiographie gegebenen Zusammenhang des Geschehens.

1

Heloises Antwort auf den abwehrenden, aus Huldigung, Mahnung und Rüge gemischten Brief Abälards, der mit der Anweisung zum Gebet und zur Fürbitte schloß, beginnt nach einer betont zurückhaltenden, in ihrer spitzen Kürze unübersetzbaren[391]) Anrede folgendermaßen:

„Damit du mich nicht etwa irgendwie des Ungehorsams zeihen kannst, lege ich, wie du es befohlen hast, meinen Worten, so grenzenlos auch der Schmerz ist, Zügel an und enthalte mich wenigstens beim Schreiben dessen, wogegen man beim Reden schwer oder vielmehr unmöglich Vorkehrungen treffen kann. Denn nichts ist weniger in unserer Gewalt als unser Gemüt (animus); ihm können wir nicht gebieten, sondern müssen ihm gehorchen. Wenn seine Regungen (affectiones) uns aufstacheln, wird daher niemand die plötzlichen Impulse derselben derart zurückdrängen können, daß sie daran gehindert werden, wirklich hervorzubrechen oder, was noch leichter geschieht, in Worten auszuströmen, die die stets bereiten Künder der Gemütsbewegungen sind, wie geschrieben steht (Math. 12,34): ‚Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über'. Ich werde daher meine Hand das nicht schreiben lassen, was auszusprechen ich meiner Zunge nicht verbieten könnte. Oh, wäre doch das Gemüt der Schmerzerfüllten so bereit zu gehorchen wie die Hand der Schreibenden!

---

391) Suo specialiter, sua singulariter. So nach MA Studies XV, 94, gegenüber der früheren Lesung: Domino specialiter, sua singulariter (bei Migne, ep. 6, 213 A), vgl. dazu oben Anm. 328.

„*Ein* Mittel kannst du doch zur Heilung des Schmerzes beisteuern, wenn du ihn auch nicht ganz zu beseitigen vermagst. Denn so wie ein eingeschlagener Nagel durch einen andern herausgetrieben wird[392]), so verdrängen neue Gedanken die früheren, da unser Geist (animus) durch die andere Intention genötigt wird, das Frühere sich aus dem Sinne zu schlagen oder doch die Erinnerung daran zu unterbrechen. Um so mehr aber beschäftigt den Geist ein Gedanke und lenkt ihn von andern ab, je würdiger er uns erscheint und je dringlicher die Intention ist, die wir damit verfolgen. Daher treten jetzt wir alle, wir Dienerinnen Christi und deine Töchter in Christo, mit zwei Bitten an dich, unsern Vater, heran, die uns als sehr dringend erscheinen . . ."

Bei der einen Bitte geht es um Belehrung über die Institution der Nonnenklöster, ihre Entstehung und die für sie maßgebenden Autoritäten, bei der andern um die aktuelle, „von den hl. Vätern noch nicht angegriffene" Aufgabe, eine „Ordensregel speziell für Frauen" abzufassen. Es ist klar, daß diese beiden „dringlichen" Anliegen schon seit der etwa 5 Jahre zurückliegenden Gründung des Klosters bestanden, so daß sie schwerlich erst nach dem Abbruch des vertraulichen Briefwechsels zur Verhandlung kamen. Wenn Heloise es trotzdem so darstellt, so dürfte das ein literarischer Kunstgriff sein ähnlich dem, der zur Anknüpfung des Briefwechsels an Abälards Autobiographie diente; das, was dort die Fiktion von dem „zufälligen" Empfang der sie so nahe angehenden Schrift leistete, wird hier durch die philosophische, aus Cicero entnommene Lehre bewerkstelligt, daß eine Gemütsbewegung nicht wegräsonniert, sondern nur durch ein anderes Interesse verdrängt werden kann. Insofern bildet dieser sichtlich gedämpfte Briefeingang ein Bindeglied in der Komposition des ganzen Werkes, dessen dritter, aus pastoral-theologischen Episteln bestehender Teil damit beginnt; denn dieser Brief Heloises wuchs sich durch die Vorschläge, die die kluge, erfahrungsreiche Äbtissin für die Abfassung der Klosterregel machte, zu einer Abhandlung aus. In der geschickten Anknüpfung dieses rein sachlichen Teils an das Ende des persönlich eingestellten Briefwechsels darf man wohl ein Anzeichen für ihren Anteil an der Herausgabe des Werkes sehen.

Aber mehr als die Fortsetzung des Werkes, die eine literarische Angelegenheit ist, kommt für uns der Gang des Geschehens selber in Betracht, in dem der Brief einen Wendepunkt bezeichnet. Wir stehen hier wieder vor einem erregenden Zeugnis für die Aufrichtigkeit dieser ebenso selbstbewußten wie leidenschaftlich hingegebenen Frau. Das Erregende an diesem Selbstzeugnis, mit dem sie auf Abälards Mahnung, zu beten, antwortete, ist: daß sie die natürlichen Gefühle, die nach unserm

[392]) Ib. 213 B, mit Bezug auf Cicero, Tusc. Disp. 4, 35, 75, wo auch von der Überwindung der libido oder des „Wahnsinns" der Liebe gehandelt wird: etiam novo quidam amore veterem amorem tamquam clavo clavum eiciendum putant.

Ermessen eine Frau nicht verunehren, aber ihr durch die Ordensregel verwehrt waren, trotz der mahnenden Lobpreisung ihres heiligen Standes nicht verleugnete oder auch nur verschleierte, sondern sich nach wie vor offen dazu bekannte, und dies ohne jeden Anflug von Leichtfertigkeit oder, um den harmlosen mittelalterlichen Ausdruck zu gebrauchen, von Frivolität, wie sie in einem herrlich übermütigen Produkt der zeitgenössischen Vagantendichtung das geistliche Publikum amüsierte[393]). Vielmehr sprach sie mit dem ihr eigenen sittlichen Ernst, und ohne sich gegen die religiösen Forderungen zu wenden, an die sie sich, wenn auch widerwillig, gebunden hatte, und an die sie durch Abälard streng genug gemahnt worden war. So bekennt sich bei ihr, die man als eine „moderne" Frau aus ihrer Zeit hat herausheben wollen[394]), das klare und grade, dogmatisch unverbogene weibliche Fühlen, das sie auszeichnete, gerade im Gegensatz zu jeder „Emanzipation" nicht mit reinem Gewissen zu sich selbst, sondern beschwert von dem Gedanken, daß sie die Kraft zur Reue nicht aufzubringen vermochte — ein unglückliches Bewußtsein, unter dem sie litt. Die Aussprache mit dem geliebten Mann brachte für sie keine Änderung dieses Zustandes, sondern nur die Entscheidung, ihr Leid still zu tragen. Das besagte: sowohl auf das Klagen zu verzichten, das für sie durch ihre Dichtergabe etwas Befreiendes hatte, als auch auf das „tragische Pathos", um Marc Aurels Bezeichnung für das christliche Märtyrertum[395]) zu gebrauchen, auf das sie von Abälard hingewiesen wurde. Statt dessen die psychologische Maxime: auf andere Gedanken kommen! und sich auf die Erfüllung der übernommenen Pflichten konzentrieren, mit einem Winkel im Himmelreich zufrieden.

Soweit haben wir hier ein Zeugnis dafür, daß die „natürliche Einstellung" zum Leben in der ummauerten klösterlichen Welt des Mittelalters Raum gewann; dies Zeugnis spricht besonders deutlich zu uns, da es sich von dem herkömmlichen, von Abälard vertretenen asketischen Lebensideal abhebt und zwar nicht nur von der spezifischen Mönchsasketik, sondern auch von der antiken, durch die stoische Philosophie vertretenen Unterdrückung der natürlichen, das menschliche Miteinanderleben zusammenhaltenden Affekte, von der uns die Meditationen des Kartäuser-Priors Guigo ein Beispiel gaben. Natürlich und verständig, wie uns ihr Verhalten erscheint, möchten wir es als Resignation bezeichnen, im Gegensatz zu der frommen Ergebung, die man Abälard nachgerühmt hat. Aber nach ihren eigenen Äußerungen war es weder das eine noch das

393) Vgl. die „Vagantenbeichte des Archipoeta", s. u. Abschnitt VIII, Kap. 2.
394) Vgl. oben S. 528 (P. v. Winterfeld) und z. B. das Nachwort des Übersetzers von Gilsons Schrift: ‚Und dennoch mittelalterlicher und moderner Mensch', a. a. O. S. 113 ff.
395) Marc Aurel XI, 3, vgl. Band I, 462 f.

andere, sondern was sie tat, tat sie ihm zu Gefallen. So wie sie, um ihm „gehorsam" zu sein, sich entschloß, sich nunmehr des Klagens über ihr Leid zu enthalten, so ließ sie sich auch im Positiven von diesem Motiv leiten. Davon zeugt ein weiterer Brief von ihr, der letzte Brief an ihn, der uns von ihr überkommen ist[396]).

In der Klosterregel, die er für den Paraklet ausgearbeitet hat, bildet einen Hauptpunkt die Mahnung zum fleißigen Studium der Hl. Schrift[397]). Er klagt dort über die Vernachlässigung dieser schon in der Benediktiner-Regel enthaltenen und auf hohe Autoritäten, von den ersten Versen des ersten Psalmes an, zurückgehenden Vorschrift, und betont dabei, daß es nicht genüge, in der Hl. Schrift zu lesen, sondern daß man auch verstehen müsse, was man liest — eine uns selbstverständliche Forderung, bei der er aber lange verweilt und die offenbar infolge der gelehrten lateinischen Sprache nicht leicht zu erfüllen war. Er hat dieses Thema noch ausführlicher in einem besonderen, an die Nonnen des Paraklet gerichteten Sendschreiben behandelt[398]), das mit Zitaten aus den vorbildlichen asketischen Schriften des Hieronymus gefüllt ist. Dort gibt er den regelrechten, von dem Kirchenvater festgelegten Studiengang an, der, mit dem Lateinlernen beginnend, zur Lesung der Psalmen führt, von da zu den Evangelien und den weiteren Teilen des Neuen Testaments, schließlich zu den Büchern des Alten Testaments in einer pädagogisch angeordneten Folge derselben, an deren Ende das Hohelied steht, das von Anfängern nicht ohne Gefahr der „Verwundung" gelesen werden würde. Abälard zeigt dabei den kritischen Sinn, der ihn als Repräsentanten der moralisch-religiösen Aufklärung auszeichnete, auch im Philologischen. Er betont nachdrücklich, wie notwendig die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen für das Studium der biblischen Texte sei,

„die, wenn wir zu einem vollen Verständnis von ihnen gelangen wollen, an der Quelle statt in den Bächlein der Übersetzungen aufzusuchen sind, zumal durch die Verschiedenheit der Übersetzungen im Leser eher Ungewißheit als Sicherheit erzeugt wird[399])."

Und er beglückwünschte die Nonnen dazu, daß sie in ihrer Äbtissin eine Lehrmeisterin besäßen, die nicht nur ein „Vorbild der Tugend", sondern mit der ganz außergewöhnlichen Kenntnis all der drei Sprachen begnadet wäre, die zu „einem vollkommenen Studium der beiden Testamente" erforderlich sind, so daß sie „jedweden Zweifel, der sich bei den verschie-

396) Heloissae Problemata, ep. Heloissae ad Petrum Abaelardum, MPL 178, 677 f.
397) Abael. ep. 8, MPL 178, 308 A-314 C.
398) Abael. ep. 9, De studio litterarum, 325 A-336 A.
399) Ib. 334 AB.

denen Übersetzungen erhöbe, durch eigene Prüfung würden beheben" können[400]).

An diese Ausführungen knüpfte Heloise ausdrücklich an in jenem Brief, den sie nach dem Abbruch der vertraulichen Aussprache an Abälard gerichtet hat:

„Du hast uns, die Mägde Christi und deine geistlichen Töchter, die du in deinem eigenen Bethaus zusammengeführt und Gott zu gehorsamen Dienste übergeben hast, immer wieder vornehmlich dazu ermahnt, unser Augenmerk auf die Gottesworte zu richten und uns der heiligen Lesungen zu befleißigen. So sehr hast du uns die Unterweisung in der Heiligen Schrift anempfohlen, daß du sie einen Spiegel der Seele nanntest, in dem sie ihre Schönheit oder Häßlichkeit erkennen könnte und ohne den keine Braut Christi sein dürfte, wenn sie dem, dem sie sich geweiht hat, gefallen wollte ... Diese Mahnungen haben mich sowohl wie unsere Schwestern sehr angespornt, da wir dir auch hierin, soviel wir können, unsern Gehorsam erzeigen möchten, und wir haben allen Fleiß auf dieses Studium verwandt, von der Liebe zur Bildung (litterae) ergriffen, von der der selige Hieronymus irgendwo sagt: ‚Liebe die Wissenschaft der hl. Schriften, und du wirst des Fleisches Laster nicht lieben' ...[401])."

Es folgt die sehr unterwürfig geäußerte Bitte, ihm die „verwirrenden" Fragen vorlegen zu dürfen, auf die sie mitsamt den frommen Schwestern bei dem täglich betriebenen Bibelstudium gestoßen war und die ihnen dieses ganze Studium zu verleiden drohten, da sie „die Empfindung hätten, daß alle Mühe umsonst wäre"; er, „auf dessen Mahnung oder vielmehr Befehl hin" sie an die Arbeit gegangen seien, möge es „nicht für unter seiner Würde halten", diese von ihr zusammengestellten Fragen zu beantworten.

In Wahrheit zeigen die so bescheiden vorgebrachten Fragen — es sind 42 an Zahl — das hohe geistig-sittliche Niveau, auf dem sich ihre Bibellektüre bewegte. Es sind nicht nur textkritische Fragen[402]) oder solche, die das schlichte Verständnis der Sätze betreffen, sondern als das „Verwirrende" erscheint das, was über den Verstand der Verständigen hinausgeht; so fragt sie nach der Bedeutung der Seligpreisungen in der Bergpredigt: „Selig, die arm im Geist sind" ..., „selig die Trauernden ..." Oder: „Sorget nicht für den morgenden Tag ..." — aber soll man gar nicht Vorsorge treffen? Und wenn es von der Ehebrecherin heißt: „Wer

---

400) Ib. 332 A. Heloises Kenntnis des Griechischen und Hebräischen betont er noch weiter zweimal: 332 B u. 333 BC.

401) Heloissae Problemata, a. a. O. 678 BC. Wörtlich angeführt aus A.s Darlegungen ist in dem Brief außer dem Vergleich der Bibel mit dem „Spiegel der Seele" (678 B = Ab. ep. 8, 306 A) das Lob, das Hieronymus der Marcella wegen ihres Studieneifers spendete (677 BC = Ab. ep. 9, 330 C), und die Erklärung dieses Heiligen (Hieronymus, ep. 4) über die Überwindung der Sinneslust durch das Studium (678 C = Ab. ep. 8, 310 C).

402) So z. B. problema 41: ob der Schluß des 5. Buches Moses ein Zusatz ist.

unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie" — will etwa Jesus „jedermann die Ausübung der Strafe untersagen[403])?..." Abälards „Lösungen" der Bedenken laufen regelmäßig darauf hinaus, die religiösen Paradoxien wegzudeuten; z. B. mit der Armut im Geiste sei die Verachtung aller Güter dieser Welt gemeint, und das Verbot, die Ehebrecherin zu steinigen, sei wie das alttestamentarische: „Du sollst nicht töten!" nur an den Menschen in seiner vermeintlichen Eigenmacht gerichtet und nicht sofern er Gottes Werkzeug ist, was von der Strafgerechtigkeit der Obrigkeit gilt[404]), usw. Insofern bekommen wir hier nur eine Illustration für den intellektualistischen Zug von Abälards Ethik und Theologie. Aber im Hinblick auf die Sorgfalt, mit der sich der berühmte Mann bemüht hat, die ihm vorgelegten Fragen in gemeinverständlicher Weise zu beantworten, bietet uns dieses über 50 Druckseiten füllende Schriftstück ein neues Beispiel für die Innigkeit der geistigen Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler, deren Entwicklung in den klösterlichen Gemeinschaften wir im frühen Mittelalter verfolgt haben.

Obwohl dieses Stück theologischer Unterweisung sich innerlich an das mit der Autobiographie beginnende Briefwerk anschließt und eine Fortsetzung des in diesem dargestellten Geschehens bildet[405]), ist es nicht in die literarische Komposition eingefügt worden — wohl ein Zeichen dafür, daß diese bereits abgeschlossen war. Jedenfalls ist jetzt der Schwerpunkt, was Abälard betrifft, von dem Lebensverhältnis fort in das Werk verlegt, an dem Heloise teilnahm. Der Brief, in dem sie ihm ihre theologischen oder richtiger: ethisch-religiösen Probleme vorlegte, ist uns nicht mehr unter ihren Briefen, sondern als Einleitung zu der Sammlung von Abälards „Lösungen" überliefert. Und von ihren weiteren Briefen an ihn wissen wir nur aus den Angaben, die er darüber in der Vorrede zu den Werken gemacht hat, zu denen er durch sie angeregt worden ist und die gleichfalls für den Gottesdienst in dem von ihm gestifteten Kloster bestimmt waren: einer Sammlung seiner Predigten und einem groß angelegten Werk liturgischer Dichtung.

Die Auswahl seiner Predigten[406]), die er auf ihren Wunsch zusammen-

---

[403]) Z. B. problema 14 bezgl. Mat. 5, 3 u. 4; 18 bezgl. Mat. 6, 31; 8 bezgl. Joh. 8, 7, a. a. O. 697 B, 699 D, 707 B, 689 D.

[404]) Ib. 697 B-699 C und 690 CD: Homo itaque prohibetur occidere, non Deus in homine.

[405]) Außer den oben Anm. 401 angeführten Stellen, an denen Heloise auf Sätze aus Abälards letzten Episteln Bezug nimmt, kommt hier Abälards Antwort auf ihren ersten Brief in Betracht (ep. 3, 187 C), wo er sich bereit erklärte: Si in iis quae ad Deum pertinent, magisterio nostro atque scriptis indiges, super his quae velis scribe mihi, ut ad ipsam rescribam prout Dominus mihi annuerit. Hierauf hätte die Komposition leicht zurückgreifen können.

[406]) Petri Abaelardi Sermones, MPL 178, 379-610.

gestellt hat — 34 an Zahl —, hat er mit einem kurzen in Briefform an Heloise gerichteten Vorwort eingeleitet, in dem er sich über den literarischen Charakter dieses Nebenzweiges seiner Produktion äußerte, aus dem er hier „gegen seine Gewohnheit ein Schriftwerk hergestellt" hatte.

„Auf Unterweisung mehr als auf das Predigen gerichtet, lege ich größeres Gewicht auf deutliche Ausführung als auf beredsame Vorführung, auf den Sinn der Sätze als auf rhetorischen Schmuck[407])."

Er fügt doch hinzu, daß diese „Gröblichkeit" (rusticitas), wie er es mit der üblichen Bescheidenheitsgeste nennt, nicht nur zur leichten Faßlichkeit für „einfache Gemüter" dienen sollte, sondern „manchen Hörern als ein besonders feiner Schmuck und Reiz" gelten dürfte. Aber mehr noch als an dieser Finesse, die im Bereich des literarischen Selbstgefühls nichts Außergewöhnliches war, haftet unser Blick an der beziehungsreichen Unterschrift, in der Abälard ihr Verhältnis zueinander zusammenfassend auseinanderlegt:

„Leb wohl im Herrn, du seine Magd, mir einst teuer in der Welt, jetzt in Christo teurer als alles, damals meine Gattin im Fleisch, jetzt meine Schwester im Geist und Gefährtin im Dienst am heiligen Werk."

In dem Briefwechsel, wo er sie als „Braut Christi" anredete und sich ihr förmlich unterordnete, schien es so, als wollte er sie auf das Beten und die Fürbitte, die den Nonnen noch mehr als den Mönchen und ihr insbesondere als seiner Gattin oblag, verweisen, während er seiner eigenen Aufgabe nachging. Jetzt dagegen bezeichnet er sie als seine Gefährtin (consors). Und was das zu besagen hatte, das wird aus zwei weiteren Zeugnissen klar.

Das eine betrifft Abälards liturgisches Dichtwerk. Heloise hat ihn dazu angeregt oder, wie man wohl sagen darf, inspiriert. In der Vorrede, wo er auf die Beweggründe zu dem Werk eingeht, gibt er den Inhalt eines Briefes von ihr an, der dabei maßgebend war[408]). Wieder ging das Anliegen auf die Anfänge des Paraklet-Klosters zurück. Es handelte sich um die „vernünftige" Einrichtung des Hymnen-Sangs, der neben Gebet und „Meditation" (d. h. Bibelstudium) den Gottesdienst vornehmlich bildete — „vernünftig" im Gegensatz zu dem bloß gewohnheitsmäßigen Brauch. Heloise zeigt sich hier wieder als Abälards Schülerin. Bloß „eingebürgert", so erklärt sie, und ohne eigene „autoritative Würde" war die in der gallikanischen Kirche gebräuchliche Übersetzung der Psalmen, „apokryph" gegenüber der „korrekten" Bibelübersetzung, die von Hierony-

[407]) Ib. 379: Plus quippe lectioni quam sermoni deditus, expositionis insisto planitiem, non eloquentiae compositionem: sensum litterae, non ornatum rhetoricae.

[408]) Abael. Hymni et sequentiae ad usum virginum monasterii Paraclitensis, MPL 178, 1771 ff.

mus stammte. Indes wollte sie gegen diesen Brauch nicht angehen, sondern sich auf die Kritik der andern Hymnen und Lieder beschränken. Sie waren zum großen Teil anonym und insofern ohne „Autorität". Sodann: die Silbenzahl der Verse war meist unregelmäßig, so daß man ihnen keine Melodie unterlegen konnte, während doch die Definition des Hymnus lautet: „ein sangbares Gotteslob" (laus Dei cum cantico). Vor allem aber legte sie den Finger auf innere Unstimmigkeiten, die die Singenden geradezu zwangen, zu „lügen". Denn manche auf die Tageszeit, z. B. die Morgendämmerung anspielenden Lieder würden herkömmlicherweise des Nachts gesungen und umgekehrt. Und, was noch schlimmer sei:

„Die Verfasser von manchen der Hymnen haben, weil sie den Seelenzustand der andern nach ihrer eigenen Zerknirschung bemessen oder weil sie in unbedachtem frommen Eifer ihre Heiligen zu preisen wünschten, so sehr alles Maß überschritten, daß wir in diesen Liedern oft gegen unser Gewissen etwas äußern, was ganz und gar von der Wahrheit abweicht. Denn nur sehr wenige, die in der Glut der Kontemplation oder voller Zerknirschung über ihre Sünden weinen und seufzen, vermögen in angemessener Weise mitzusingen: ‚Wir seufzen laut nach Deiner Huld, erlaß uns unsre Sündenschuld' oder ‚Ach unser Weinen beim Gesang, nimm gnädig es, o Vater, an' und Ähnliches derart, das nur für die wenigen Auserwählten paßt."

Man bemerkt hier wieder die gesunde Aufrichtigkeit, die uns als ein Grundzug von Heloises Bekenntnissen erschien. Über das Werk, zu dem sich Abälard durch ihr „oft wiederholtes Drängen getrieben" fand, erklärt uns einer der besten Kenner, daß der dichterische Wert der Hymnen „minder bedeutend" ist — „die Darstellung verrät keinen geborenen Dichter, doch einen lebhaft empfindenden, redegewandten und gut disponierenden Denker" —, aber daß die Kunstformen derselben dank ihrer Musikalität ein leuchtendes Beispiel für die Blüte darbieten, die die rhythmische Dichtung in lateinischer Sprache seit dem Ende des 11. Jahrhunderts erlebte:

„Abälard steht in der vordersten Reihe jener kühnen und schaffensfreudigen Männer, welche die wunderbare Blüte der mittelalterlichen Formenschöpfung förderten."

Das gilt insbesondere von einigen größeren Kompositionen, die sich an die liturgischen Dichtungen anschlossen, sechs Klagegesängen, in denen

„sich jene Kühnheit der Erfindung neuer Zeilen, der Zusammenfügung neuer Strophen und des Aufbaues ganzer Gedichte zeigt, welche mit den kühnsten derartigen Schöpfungen der früheren Meister dieser Kunst, der alten Griechen des 7.-4. Jahrhunderts vor Christus, es aufnimmt[409])."

[409]) Wilhelm Meyer (aus Speyer), Ges. Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, I (1905), S. 240 ff. 357 ff.

Uns ist es eine unverhoffte Bestätigung, die Analogie mit der griechischen Frühzeit, von der wir in diesem Bande ausgingen, an einer scheinbar so entlegenen Stelle hervortreten zu sehen. Hinter diesem allgemeinen Zusammenhang verschwindet indes der Lebensbezug nicht ganz, der uns besonders angeht. Auf einen dieser Klagegesänge ist von kundiger Seite zur Erhellung des Briefwechsels hingewiesen worden[410]). Dort hat Abälard die biblische Erzählung von Dina, der Tochter Jakobs, auf die wir vordem schon einmal als einen der im Mittelalter gegenwärtigen „Typen" stießen[411]), in der dramatischen Form wiedergegeben, daß er der Unglücklichen die Klage über ihr eigenes Schicksal und das ihres geliebten Verführers sowie über die „ebenso grausame wie fromme"[412]) Rachetat ihrer Brüder in den Mund legt. Dieses Gedicht erinnert an die rhetorische Kunst der „Ethopoiie", der Seelenmalerei, die uns schon in andern von Männern gedichteten Frauenklagen begegnete[413]). Aber hier glauben wir zugleich einen deutlichen Nachhall von Selbsterlebtem zu vernehmen und das nicht sowohl im Sinne von Heloises Klage über das Unglückschicksal als von Abälards religiöser Deutung desselben[414]).

Liebesdrang und Vergütung der Schuld
pflegen sonst vor Gericht
die Schuld zu mindern.
Leichtsinn und Unklugheit der Jugend
sollten kluge Richter
zu minderer Strafe führen.

In seiner Autobiographie hatte Abälard nur an einer einzigen Stelle von seiner Poeterei gesprochen: bei dem Sündenfall, als den er seine „Verführung" Heloises darstellte; als ein Zeichen der geistigen Erschlaffung, die er jener Zeit zuschrieb, stellte er es hin, daß er damals nur noch zum Dichten von Liebesliedern fähig gewesen war, statt die „Mysterien" der Philosophie zu besingen[415]). Jetzt mochte er es der „ihm noch mehr lieb und teuer Gewordenen" danken, daß ihm die Muse nun doch noch die einst versäumten Früchte schenkte.

Noch charakteristischer für das freundschaftliche, auf der Gemeinschaft mit der „Gefährtin" beruhende Verhältnis, das an die Stelle der herkömmlichen Über- und Unterordnung trat, ist ein Dokument aus der

410) Vgl. Percy E. Schramm, Anzeige von v. d. Steinens Werk ‚Vom heiligen Geist des MA', HZ. Bd. 147 (1933), S. 547.

411) Planctus Dinae filiae Jacob, W. Meyer a. a. O. S. 306. Vgl. oben Abschnitt II, Kap. 3, S.273.

412) Der hier verbundene Gegensatz z. B. auch in einer andern von Abälards Elegien, dem Planctus super filia Jeptae, bei W. Meyer a. a. O. S. 349 (v. 52).

413) Vgl. die Klage des verführten Mädchens, Band II, S. 101.

414) Planctus Dinae, a. a. O. S. 367, v. 25-30: Amoris impulsio / culpae satisfactio / Quovis sunt iudicio / culpae diminutio. / Levis aetas iuvenilis minusque discreta / Ferre minus a discretis debuit in poena.

415) Hist cal. 128 B, s. oben S. 576.

Zeit, in der Abälard wieder in Not war: als er nach seiner Rückkehr aus der Bretagne in die französische Metropole von neuem die ihm angemessene, außerordentlich wirksame Lehrtätigkeit aufgenommen hatte, aber ihm auch die Verfolgung durch die orthodoxe Partei drohte, die jetzt den mächtigsten Mann in der katholischen Hierarchie, Bernhard von Clairvaux, für das Ketzergericht gewonnen hatte. Damals hat er — unmittelbar vor der Synode von Sens (um Pfingsten 1140) oder vielleicht auch erst danach, da ihm wohl erst durch das gewaltsame Vorgehen des einflußreichen Abtes die ihm drohende Gefahr ganz klar wurde[416]) — zum Zeugnis seines rechten Glaubens zwei förmliche Bekenntnisse desselben ausgesandt, ein ausführliches, das er an „alle Söhne der heiligen Kirche" richtete und das wahrscheinlich für die Schiedsrichter in der geplanten Disputation bestimmt war[417]), das andere, kürzere aber hat er an Heloise gerichtet, und aus diesem in echter Briefart persönlich gehaltenen Schriftstück geht hervor, daß nunmehr *sie* in Sorge um seinen rechten Glauben war. Denn dort heißt es[418]):

„Und damit die bange Sorge und alle Ungewißheit, die du auf dem Herzen hast, ausgetrieben werde, sollst du, was mich betrifft, dich daran halten, daß

---

[416]) Über Bernhards Maßnahmen am Vorabend der Synode, die zur Verurteilung von 19 aus Abälards Schriften herausgefundenen Irrlehren führten, s. oben S. 538. — Die Vorgänge zu Beginn der Synode schildert Borst a. a. O. (HZ 186) S. 517 f. folgendermaßen:
„Einer der angesehensten Bischöfe hielt die Predigt mit Seitenhieben gegen Abälard. Dann wurde Abälard aufgefordert vorzutreten. Er bahnte sich einen Weg durch die Menge, rief dem anwesenden Gilbert de la Porrée noch den Horazvers: Tua res agitur zu und blieb vor den Bischöfen stehen. Bernhard, der bei den Bischöfen saß, erhob sich und las die 19 Sätze aus Abälards Werken vor. Abälard hörte mißtrauisch zu. Dann fragte man ihn, ob dies seine Sätze seien und ob er dabei bleiben wolle. Das war die übliche Frage an einen Häretiker vor der Verurteilung.
Nun war alles klar. Abälard antwortete abrupt, er appelliere an den Papst. Bernhard erwiderte, er möge frei und ungehindert reden, man werde ihn mit Geduld anhören und gegen ihn — d. h. gegen seine Person — keine Sentenz fällen. Aber Abälard wußte, daß die sachliche Entscheidung schon gefallen war; um vollends den Eindruck zu erwecken, man habe ihn nicht hören wollen, ließ er sich auf keine Diskussion ein und verließ mit seinen Anhängern die Kirche. Alle, auch die Konzilsväter, waren bestürzt."
Die Bestürzung hatte zur Folge, daß abenteuerliche Gerüchte über Abälards vermeintliches Versagen in der unerwarteten Situation verbreitet wurden, die sich in der einschlägigen Literatur erhalten haben. Dem gegenüber hat Borst, soviel ich sehe, überzeugend klargestellt, daß Abälard bei dem Verzicht auf die zwecklos gewordene Disputation wohlüberlegt gehandelt hat. — Daß Bernhard ihm mit seinen denunziatorischen Briefen bei der römischen Kurie zuvorkommen würde, das hat er freilich nicht vorausgesehen. Und ob bei dem „wohlüberlegten Handeln" nicht doch auch plötzliche Übererregung, sei es Depression, sei es Wut, im Spiel war, mag dahingestellt bleiben.

[417]) Petri Abaelardi Apologia seu fidei confessio, MPL 178, 105-108. Vgl. dazu Wilh. Meyer (Speyer), Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen A., NGW 1898, S. 413 ff., sowie jetzt Borst a. a. O. S. 514, Anm. 5.

[418]) MPL 178, 375 D, in ep. 17, quae est Petri Abaelardi fidei confessio ad Heloisam. Dieser Brief ist nicht unter Abälards Schriften, sondern nur in einer von seinem Schüler Berengar verfaßten Apologie überliefert.

ich mein Gewissen auf den Felsen gegründet habe, auf dem Christus seine Kirche erbaut hat ..."

Es folgt als die „Inschrift" dieses Felsens das Glaubensbekenntnis, das nach Inhalt und Haltung dem Nicänum entspricht, aber von Abälard zugleich dazu verwandt wurde, die verschiedenen Ketzereien abzuwehren, deren ihn Bernhard in einem zu einem Traktat ausgewachsenen Sendschreiben an den Papst bezichtigt hatte: Arianismus, Sabellianismus usw. Insofern mag dieser Brief als ein theologisches Rückzugsgefecht erscheinen. Indes spricht nicht nur der Satz, den wir heraushoben, sondern auch Anfang und Ende des Briefes eine persönliche Sprache. Er beginnt:

„Meine Schwester Heloise, wie du mir einst in der Welt teuer warst, jetzt in Christo teurer bist als alles: die Logik ist es, was mich den Menschen verhaßt gemacht hat. Verderbte Verdreher nämlich, deren Weisheit im Verderben besteht, erklären, daß ich zwar in der Logik allen voranstehe, aber im Paulus hinke; sie geben meinen Scharfsinn zu, aber nehmen meinem christlichen Glauben die Reinheit. Das ist so, scheint mir, weil sie bei ihrem Urteil der bloßen Meinung folgen, statt sich durch die Erfahrung belehren zu lassen. Ich will nicht Paulus wegstoßen, um Philosoph zu sein, und kein Aristoteles sein, wenn mich das von Christus scheidet[419]). Denn ‚es ist kein anderer Name in der Welt, in dem ich selig werden könnte' (Act. 9,12) ..."

Wir haben diesen scheinbar eindeutigen Passus schon an einer früheren Stelle, bei der prinzipiellen Frage nach Abälards philosophischer Position angeführt[420]). Jetzt treffen wir ihn an seinem eigenen Orte an: in der kritischen Situation, wo der von neuem Angeschuldigte zu Heloise seine Zuflucht nahm, um in einem Brief an sie sein Glaubensbekenntnis öffentlich mit seinen eigenen Worten abzulegen, also das zu tun, was ihm ehedem, bei dem ersten Ketzergericht, fast 20 Jahre zuvor zu seiner tiefsten Empörung verwehrt worden war. Er tut das mit den gehörigen scholastischen Distinktionen:

„... Ich glaube an den Vater, Sohn und Heilgen Geist, an den von Anbeginn an *einen* und wahren Gott, der in seinen Personen die Trinität derart verkörpert, daß er dem Wesen nach immer die Einheit bewahrt. Ich glaube, daß der Sohn in allem dem Vater gleicht ... Ich bezeuge, daß auch der Heilige Geist mit dem Vater und dem Sohn wesenseins und wesensgleich ist ... Ich glaube, daß der Gottessohn zum Menschensohn geworden, daß er *eine* Person ist und aus und in zwei Naturen besteht ..."

Es folgt das Bekenntnis des Glaubens an die Passion, die Himmelfahrt und das jüngste Gericht, an das Sakrament der Taufe, an die Unerläßlich-

---

419) Ib. 375 C: Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo, non sic esse Aristoteles ut secludat a Christo.

420) Vgl. Abschnitt IV, Einl. oben S. 394.

keit der göttlichen Gnade zu jeglichem guten Werk und an die Auferstehung des Fleisches. An dieses Bekenntnis des rechten Glaubens aber, das ihn als guten Christen erweisen sollte, hat er folgenden streitbaren und hochrhetorischen Schluß angefügt:

„Dies ist der Glaube, auf dem ich fuße und aus dem ich meine feste Hoffnung ziehe. Von diesem heilvollen Glauben erfüllt, fürchte ich nicht das Gebell der Scylla, ich lache über den Strudel der Charybdis, und der todbringende Sirenensang schreckt mich nicht. Möge die Sturmflut hereinbrechen, ich wanke nicht; mögen die Winde brausen, ich bleibe unbewegt. Denn ich bin auf einen festen Felsen gegründet."

In seinem großen Werk über „die Philosophie im Mittelalter" hat Gilson dieses in der Tat charakteristische, aber gerade durch die Disharmonie der verschiedenen gleich starken Töne verräterische Dokument als einen Beleg dafür herangezogen, daß „die Legende vom Freidenker Abälard in den Antiquitätenladen gehört[421])". Das entspricht seiner Interpretation des Briefwechsels, wonach die von Abälard eingenommene Haltung ein Zeugnis des Höchsten, was Menschen erreichbar ist, der „christlichen opferfreudigen Unterwerfung unter die Vorsehung" wäre, während in Heloises Widerstand „stoische Resignation" nach dem Vorbild von Seneca und Lukan sich bekunde[422]).

Wir werden, um unbefangen zu urteilen, uns noch nach andern Selbstzeugnissen Abälards aus dieser Zeit umsehen. Zunächst geht es uns um sein Verhältnis zu Heloise. Wir haben den Brief noch in frischer Erinnerung, wo er so hart und von oben her gegen sie vorging, um sie von ihrer Klage über die gnadenlose Strafgerechtigkeit Gottes abzubringen. Und jetzt, wenige Jahre danach, ist er es, der sich gedrungen fühlt, ihr seine Rechtgläubigkeit zu bezeigen, um ihr die bange Sorge um ihn vom Herzen zu nehmen. Wir fragen: wird dadurch nicht klar, daß auch jene harte Zurechtweisung situationsgebunden war und nicht als etwas Endgültiges, das den Kern der Persönlichkeit träfe, hingenommen werden darf? Und problematisch wird uns auch die Schärfe, mit der in der Aussprache zwischen den beiden die durch den Gegensatz von antiker Philosophie und christlichem Glauben bestimmten Standpunkte derart einander gegenübertraten, daß sie auf die zwei Personen wie verschiedene Rollen verteilt schienen. Darf man über Abälards Bestreben, jeden Verstoß gegen den rechten Glauben zu vermeiden — ein Bestreben, an dem er zeit-

421) E. Gilson, MA (1952), p. 281. Ähnlich Grabmann, Scholastik II (1911), S. 190. — Anders z. B. W. Meyer (Speyer), der zwar auch das Vorgehen des hl. Bernhard unter einem kirchenpolitischen Gesichtspunkt zu rechtfertigen sucht, aber doch das „an sich reine Streben" Abälards anerkennt. In diesem Zusammenhang hat er ihn als „vielleicht den begabtesten der freisinnigen Forscher des MA" bezeichnet NGW (1898) S. 400 und 412.

422) E. Gilson, Héloise et Abélard, Kap. VI g. E., vgl. oben S. 539 und 674.

lebens festgehalten hat —, die große Stellung vergessen, die er den antiken Philosophen eingeräumt hat? daß er ihnen — das heißt den Vertretern des ethischen Idealismus und Monotheismus — die gleiche Autorität wie den Kirchenvätern, also die höchste Autorität nächst der Bibel zuschrieb? Wenn Bernhard von Clairvaux ihm vorwarf, daß er, „in seinem Bemühen, Plato zum Christen zu machen, sich selber als Heide bekunde[423])", so hat sich doch im historischen Urteil als einer der wenigen, ihm unstreitbar zustehenden Ruhmestitel eben dies herausgestellt, daß er „den Gedanken einer Konkordanz zwischen heidnischer Weltweisheit und christlicher Glaubenslehre in die abendländische Scholastik hineingeworfen" hat[424]). Anderseits wird man, was Heloises Haltung betrifft, sich schwerlich mit dem Bild einer antiken Heroine lukanscher Prägung begnügen wollen. Hat doch, wie wir schon vernahmen und noch deutlicher hören werden, einer der besten Männer unter ihren Zeitgenossen sie dazu beglückwünscht, daß sie sich — „von Plato zu Christus" bekehrt habe! So schematisch wurde dieser Gegensatz angewandt. Aber wir brauchen, um die festen Größen in den Fluß des Lebens aufzulösen, nicht auf den Streit der Meinungen einzugehen, sondern können bei unserm Geschäft verbleiben, das im Ausschöpfen der Selbstzeugnisse besteht.

2

Zu den Schriften Abälards, die uns aus seinen letzten Lebensjahren erhalten sind, gehört eine in der populären Form eines Lehrgedichtes abgefaßte unsystematische Art von Sittenlehre[425]), die er dem ihm von Heloise geborenen Sohn, seinem „Liebling", wie er ihn nennt, als ein „väterliches Erbteil" gewidmet hat[426]), als dieser, gleichfalls zum geistlichen Stande bestimmt, sein gelehrtes Studium begann (um 1138)[427]). In

[423]) Grabmann, Scholastik II, 198 u. 194.

[424]) Ebenda. Dazu Gilson, MA, p. 291 f.

[425]) Petri Abaelardi carmen ad Astrolabium filium ed. B. Hauréau in *Notices et Extraits des Mss de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIV, (1895), p. 153-187 (Der Druck MPL 178 ist sehr unvollständig). — Dazu die Kritik und Korrektur dieses unzulänglichen, durch viele Interpolationen etc. entstellten Textes durch H. Brinkmann, Astrolabius, im *Münchner Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance*, Bd. V (1932), S. 168-201. An Abälards Autorschaft besteht, soviel ich sehe, bei den Fachgelehrten kein Zweifel.
Da in H.'s Ausgabe die Verse nicht durchgezählt sind, werden sie im Folgenden nach der Seitenzahl bei H (Hauréau) zitiert.

[426]) Das erste Distichon lautet: Astrolabi fili, vitae dulcedo paternae, Doctrinae studia pauca relinquo tuae.

[427]) Petrus Astrolabius (der Beiname, den ihm Heloise gegeben hat, verrät eine gelehrte Prätension: er bezieht sich auf den astronomischen Winkelmesser, vgl. Brinkmann a. a. O. S. 169) ist 1119 geboren. — Als Datum der Abfassung wird uns das letzte Lebensjahr A.'s (1141/2, in Cluny) angegeben: s. Überweg II, 216. Gegen diese Datierung spricht m. E., daß A. sich in dem Lehrgedicht zu der Trinitätslehre bekennt (s. u. S. 707), wegen deren er 1141 exkommuniziert worden war.

diesem umfangreichen Poem — es sind über 400 Distichen — finden sich überraschenderweise einige Verse, in denen Abälard auf die Klage „unserer Heloise", wie er sie nennt, Bezug nimmt und von der seelischen Not spricht, von der sie ihm gebeichtet hatte. Dies Lehrgedicht hat aber auch ohnedies schon ein erhebliches Interesse für uns wegen der Selbstzeugnisse Abälards, die darin enthalten sind.

Sie heben sich aus dem Kontex auffällig heraus, weil das Poem als Ganzes einen unpersönlichen Charakter hat; es erinnert uns an die volkstümliche Literaturgattung der Lehren der Lebensklugheit, die uns mitsamt der für sie charakteristischen Form, daß ein weiser Mann seinem Sohn Lehren erteilt, schon seit uralten Zeiten, von den alten Ägyptern her, bekannt ist[428]). In der mittelalterlichen Literatur gab es dafür ein vielbenutztes Vorbild aus dem alten Rom: die von dem Nationalhelden Cato an seinen Sohn gerichtete Unterweisung in der Tugend im allgemeinen und in den von den Vorfahren eingeschlagenen Wegen des Lebens insbesondere. Abälards Poem ist gleichfalls in der Hauptsache eine Tugendlehre, die mit den traditionellen Moralbegriffen arbeitet, und dabei macht sich in der Darbietung dieser Traditionen die mittelalterliche Gemengelage derselben geltend. Es besteht aus vielen verbindungslos aneinandergereihten, mehr oder minder kleinen Abschnitten (über 40 hat man gezählt), die von Tugenden und Lebenswerten antiken und christlichen Gepräges handeln; in diese Stücke ist noch eine größere Menge kleinerer eingeschoben, die oft nur aus einem oder zwei Versen bestehen und nach Art von Sprichwörtern Lehren der allgemeinen Lebenserfahrung wiedergeben; manche von diesen Stücken sind nachweislich aus Sprichwortsammlungen entnommen[429]), aber auch Abälard selber hat in seinem Lehrgedicht Sentenzen geprägt, die zu Sprichwörtern geworden sind, so daß sein Name in der Geschichte dieser Literaturgattung zu nennen ist[430]).

Inhaltlich angesehen, tritt uns hier als Grundlage der Sittenlehre die „landläufige Moral", wie man es genannt hat[431]), in ungewöhnlicher, den normalen Werthorizont eines Klerikers weit überschreitender Breite entgegen. Unter den Lebenswerten, von denen kürzer oder länger die Rede ist, erscheint eine ganze Reihe der Güter, deren positive Einschätzung man als bezeichnend für die „Diesseitsstimmung" des Mittelalters herauszuheben pflegt. So wird z. B. die Freundschaft, von der wir schon wis-

428) Vgl. Band I, S. 51 (König Amen-em-het I).

429) Vgl. Brinkmann a. a. O. S. 189 ff., wo insbesondere auf den liber proverbiorum Otlohs von St. Emmeram verwiesen ist.

430) Ebda S. 194 f.

431) Du Méril, Poésies populaires latines du MA (p. 430) bezeichnete das ganze Poem als les préceptes usés d'une morale vulgaire, ein einseitiges Urteil, das aber nicht unfundiert ist. Vgl. Hauréau a. a. O. p. 154 u. 187.

sen, wie verbreitet ihre Schätzung bei den Gebildeten jener Tage war[432]), hier ausdrücklich als „die größte aller Gaben Gottes" gepriesen und diese Lobpreisung in dem üblichen, an Ciceros *Laelius* anschließenden Sinne durchgeführt[433]). Sodann die Wertung des Nachruhms. Abälard formuliert hier einen Gedanken, der, wie uns von Kennern erklärt wird, auch bei manchen Dichtern des 11. und 12. Jahrhunderts zu finden ist: daß der Ruhm zu einem Fortleben nach dem Tode verhilft und darin sich zeige, daß „die Philosophie mehr vermag als die Natur[434])" — die Philosophie, denn er denkt hierbei nur an Repräsentanten des geistigen Lebens, die wie Plato und Aristoteles durch ihre Werke über ihre Tage hinaus „gegenwärtig" sind, oder wie Sokrates durch ihre Schüler fortwirkten. Ebenso wie dem Nachruhm, der ein Vorrecht hervorragender Einzelner ist, erkennt er aber auch dem guten Ruf, nach dem sich im gewöhnlichen Leben der Wert des Mannes bemißt, seine große Bedeutung zu[435]), und das im Hinblick auf Nutzen und Schaden, ohne die autoritative kirchenväterliche Stütze, mit der er diese allzu menschliche Sorge am Schluß seiner „Leidensgeschichte" rechtfertigte. Ebenso bemerkenswert ist, welch einen großen Raum in dem Poem ein in unseren Augen nebensächliches Thema einnimmt, das augenscheinlich im Mittelalter eine andere, der feudalen Gesellschaftsordnung entsprechende Bedeutung hatte: das Spenden und Entgegennehmen von Gaben[436]). Man denkt dabei an die von den Dichtern vielgepriesene Fürstentugend der Freigebigkeit und an die Rolle, die die frommen Schenkungen in der Ökonomie der Klöster spielten. Aber von Abälard wird das Thema allgemein als ein wesentliches Moment der menschlichen Beziehungen, insbesondere auch der Freundschaft behandelt, und zwar unter einem rationalen Gesichtspunkt, bei dem sowohl der Nutzen als die Verdienstlichkeit des Schenkens in Frage steht.

„Sieh zu, wem und was du gibst, und wo, wann, wie und warum, damit du nicht mit der Gabe zugleich auch den Dank verlierst."

Es ist, so erklärt er weiterhin, ein Zeichen von Klugheit, durch geringfügige Gaben Freunde zu gewinnen, „wie der Fischer mit einem kleinen Köder einen großen Fisch fängt. . .". Flach, wie dieser Opportunismus er-

---

432) S. oben S. 592.

433) H. S. 160 v. 13-162, v. 10. Omnia dona Dei transcendit verus amicus.

434) H. S. 183 v. 32-184 v. 16. Dazu Brinkmann a. a. O. S. 198. Der Gedanke tritt vordem schon in der arabischen Autobiographie auf, s.. Abschnitt VII, Kap. 2 (Alhazen).

435) H. S. 158 v. 5, 160 v. 11, 176 v. 15-16.

436) H. S. 168 v. 11-169 v. 4, 174 v. 19-30, 181 v. 19-28, 183 v. 17-24, 186 v. 23-28. — In dem Werk der beiden hervorragendsten Repräsentanten der lateinischen Dichtung jener Zeit, des Primas Hugo von Orléans und des Archipoeta, handelt etwa die Hälfte der Stücke vom Geben und Schenken, meist in Form von Bittgedichten, vgl. K. Langosch a. a. O. S. 283 u. 296.

scheint, gewinnt er doch ein anderes Aussehen durch den hinzukommenden Gedanken, daß es nicht auf die Größe der Gabe, sondern auf die Gesinnung des Gebers ankomme, ein Gedanke, der dem Prinzip von Abälards Ethik entspricht, wonach für Gott, und das heißt für das ethische Urteil sowohl wie für das eigene Gewissen, die „Intention" des Täters und nicht die Tat entscheidend ist. Von hier aus unterwirft er Zeiterscheinungen, wie z. B. die Gewohnheit der Reichen, erst in Todesangst fromme Stiftungen zu machen, einer beißenden Kritik. An *einer* Stelle richtet sich die Kritik sogar unverhüllt gegen einen hochgestellten Zeitgenossen, den er mit Namen nennt, den Grafen Theobald von der Champagne, den wir von Abt Suger her als einen der mächtigsten Magnaten des Landes kennen und der zu Abälards Gönnern zählte; er half ihm bei der Flucht aus St. Denis und weiterhin bei der akademischen Siedlung, so daß man meinen möchte, daß Abälard sich vor ihm in Dankbarkeit verbeugt hätte. Indes hat er, wie wir aus einer anderen Quelle wissen, größere Gaben, die der Graf ihm anbot, abgelehnt, weil er nur so viel annehmen wollte, als dieser von seinen Einkünften erübrigen könnte[437]). Aus dem Lehrgedicht erfahren wir, daß er das aus Prinzip tat. Es heißt dort:

> Theobald schenkt den Religiösen viel;
> aber wenn er noch mehr raubt, sind die Gaben Raubgut.
> Besser wäre es, wenn er nichts raubte und nichts schenkte,
> statt daß er den Lohn und seine Gaben zugleich verliert.

Und was Abälard unter „Raub" verstand, zeigt ein anderer, noch kräftigerer Spruch:

> Wer mehr für sich behält als was zum Leben nötig ist,
> greift dem Armen mit der Faust an die Kehle.

Dieses sprechende Zeugnis seiner sozialen Gesinnung, das uns an Äußerungen des hl. Anselm erinnert[438]), steht, wie uns von Fachgelehrten, die die Schriften Abälards gut kennen, erklärt wird, vereinzelt für sich da, so daß wir ohne die in dem Lehrgedicht enthaltenen Verse nichts von dieser Seite seiner Ethik wüßten[439]). Eine Warnung mehr zur Vorsicht im

[437]) Vgl. Hauréau a. a. O. S. 155, mit Bezug auf Pierre le Chantre, Verbum abbreviatum c. 46.

[438]) Vgl. oben S. 232.

[439]) Hauréau a. a. O. S. 155 und Brinkmann S. 197 zu H. 183 v. 11-12; 15-16 und 168 v. 29-30. — Indes ist in der Epistel Abälards, in der er die Ordensregel darlegt (ep. 8, 302 D), zu lesen: quidquid necessitati superest, in rapina possidemus; et tot pauperum mortis rei sumus quot inde sustentare potuimus. — Und diese Erklärung entspricht nur einer Sentenz von Hieronymus, der in seinen asketischen Episteln einmal erklärt: . . . Unde et illa vulgata sententia mihi videtur esse verissima. Dives autem iniquus aut iniqui heres (ep. 120, MPL 22, 984). Dort der Bezug auf Augustinus, in Psalm 49: „quia aut de iniquitate acquisitae sunt, aut quia ea ipsa iniquitas est, quod tu habeas, alter non habeat". Auf die Sentenz des Hieronymus bezieht sich Rather in einer seiner Predigten, die der von Abälard eingenommenen Stellung noch näher kommt (sermo 2, MPL 136, col. 6984 D): quod enim de mammona

Urteil über den schwer durchschaubaren Mann, von dem man resigniert zu sagen pflegt, daß er „nun einmal menschlich nicht eben sympathisch war[440])".

Die Anweisungen, die er seinem Sohn erteilte, erstrecken sich noch weiter auf Belange des praktischen Lebens, z. B. das Verhalten in Rechtsstreitigkeiten oder bei politischen Verwicklungen, wo er zur Furcht vor dem Zorn der Mächtigen mahnt, der „wie ein Blitzschlag" zu kommen pflege, — ein Gemeinplatz, bei dem man an die Wutanfälle mittelalterlicher Herrscher denken mag[441]). Auch hier wieder zeigt sich, was Abälards Denkhaltung betrifft, das Doppelte: einerseits im Einzelfall die scharfe Zunge — einen ungebildeten König nennt er einen „gekrönten Esel" —, anderseits die Richtung aufs Prinzipielle; einer der Verse lautet:

Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit[442]).

Er wollte also über das Gewohnheitsrecht, auf dem der Feudal-Adel fußte, die vom König repräsentierte Gesetzgebung gestellt wissen, über diese aber als Maßstab die Vernunft, wie das seiner philosophischen, in der Ethik sowohl wie der Theologie durchgeführten Grundstellung entsprach. Uns geht mehr als die Ausbreitung über die verschiedenen Lebensgebiete der Gehalt an prinzipiellen Darlegungen an, die, in den konkreten, ebenso bunten wie reichen Inhalt des Poems eingebettet, sich hier wie in dem Briefwechsel auf die feststehenden großen Traditionen von der Antike und vom Christentum her beziehen. Aber ehe wir darauf eingehen, fesselt uns noch eines von den Themen, das in dem Poem besonders eingehend behandelt ist und im Hinblick auf den Briefwechsel besondere Bedeutung gewinnt; eine ganze Reihe von Versgruppen handelt über die Frauen[443]).

Das was Abälard seinem jugendlichen Sohn über dieses heikle Thema zu sagen hat, ist in der Tat bezeichnend für ihn, aber mehr für seinen geistlichen Stand als für seine Person: er gibt sich hier als einen Frauenverächter. Die Verbitterung, die man, schwerlich mit Recht, in dem ganzen Poem hat finden wollen, ist an dieser Stelle deutlich zu spüren. Zwar

---

iniquitatis amicos nobis facere suademur (Luc. 21, 9), non propterea dicitur, ut uni auferamus quod alteri tribuamus, cum juxta Augustinum melius sit nulli dare quam qlicui tollere; sed ut noverimus quia cum omni sint saeculo communiter datae, a nullo congregari sine avaritiae malo valeat ullo modo. Omnis enim ait Hieronymus, dives aut iniquus etc.

[440]) So z. B. auch Brinkmann a. a. O. S. 105 f.

[441]) Vgl. Studien III, S. 254.

[442]) Haurćau 170 v. 34, 159 v. 3 und 164 v. 7. Den berühmten Spott: ‚rex illitteratus asinus coronatus' pflegt man Abälards englischem Zeitgenossen Wilhelm von Malmesbury (De vebus gestis regum Anglorum, um 1135) zuzuschreiben.

[443]) Ib 162 v. 11-164 v. 6, 169 v. 28-29, 170 v. 15-20, 172 v. 1-2; 21-30, 173 v 13-18, 176 v. 9-26, 177 v. 5-14, 179 v. 3-8, 186 v. 13-22.

hebt er damit an, daß es „kein größeres Gut gibt, als eine gute Gattin", ein Spruch, welchen er auch in seiner Antwort auf Heloises ersten Brief, mit Bibelzitaten ausgestattet, vorgebracht hatte[444]), aber auf den Satz folgt der Nachsatz, daß „der Übel größtes eine böse Frau" ist, und darauf liegt in den folgenden Ausführungen das Schwergewicht. Die Frauen, so heißt es da, sind schlimmer als Raubvögel; denn sie nehmen nicht bloß dem Körper die Kraft, sondern rauben den Männern die Seele. Alles dreht sich dabei um den einen Punkt: die Wollust (luxuria), als ob sich der Lebensbezug darin erschöpfte. Von ihr und damit vom Erotischen überhaupt, soll die Ehe rein gehalten werden, um vor der Vernunft zu bestehen. Er unterscheidet zwischen der Gattin und der Geliebten und — nun nicht der Seelenfreundin, sondern der Dirne, als kämen diese drei Kategorien selbstverständlich nebeneinander in Betracht. Es mutet uns wie ein Extrakt, aber ein sehr trockener, aus seinen Erfahrungen an, wenn er die Geliebte von einer Dirne dadurch unterscheidet, daß sie, keinen Entgelt verlangend, „glühender dem Laster frönt". Und dann eine Art Resümee über die Situation nach seinem Sündenfall:

„Wenn einer nach dem Fall des Fleisches nicht weiß, ob er sie, um Beschimpfungen zu vermeiden, als Ehefrau behalten oder ob er sie verstoßen oder auch das Schändliche verheimlichen soll: der Verschlagene läßt sich dieses, der Gute jenes angelegen sein."

Auch das katastrophale Ende des Liebesdramas kommt zur Sprache unter dem gewohnten Aspekt der Mönchsasketik, aber ganz ohne die in dem Briefwechsel vorherrschende pädagogische Salbung mit der göttlichen Gnade, rein als nüchternes Faktum:

„Je mehr ich frei bin von jener lustvollen Weise des Lebens, destoweniger erscheint schmerzhaft mir mein Los[445])."

Wie ein Zyniker stellt er Böses zusammen, das sich über das weibliche Geschlecht sagen läßt, als wüßte er davon aus eigener Erfahrung:

„Schlimmer noch als manche Dirne ist eine keusche Stolze,
Jene bringt Schmutz ins Haus, diese Wirrsal und Brand."

Noch ärger aber als eine hochmütige ist eine geschwätzige Frau, sie gleicht einer Natter; und wer eine Reiche um des Reichtums willen heiratet, soll sich nicht wundern, wenn sie „hurt". Wie er es darstellt, erscheint es als etwas Normales, daß die Frauen ihre Männer zu hintergehen suchen und daß derlei Verdacht den Mann in Unruhe hält. Dazu kommen pädagogische Ratschläge: wer Töchter hat, soll zusehen, daß er sie so früh, als die Sitte es zuläßt, verheiratet, sonst bringen sie Schande über das Haus.

444) Zu H. 162 v. 17-18 vgl. ep. 3, 190 D.

445) Quo magis istius careo dulcedine vitate/Constat eo quoniam sors sit amara minus, H. 179 v. 7-8, dazu 176 v. 23-26.

Wie er hier offenbar die Zustände nicht bloß bei seinen Standesgenossen, sondern in der Laienwelt vor Augen hat, versteigt er sich zu dem Distichon:

„Mehret euch", ist zu den Frauen gesagt, „und füllet die Erde",
„Füllet den Himmel", lautet der Jungfrauen Spruch.

Und in eben diesem Sinne stellt er den üblen Sitten die gute, die „vernunftgemäße" Ehe gegenüber; in dieser soll die Frau ihren Gatten „nicht mehr lieben als sie ihren Bruder liebt", und er sie nicht mehr lieben als wie seine Mutter. Hier schließt sich zusammen, was sich zu widersprechen schien: daß er die tugendhafte Ehefrau sowohl wie den wahren Freund als das höchste aller irdischen Güter pries[446]).

Das eine dürfte klar sein: Abälard hatte trotz des seltenen Glücks, daß er eine Frau wie Heloise die Seine nennen durfte, kein Auge für das Wesen des weiblichen Geschlechts oder wenigstens hatte er den Sinn dafür verloren; in dem maßgebenden Begriffspaar: Wollust oder Heiligkeit war dafür kein Raum. Insofern vertieft sich hier nach der negativen Seite hin das Bild, das wir aus dem Briefwechsel von der Haltung gewannen, die er Heloise gegenüber einnahm.

Aber das Lehrgedicht gibt auch im positiven Sinne Aufschluß über diese fragwürdige Haltung, soweit es sich um die prinzipielle geistige Auseinandersetzung handelt, die in dem Briefwechsel vor sich ging. Denn eben die gegensätzlichen Standpunkte, die sich dort bei dem Konflikt, zu dem die Aussprache führte, als maßgebend erwiesen, treten auch hier hervor; auf dem breiten Untergrunde der Alltagsmoral, die die herrschenden Sitten und die allgemein anerkannten Güter des Lebens betraf, erheben sich hier, auf das zentrale Anliegen der Tugendlehre hin zusammengestellt, die Hauptsätze der antiken philosophischen und der christlich-theologischen Ethik neben- und (für unser Gefühl) gegeneinander.

Das Poem beginnt mit dem Lob der Weisheit als der höchsten Tugend und kommt mehrmals auf dieses Prinzip zurück: Weisheit im antiken, sokratischen Sinne des Wortes, in dem Wissen und Tugend zusammenfallen; demgemäß erscheint hier als Frucht der Philosophie die rationale Gestaltung der Persönlichkeit, und die Grundlinien dieser Gestaltung

[446]) Man hat die oben angeführten Darlegungen A.'s über die „vernunftgemäße" Ehe als Zeichen für sein Familiengefühl hingestellt: „Abälard vertritt die Anschauung: Eltern und Brüder gehen über Gatte und Gattin" (Brinkmann a. a. O. S. 197 zu H. 170 v. 16-20). Dagegen ist zu bemerken, daß A. ausdrücklich (H. 160 v. 23-24) der Freundschaft einen höheren Rang als den Familienbeziehungen zuerkennt, weil diese etwas Naturgegebenes sind, ein wahrer Freund aber eine seltene Gabe göttlicher Gnade. Und eben diese Entgegensetzung von Natur und Gnade gilt auch für die Einschätzung der Frauen, als deren Natur die libido hingestellt wird, ihre Tugend dagegen als eine Gnadengabe.

werden von Abälard mit einer Sicherheit gezogen, aus der man das — seinem Naturell nicht eben entsprechende — Ideal ersehen kann, das ihm vorschwebte: Stetigkeit und Konsequenz, Übereinstimmung mit sich selbst, Gleichmaß und Gleichmut, Begnügsamkeit, Selbstgenugsamkeit. Der Weise, so erklärt er, „verharrt immer in sich wie die Sonne", während der Tor „sich wandelt wie der Mond". Und aus seinem Seneca zitiert er das Wort des Kynikers: Omnia mea mecum porto[447]).

Aber es folgt dann eine sehr andere Tonart, die gleichfalls weiterhin mehrfach wieder aufgenommen wird[448]): Oft die Hl. Schrift lesen! und alle andere Lektüre nur um ihretwillen treiben. „Nicht deinen Ruhm, sondern den des Herrn sollst du überall suchen!" Jetzt hören wir von der Weltverachtung als der höchsten Tugend, von Gottesfurcht sowohl wie Liebe zu Gott als oberstem Gebot und vom Sündenbewußtsein. Er gibt dem Sohn Anweisung zum rechten Gebet und zur Selbstanklage. Groß von sich zu denken, ist eine Überhebung, das schlimmste Laster nächst der Wollust. Und vor allem: nicht nach dem Lob der Menschen streben! denn

„Wen das Volk lobt und der Menge Gunst emporträgt,
mich nimmt's wunder, ob Gott zugleich er gefällt.
Größtes Wunder dünkt mich, und du sollst ebenso denken,
wenn du jemand zugleich beides bewahren siehst.
Paulus glaubte, er könne nicht Christus gefall'n und den Menschen,
niemand darf größer dir scheinen als Paulus allein[449])."

Hier halten wir ein — so spricht der, der auf denselben Blättern im Sinne der Alten mahnte, Nachruhm zu erstreben und dazu, ständig an den guten Ruf zu denken! Man sieht: dicht beieinander wohnten bei ihm die gegensätzlichen Gedanken, ohne sich zu stoßen. Wie anders war das in dem Briefwechsel! Dort führte er mit seinen kunstvoll aufgebauten Argumenten den christlichen Standpunkt mit der gleichen Kompromißlosigkeit durch, mit der Heloise das natürliche Recht der Leidenschaft zur Geltung brachte. Wenn man diese Einseitigkeit, die bei dem Philosophen des „Ja und Nein" etwas Gewaltsames hat, als einen Beweis für seine „Bekehrung" ansah, so macht uns das Lehrgedicht, das nach dem Briefwechsel verfaßt ist, an dieser Deutung noch mehr irre als die Autobiographie, die bis zu jener Zeit hinführte, ohne etwas von einer solchen inneren Umwandlung zu verraten.

447) H. 157 v. 19-20, 158 v. 25-28 (sapiens), 159 v. 9-10; 23-34 (Sich selber treu bleiben; Gleichmut in Glück und Unglück), 166 v. 33-39 (sobrietas), 170 v. 25-26 (Autarkie), 72 v. 7-10 (gegen die „unmenschliche" Apathie), 176 v. 1-4 (Maß), 186 v. 33: pauper sufficiens sibi solus dives habetur.

448) H. 158 v. 9-16, 160 v. 1-4, 165 v. 13, 169 v. 24-28, 170 v. 9-14, 171 v. 9-12, 174 v. 3-8, 182 v. 23-32 u. a.

449) H. 170 v. 9-14, . . . majorem Paulo nolo putes aliquem.

Aber aus dem Poem läßt sich noch mehr ersehen und wiederum etwas Positives. Gegenüber jener Einseitigkeit zeigt es einen Zug ins Freie und Weite, den man dem als „großen Christ" gepriesenen oder umgekehrt als „Zelot" verschrienen[450]) Abälard des Briefwechsels nicht zutrauen möchte. Das betrifft zwei wesentliche Punkte. Zunächst fällt uns auf, daß Gedanken, die Heloise in ihren Briefen vorbrachte, um ihre Stellung ihm gegenüber zu stützen, hier von ihm selber in unverbindlicher Allgemeinheit geäußert wurden. Wir erinnern an ihren Begriff der reinen, der vollkommenen Liebe, deren Zeichen die selbstlose Hingabe wäre. Abälard nahm ihr, wie wir sahen, diesen Begriff aus der Hand, um ihre Hingebung von seiner Person fort zu dem Heiland hin zu lenken als dem Urbild selbstloser Liebe; die Anweisung zur Kreuzesandacht schloß sich daran. Aber in dem Poem gibt er dem Gedanken seinen ursprünglichen Ort in dem antiken Lebensideal der Freundschaft zurück, während vom Kreuz bei aller Betonung der Christlichkeit überhaupt nicht die Rede ist. Es heißt dort in einer Erörterung über das hohe Gut der Freundschaft und die Tugend der Freigebigkeit:

„Der Reiche vermag bei seinen Freunden nicht zu erkennen, ob sie seinem Glücksstand oder dem Menschen anhangen. Der Arme, hierin begünstigt, ist dieses Irrtums ledig ... Die Freunde, die dein Glück dir einbrachte, schwinden, wenn dieses vergeht.

Wer wahrhaft geliebt wird, empfängt für seine Gaben mehr als er gab; denn was kann es Köstlicheres geben als die Freundschaft? Je größer die Gabe, desto größer der Dank, den wir verdienen. Wer sich selber hingibt, gibt mehr als wer gibt, was er hat[451])."

Heloise wehrte sich, wir erinnern uns, gegen die Predigt von der Märtyrerkrone, die ihrer im Paradiese harre, wenn sie den Anfechtungen standhielte: „In welchem Winkel des Himmels Gott mir meinen Platz anweist, ich werde es zufrieden sein." Trotz ihres Widerwillens, aus dem doch wohl fromme Bescheidenheit sprach, ließ Abälard von jener heiligen Verheißung nicht ab[452]). Aber jetzt, wo er zu dem Sohn und damit zugleich zu seinem geistlichen Publikum spricht, fügt er selber zu einer

---

450) Gilson, s. o. S. 394 und 678. Über den „Zeloten" Abälard z. B. Brinkmann a. a. O. S. 195 (nach Schmeidler).

451) H. 161 v. 18-28:

Plus recipit quam dat pro donis quisquis amator,
Nam quid amicitia carius esse potest?
Majores grates dono majore meremur;
Dando se majus quam sua quisque dabit.

452) Ep. 4, 198 D und ep. 5, 211 A, s. oben S. 659 f. und 676.

Warnung vor dem Hochmut, bei der er die Absonderung sektiererischer Art im Auge hatte, die mahnenden Worte hinzu:

„Trachte nicht nach Erwerb eines Hochsitzes im Paradiese,
Wenn nur ein Winkel dort dir bleibt, ist es genug[453])."

Das Phänomen, auf das wir hier stoßen, ist von allgemeinem Belang. Eine ähnliche Beobachtung konnten wir schon in Ailreds Dialog über die Seelenfreundschaft machen, wo der Abt die Sehnsucht nach wahrer Freundschaft schilderte, die ihn seit seiner Jugend erfüllte. Dort fiel uns auf, daß er sein eigenes Verlangen als das seines Gesprächspartners ausgab — eine Vertauschung der Personen, die nur zu begreifen war, wenn es nicht auf Darstellung der eigenen Persönlichkeit, sondern einer an die Person gebundenen Lebensanschauung abgesehen war[454]). Eine ähnliche Absicht dürfte der scheinbar schwankenden Stellungnahme Abälards zugrunde liegen, und damit bestätigt sich die Vermutung, daß es sich in dem Briefwechsel nicht lediglich um eine persönliche Auseinandersetzung, sondern ebensosehr um die exemplarische Darstellung von Standpunkten gegenüber der Bedeutung des Lebens handelte.

Von hier aus möchten wir an die Verse herangehen, in denen, überraschend für uns, der Name Heloises fällt. Der Zusammenhang ist durch ein spezifisch pastorales Thema gegeben: die Sünde. Abälard definiert: „Nur der allein sündigt, der Gott mißachtet"; zu dieser engen Fassung des zentralen Begriffs, bei der das Übertreten der göttlichen Gebote im Blick steht, fügt er noch die weitere Einschränkung hinzu, die für seine Ethik bezeichnend ist: daß im Falle der Unkenntnis des Gebotes keine Sünde vorliege, außer wenn diese Unkenntnis selbstverschuldet ist. Es war eine der Lehren, deren konsequente Durchführung zu seiner Verdammung als Ketzer beigetragen hat[455]). Daran knüpft er eine subtile, aber wohl auf Heloises Gemütszustand anspielende Unterscheidung zwischen dem Ankämpfen gegen eine Sünde und dem verdienstlosen Loskommen von ihr. Und dann folgen die Verse:

Manche ergötzen sich noch an den Sünden, die sie begingen,
Derart daß sie nie wahrhaft dieselben bereun.
Ihnen scheinen so süß die einst genossenen Freuden,
Daß keine Abbitte sie derethalben beschwert.

---

453) H. 165 v. 19-22:
Ne faciat quemquam nova vitae secta superbum,
Communi vita vivere quemque decet.
Ne majore petas paradisi sede locari;
Sufficit ut quivis angelus hic tibi sit.

454) Vgl. oben S. 489 f.

455) Eine Konsequenz war, „daß *die* nicht gesündigt haben, die Christus kreuzigten, ohne zu wissen, was sie taten". Otto von Freising führt (Gesta Friderici I, 49) diese Ketzerei unter den verurteilten Sätzen A.'s auf, von denen er dort „einige wenige" angibt.

Dies aber ist es, worüber unsere Heloise
Häufig bei sich wie zu mir Klage zu führen pflegt:
„Wenn keine Rettung mehr winkte, es sei denn daß das Begangene
Mich gereute, so bleibt keine Hoffnung für mich.
Süß sind so sehr jene Freuden, die wir genossen,
Daß im Gedenken noch Allzuliebes beglückt[456])."

Es mutet uns seltsam an, in einem Lehrgedicht, und gar in einem solchen, das an den Sohn gerichtet ist, jene intimen Bekenntnisse der Mutter vorgebracht zu sehen und zwar nicht als ihr unvergleichliches Herzeleid, sondern als Beispiel für ein allgemeines Vorkommnis. Auf die problematische Publizität der vertraulichen Briefe und damit ihren literarischen Charakter fällt damit neues Licht. Zugleich erfahren wir hier, was nach jenen Zeugnissen zwar zu vermuten, aber nicht mit Sicherheit zu behaupten war: daß Heloise in der Liebesklage zu zusammengefaßtem Ausdruck brachte, was sie „oft", und auch noch zur Zeit, als Abälard das Lehrgedicht abfaßte, nicht nur für sich allein in ihrer kahlen Zelle, sondern auch ihm gegenüber „zu sagen pflegte", also doch wohl in Briefen, die bei der Herausgabe ausgeschieden wurden.

Und auch auf Abälards Verhalten zu ihr fällt Licht. In seinen ihr antwortenden Briefen hatte er den erotischen Ton jener Klage geflissentlich überhört und die harten Schläge, mit denen er die wunde Stelle dann doch traf, auf den einen Punkt konzentriert, an dem er als Theologe kein Nachgeben kannte: den Zweifel an der gnadenvollen Strafgerechtigkeit Gottes. Jenes geflissentliche Hinweghören über die leidenschaftlichen Äußerungen der Äbtissin erscheint in pastoraler Sicht kaum weniger anstößig als diese Äußerungen selber; der gelehrte Benediktiner-Pater, dem wir die neue kritische Ausgabe des Werkes verdanken, hat dies — daß Abälard „kein Wort der Rüge oder auch nur der Mißbilligung, wie man es von ihm erwarten möchte" für ihre rückhaltlosen Geständnisse hat —

---

[456]) H. 167 v. 25-36:

Te peccata magis quam tu peccata relinquent,
Si cum non possis laedere poeniteas.
Sunt quos oblectant adeo peccata peracta
Ut nunquam vere poeniteant super his;
Imo voluptatis dulcedo tanta sit hujus
Ne gravet ulla satisfactio propter eam.
Est nostrae super hoc Eloysae crebra querela,
Quae mihi quae secum dicere saepe solet:
„Si, nisi poeniteat me commisisse priora,
Salvari nequeam, spes mihi nulla foret.
Dulcia sunt adeo commissi gaudia nostri
Ut memorata juvent quae placuere nimis."

als den „einzigen Punkt in dem Briefwechsel" markiert, an dem die diesen auszeichnende „logische Folgerichtigkeit nicht vollkommen durchgeführt ist[457])".

Jetzt aber zeigt sich uns, daß in dieser scheinbaren Inkonsequenz Absicht war. Denn wie will man es sonst begreifen, daß er in dem doch gewiß mit literarischem Anspruch abgefaßten Lehrgedicht wiederum ohne ein Wort des Tadels, vielmehr in dem warmen Ton, in dem er zu dem Sohn von „unserer Heloise" spricht, eben jene verfänglichen Bekenntnisse von ihr wiedergab, die sie selbst an ihrem Seelenheil zweifeln ließen? und dies als das einzige was er in den tausend Versen von ihr sagt. In welcher Absicht er das zur Sprache brachte, bleibt freilich für uns im Dunkeln — vielleicht, daß er trotz seiner anhaltenden Reflexion über die ihn wie sie bedrückende Frage nach der Unschuld oder Sündhaftigkeit solcher unwillkürlichen Regungen nicht zur Klarheit über diese„Schwachheiten" gelangt war, deren der Christ sich nach dem Wort des Paulus „rühmen" soll[458]).

Der andere wesentliche Punkt, an dem sich von dem Lehrgedicht aus die von Abälard in dem Briefwechsel eingenommene Haltung aufklärt, führt uns in die letzten Gedanken des Philosophen hinein und stellt uns zum Schluß noch einmal vor die Frage, ob diese Haltung überhaupt aus dem Kern seiner Persönlichkeit hervorkam und nicht vielmehr aus der Rolle zu begreifen ist, die er als der Situation angemessen übernahm.

---

457) J. T. Muckle, MA Studies XV (1953), S. 66 f.: The only point I find in this correspondance which does not carry out the sequence perfectly is that Abelard makes no reference to some of her impassioned and carnal outbursts. The general tone of his replies is to sublimate Heloise's love for him, to try to intensify her love of God and consecration to Christ. And yet there is no mention, much less a word of chiding or disapproval, of her expressions of a sensual and carnal love which she admits is vitiating her whole religious life. One would expect from Abelard some word of notice and disapproval of such exclamations so contrary to her state.

458) In seiner Ethik hatte er erklärt (Sic et Non, Opera ed. Cousin II, 596): „Da wir bisweilen ohne jeden bösen Willen sündigen, und da sogar der böse Wille, wenn gezügelt und nicht ausgelöscht, denen, die ihm widerstehen, einen Preis einbringt, ihnen Anlaß zum Kampf und die Glorienkrone gewährt, so ist er nicht sowohl Sünde als eine schließlich notwendige Schwachheit zu nennen."

In seiner Apologie gegen die von Bernhard von Clairvaux ihm vorgeworfenen Ketzereien, zu denen seine Gnadenlehre gehörte, erklärte er (W. Meyer, a. a. O. NGW 1898, S. 460): „Wenn ich beschuldigt werde, geschrieben zu haben, daß weder das Werk noch der Wille noch die Begierde (concupiscentia) noch das Ergötzen (dilectatio), das zu dieser treibt, Sünde sei und daß wir nicht wollen sollten, daß sie ausgelöscht werde, so ist das sowohl meinem Wissen wie meinen Schriften fremd." W. v. d. Steinen, dem wir diese Gegenüberstellung entnehmen, bemerkt dazu (MA 287), daß Abälard „ehrlich in seiner Verblendung . . . in der Tat vor seinem eigenen Spiegelbild erschrak."

3

Unmittelbar vor jenen Darlegungen über die Sünde, die den Gedanken an Heloises seelische Not wachriefen, stehen in dem Lehrgedicht die vielbeachteten Sätze:

„In so viele religiöse Sekten ist die Welt geteilt, daß der Weg des Lebens kaum noch klar vor Augen liegt. Da es in der Welt so viele einander entgegengesetzte Glaubenslehren gibt, handelt jedermann nach der Tradition seines Stammes. Niemand aber wagt es, in diesen Dingen die Vernunft zu Rate zu ziehen, nur darauf bedacht, irgendwie im Frieden zu leben[459])."

Diese Einsicht in die für die geschichtliche Lage jener Zeit charakteristische Unsicherheit der sittlich-religiösen Ideen, die zur Leitung des Lebens bestimmt sind, ist bedeutsam genug, um festgehalten zu werden. Sie lag zugrunde, wenn Abälard, obwohl er sich zum Christentum bekannte, die Sünde auf die bewußte und willentliche „Mißachtung" eines göttlichen Gebotes beschränkte und nicht, wie es die katholische Dogmatik lehrt, aus der „unordentlichen Selbstliebe oder der Zurückziehung auf sich selbst, im Gegensatz zur Hingabe an Gott[460])" herleitete, eine Lehre, nach der über Heloise von vornherein der Stab gebrochen wäre. Aber mit jenen Sätzen ist auch die Aufgabe angezeigt, vor die er sich als Philosoph gestellt fand. Er hat sie in seinem letzten Werk in Angriff genommen, an dem er noch nach seiner Verurteilung arbeitete: einem Religionsgespräch, in dem er den Versuch einer gedanklichen Auseinandersetzung zwischen den hauptsächlichen jener vielen „Sekten" gemacht hat: einem Vertreter der antiken Philosophie, einem Juden und einem Christen[461]).

Er hat diesen kühnen Versuch in die Form eines Traumgesichts gekleidet, eine in der zeitgenössischen Literatur beliebte dichterische Einkleidung, die uns auch schon in der philosophischen Selbstdarstellung Adelhards von Bath begegnete. „In nächtlicher Schau", so beginnt die Schrift, sah er die drei Gesprächspartner auf sich zukommen und ihm erklären: „Wir alle bekennen uns zur Verehrung eines einzigen Gottes, aber unser Glaube und unsere Lebensweise ist verschieden."

---

459) H. 167 v. 15-20: Tot fidei sectis divisus mundus habetur
Ut quae sit vitae semita vix pateat.
Quod tot habet fidei contraria dogmata mundus
Quisque facit generis traditione sui.
Denique nullus in his rationem consulere audet ,
Dum quacumque sibi vivere pace studet.

460) Vgl. M. J. Scheben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Buch V (Erlösungslehre) 2. Aufl. (1954), S. 985.

461) Abaelardi Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, MPL 178, 1611-1682.

Der Vertreter der Philosophie, der die Führung hat, weist sich als solcher aus durch sein Bestreben, „mit Vernunftgründen nach der Wahrheit zu forschen und in allem nicht der Meinung der Menschen, sondern der Vernunft als der Führerin zu folgen", während die beiden andern außer und vor diesem „natürlichen Gesetz" noch ein positives, nämlich heilige Schriften, anerkennen; und dabei ist die Frage, ob sie zu diesem Glauben aus irgendwelchen Vernunftgründen oder nur deshalb gekommen sind, weil sie, wie es auch hier wieder heißt, „sich von der menschlichen Meinung und der Liebe zum eigenen Stamm leiten lassen[462])". Des näheren gibt er als sein Bestreben an, zur „Moralphilosophie" oder Ethik zu gelangen, die „das Ziel aller andern Disziplinen" sei und als deren Gegenstand er mit Cicero bezeichnet: „das höchste Gut und das größte Übel und das, was den Menschen glücklich oder elend macht". In diesem Bestreben habe er sich an das „Studium der verschiedenen Sekten gemacht, in die die Welt jetzt gespalten ist", und sich entschlossen, derjenigen sich anzuschließen, „die in Übereinstimmung mit der Vernunft ist".

Man möchte meinen, daß Abälard hier sich selber als Philosophen porträtiert habe. Ist doch die Verselbständigung der Ethik zu einer eigenen philosophischen Disziplin eine der ihm allgemein nachgerühmten Neuerungen[463]). Indes hat er sich in dem Religionsgespräch eine andere Rolle zugedacht: die des Schiedsrichters. Wie er sich diese Rolle antragen läßt, benutzt er die Gelegenheit zu indirekter Kundgabe seines Selbstgefühls:

„Von dir wissen wir, daß du sowohl mit dem, was die philosophische Vernunft vermag, als auch mit den Denkmälern der Alten sowie der Neuen Satzung vertraut bist ... Wie groß dein Scharfsinn ist und welche Überfülle von philosophischen und geistlichen Lehren der Schatz deines Gedächtnisses birgt, davon zeugt nicht nur deine gewohnte Schultätigkeit, durch die du in beiden Lehrfächern alle Meister, sowohl deine Lehrer als auch die Autoren der gelehrten Schriften, wie allgemein bekannt ist, überflügelt hast, sondern einen sichern Beweis dafür gibt uns jenes wunderbare theologische Werk, das dem Neid unerträglich war, aber sich vom Neid nicht beiseite schaffen ließ, sondern von ihm verfolgt, nur um so größeren Ruhm gewonnen hat[464])."

Gemeint ist das Werk, dessen erste Ausgabe er auf der Synode zu Soissons mit eigener Hand hatte ins Feuer werfen müssen und dessen neue, von ihm auf dem Pariser Katheder vertretene Fassung ihm — das stand vermutlich erst noch bevor — die Anklage auf der Synode zu Sens und die Verurteilung als Ketzer eintragen sollte.

462) Ib. 1612 A, 1613 A, 1613 C.

463) Vgl. v. d. Steinen, MA S. 175: „Die Ethik pflegte bis dahin nicht als philosophisches Eigengebiet behandelt zu werden."

464) Dialogus, 1613 BC.

Daß er sich in dem Religionsgespräch nicht schlechtweg als Vertreter der Philosophie, sondern in Personalunion mit dieser „heidnischen" Form des ethischen Monotheismus als christlicher Theolog einführt, hat jedoch, so viel ich sehe, in dem Werk selber keine wesentliche Folge. Er tritt darin nur einmal als Schiedsrichter hervor und das auch nur, um zu erklären, daß er sich als rechter Weiser auf das Zuhören beschränken wolle, um aus der Disputation der andern zu lernen, da „keine Lehre dermaßen falsch ist, daß in ihr nicht auch etwas Wahres mitenthalten wäre[465])". Er überließ in der Schrift, die ein Fragment geblieben ist, dem Vertreter der christlichen „Sekte" die Aufgabe, die Vereinbarkeit der durch die Hl. Schrift verbürgten Glaubenslehre mit dem „Gesetz der Vernunft" zu erweisen, was durch allegorische Interpretation geschieht. In diesem Sinne wird z. B. die gewöhnliche Vorstellung vom Himmel als dem Wohnsitz Gottes von dem Christen selber zurückgewiesen: mit dem „Himmel" sei vielmehr das höchste Gut gemeint, die Gottesschau, in der die Glückseligkeit besteht. Und es ist von dem „Gott in uns" die Rede sowie von der Seele, die Gottes „Tempel" ist[466]).

Uns ist es hier nicht um diese Schrift zu tun, die er unvollendet zurückließ und die, wenn die übliche Datierung richtig ist, überhaupt erst nach der verhängnisvollen Synode von Sens entstand[467]). Uns geht es nur um das mit dem Religionsgespräch übereinstimmende Selbstzeugnis über seine Lehre, das er mit offenem Visier in dem an den Sohn gerichteten Poem abgelegt hat. An drei Stellen desselben finden sich Sätze, die sich inhaltlich an jenen Hinweis auf die sittlich-religiöse Unsicherheit der Zeit anschließen. An der ersten Stelle heißt es:

„Die Philosophen hatten niemals den gleichen Glauben wie das Volk; dieses bediente sich immer der Sinne statt des Verstandes; es vermag nichts zu erfassen außer dem, was körperlich oder sinnfällig ist, und stellt sich so auch Gott, den Erhabenen, vor; es weiß nichts davon, daß er ohne Augen und Ohren sieht und hört und ohne Hände handelt. Er aber ist *ganz* Hand und Auge und Ohr; Er vermag alles von sich aus, Er, der all dies geschaffen hat; und da Er keinen Ort hat, ist er überall und nirgends, der Ort aller Orte, nirgends umschlossen, sondern seiner Macht gemäß alles in sich schließend, auf daß es nicht vergehe[468])."

Überraschend tönt uns hier ein Nachhall der berühmten Verse des Xenophanes entgegen, des Denkers aus der Frühzeit der griechischen Philo-

[465]) Ib. 1634 CD, dazu 1614 A.
[466]) Ib. 1661, 1668 A, 1671 D.
[467]) Nach Geyer (Überweg II, S. 216) entstand der Dialog „während seines Aufenthalts in Cluny (1141-1142)".
[468]) H. 175 v. 14-25. — Folgerecht ein Angriff gegen die volkstümliche Gestaltung des Gottesdienstes mit Bildwerken, Weihrauch usw. H. 180 v. 9-14 und 180 v. 27-181 v. 4; entsprechend heißt es in der Ordensregel für den Paraklet (ep. 8, MPL 178, col. 281 BC): nulla in eo sint imaginum sculptilla . . .

sophie, den man als einen Ahnherrn des europäischen Monotheismus anzusehen pflegt:

„Ein einziger Gott, der Größte unter Göttern und Menschen, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken. Ganz Auge, ganz Gedanke, ganz Ohr, mühelos hält er das All im Schwung mit der Kraft seines Denkens . . .[469])."

Es ist schwerlich ein bloß zufälliger Gleichklang, sondern ein Zeichen für die geschichtliche Lage jener Zeit, die wir nicht von ungefähr mit der nachhomerischen Frühzeit der griechischen Dichtung und Philosophie verglichen[470]). Zugleich aber macht sich der Unterschied der Zeiten geltend, der dadurch bestimmt war, daß im europäischen Mittelalter von früh an eine kirchliche, mit politischer Macht ausgestattete Organisation des geistigen Lebens bestand. Darauf geht ein Mahnspruch, bei dem die eigenen Erlebnisse Abälards unüberhörbar nachklingen:

Niemanden sollst mit Gewalt du zu deinem Glauben zu zwingen
Suchen; nur die Vernunft ist imstande dazu.
Zwingen kannst du zu glaubenswidrigem Trug; doch zum Glauben
Selber führt nicht Gewalt, sondern Vernunft allein[471]).

Schließlich die Sätze über die Trinität, in denen er sich nach wie vor zu der Lehre bekannte, die ihm vornehmlich die Verfolgung durch die kirchliche Obrigkeit eingetragen hatte, während er darin das Kernstück seines Bemühens um eine gedankenmäßige Interpretation der christlichen Mysterien erblickte:

„In Gottvater drückt sich für uns die göttliche Macht aus, auf die hin von dem Allmächtigen gesprochen wird. Der Heilige Geist ist Gottes Güte, die aus dem Vater hervorgeht; das Wort ist seine Weisheit, vom Vater erzeugt. Diese drei Personen sind miteinander verbunden durch eine einzige, ihren Eigenschaften nach dreifältige Substanz[472])."

---

[469]) Xenophanes fr. 23 (Diels), vgl. Fibel I² S. 455 f.

[470]) Vgl. die Einleitung zu diesem Bande, oben S. 33 ff. — Zu der Abwehr des Anthropomorphismus vgl. auch die Anfänge dieser religiösen Aufklärung bei Rather, Band II, S. 553 f. u. a.

[471]) H. 179 v. 13-16:

Ut credat quod tu, nullum vi cogere tenta,
Sola quippe potest huc ratione trahi.
Extorquere potes fidei mendacia frustra;
Ipsa fides non vi, sed ratione venit.

[472]) H. 185 v. 15-22:

In patre quippe Deo divina potentia nobis
Exprimitur, de qua dicitur omnipotens.
Spiritus est sanctus bonitas, sapientia Verbum;
De Patre procedens est hic, et haec genita.
Tres has personas substantia copulat una,
Trina divisas proprietate sui.
A Christo descripta boni perfectio summi
Est in personis significata tribus.

Es ist die Lehre, von der die unter des hl. Bernhard Führung zu der Synode von Sens versammelten Bischöfe und Äbte in ihrer an den Papst gerichteten Anklageschrift mit Bezug auf die bereits 20 Jahre zuvor erfolgte Verdammung derselben erklärten:

„Petrus Abaelardus trachtet, das Verdienst des christlichen Glaubens zu vernichten, indem er, in dem Wahn, das Wesen Gottes mit der menschlichen Vernunft ganz zu erfassen, bis zu der Himmelshöhe empor und bis zu den Tiefen der Unterwelt hinabsteigt... Von den Toten auferstanden ist jenes Buch und mit ihm sind viele Ketzereien ‚aus ihrem Grabesschlafe auferstanden und vielen erschienen'...[473])."

Zusammenfassend darf man wohl sagen, daß in Abälards Lehrgedicht, das als eines seiner letzten Werke gilt, Bruchstücke eines Selbstbildnisses enthalten sind, die gerade weil sie nicht mit autobiographischer Absicht vorgebracht sind, sondern nur bei der Unterweisung mit unterliefen, dichter an sein geistiges Trachten heranführen als das bei seinen ausdrücklichen, situations- und zweckgebundenen Selbstdarstellungen der Fall war. Aber die Diskrepanz der Aussagen über seine geistige Einstellung und Haltung in diesen beiden Gruppen von Zeugnissen bleibt bestehen, und sie betrifft gerade den entscheidenden Punkt: das Verhältnis zwischen der philosophischen Denkrichtung, für die er sich auf Plato und auf die „Physik", d. h. das vom menschlichen Verstande geleitete Forschen nach der „Natur" der Dinge bezog, und der christlichen Glaubenslehre, für die ihm Paulus maßgebend war. Bei dieser Diskrepanz haben die heutigen Beurteiler einen großen Spielraum für die Entscheidung, auf welche von den verschiedenen Aussagen das Schwergewicht zu legen sei, und wir können es wohl begreifen, wenn in der letzten großen Darstellung der „Philosophie im Mittelalter" in dem Abschnitt über Abälard mit Berufung auf jenes Glaubensbekenntnis, das er an Heloise sandte, erklärt wird:

„Wenn er manchmal in einer nicht glücklichen Weise Philosophie und Theologie vermengte, so hat er doch immer an dem Prinzip unveränderlich festgehalten, daß die Autorität über der Vernunft steht, daß der hauptsächliche Nutzen der Dialektik in der Aufklärung der Glaubenswahrheiten und der Überführung der Ungläubigen besteht, und daß für uns das Heil der Seele nur aus den heiligen Schriften und nicht aus den Büchern der Philosophen zu erlangen ist[474])."

Nur will uns scheinen, daß diese Erklärung nicht aus einer „immanenten", mit der ruhelosen Bewegung von Abälards Gedanken mitgehenden

[473]) Aus dem Bericht des Bischofs von Freising über die Synode, a. a. O. I, 48 (mit Anspielung auf die Auferstehung der Heiligen, Mat. 27, 52-53).

[474]) Gilson, MA, p. 281: „Mais s'il a parfois malheureusement confondu philosophie et théologie, il n'a jamais varié sur ce principe que . . ." — Vgl. dazu oben S. 691.

Analyse gewonnen, sondern „teleologisch", d. h. von dem Ende her, aufgestellt ist, das die von Abälard inaugurierte Aufklärungsbewegung im Fortgang der mittelalterlichen Entwicklung genommen hat und das innerhalb der katholischen Tradition seitdem verbindlich geblieben ist. Für unsere spezielle Frage aber, mit der wir an die mittelalterliche Entwicklung der Autobiographie herangingen, die Frage nach der einheitlichen Auffassung der eigenen Persönlichkeit, ergibt sich angesichts jener Diskrepanz auch auf diesem Höhepunkt der Selbstdarstellung wiederum nur eine negative Antwort, gerade was das von einem Philosophen am ehesten zu erwartende Bewußtsein von seiner philosophischen Intention betrifft.

Zu eben diesem Ergebnis sind wir auch schon im Hinblick auf das Schicksal Abälards gekommen, das dadurch bezeichnet ist, daß dieser berühmte mittelalterliche Philosoph und Theolog zugleich der Held einer der berühmtesten Liebesgeschichten der Weltliteratur war. Wir finden uns durch dieses, soviel wir wissen, singuläre Schicksal auf das offenbare Geheimnis der individuellen Persönlichkeit hingewiesen; zugleich handelt es sich dabei doch wiederum um etwas Allgemeines: den Einbruch des Erotischen in ein vordem rein von den geistigen Interessen, von der gelehrten Bildung erfülltes Leben. Und bei der geistigen Lage jener Zeit, in der der Platonismus in der Philosophie vorherrschte, dürfte man wohl erwarten, daß dieser Einbruch im positiven, produktiven Sinne gewürdigt würde; war doch nach Platos Einsicht der Eros eine dem Intellekt ebenbürtige Kraft zum geistigen Aufschwung, und zwar ganz konkret gefaßt, indem die Liebe zu einem einzelnen zur Geburt der Sehnsucht wird, die auf Erfüllung des höchsten geistigen Trachtens zielt[475]). Daß dies kein von uns herangebrachter Gesichtspunkt ist, sondern im Sinne der Zeit lag, dafür werden wir alsbald, wenn wir über den christlichen Kulturkreis hinausblicken, eine unverhoffte Bestätigung erhalten. Im Mittleren Osten wird uns auf der mittelalterlichen Höhe der von den arabisch-persischen Völkern übernommenen Tradition der griechischen Philosophie in Avicenna, der im islamischen Mittelalter eine ähnliche Stellung einnahm wie Abälard im katholischen, ein großer Denker begegnen, der die wesentliche Rolle, die die sogenannte sinnliche Liebe, die Liebe zur „äußeren" Schönheit, in seinem Leben gespielt hat, auch philosophisch, ja religiös im Sinne Platos zur Geltung gebracht hat[476]). Aber Abälard vermochte, wie wir gesehen haben, dem Erlebnis seiner späten Jugend keine positive Bedeutung im Zusammenhange seines eigentlichen, geistigen, dem Werk gewidmeten Strebens abzugewin-

[475]) Vgl. Band I, 112 f. [476]) Vgl. Abschnitt VI, Kap. II.

nen, so daß es so scheinen mochte, als ob es für ihn nur eine Episode war — eine „leidenschaftliche Episode", durch die, wie man im Anschluß an Abälards eigene Darstellung der Dinge formuliert hat, „seine philosophische Laufbahn plötzlich unterbrochen worden ist[477])". So fiel auseinander was in unsern Augen gleich den beiden Brennpunkten einer Kurve ein einheitliches Ganzes zu bilden bestimmt war.

An dieser Stelle entsprang der wesentliche Gegensatz der Lebensansicht, der ihn und Heloise, seine sonst so gelehrige Schülerin, voneinander schied und der so tief einschnitt, daß es keinen Ausgleich dafür gab. Aber auch sie, die das Erlebte als einen unveräußerlichen Schatz bewahrte, vermochte doch daraus keine produktive geistige Kraft zu gewinnen, sondern wie sie ihren Zustand sich zu klarem Bewußtsein zu bringen mühte, schlug das beglückende Gefühl der Erfüllung, die ihr einst zuteil geworden war und die sie nicht vergessen konnte noch wollte, in die Klage über die „Schwachheit" um, die in ihrem Unvermögen bestand, das Gewesene als sündhaft abzutun: „Ich finde nicht die Kraft zu der Reue, mit der ich Gott versöhnen könnte[478])." So unantastbar fest standen auch für sie die Schranken des geistlichen Standes, die sie mit ihrem innersten Gefühl zu durchbrechen schien.

Wenn wir in dieser Weise das Schicksal, das die beiden gleich hoch stehenden Menschen gemeinsam traf, von jedem von ihnen aus, von der eigenen Mitte der Person her, ansehen, so tut sich hinter der tragischen Geschichte, an der wir teilnehmen, die überpersönliche Tragik auf, die in der geschichtlichen Lage jenes Zeitalters begründet ist. Denn so verschieden auch die „lehrhaften Lebensansichten" waren, die, um Gilsons Formulierung zu wiederholen, „das Gerüst dieser Geschichte bilden", die Lebenslinien von ihm und von ihr zeigen eine analoge Struktur. Wie er in seinem intellektuellen Bereich ins Freie und Weite vorstieß, so hatte sie im Erotischen den Mut, sich zu der verpönten Wirklichkeit des Lebens offen zu bekennen; er, der auf sein Erstgeburtsrecht als bretonischer Adelssproß verzichtet und um der geistigen Bildung willen den geistlichen Stand gewählt hatte, scheiterte an den festen Mauern der geistigen Welt, in der dieser Stand lebte, sie aber wurde durch ihn selber in die Schranken dieses Standes verwiesen, dem sie sich nur um seinetwillen geweiht hatte. So vollzog sich in jedem von ihnen das Schicksal jener Zeit, das, wie wir es allgemein zu fassen suchten, darin bestand, daß alle frei

477) Gilson, MA, p. 280. „Ce philosophe passionné, cet esprit agité, orgueilleux, combattif, ce lutteur dont la carrière fut brusquement interrompue par un épisode passionnel . . ." Ebenso z. B. Brinkmann, Astrolabus a. a. O. S. 195 f.

478) Hel. ep. 4, 196 B, vgl. oben S. 653.

sich regende Kraft, die gegen die Schranken anprallte, in sich zurückgedrängt wurde, falls sie nicht der Vernichtung anheimfiel[479]).

Aber so sehen doch nur wir es, die auf das Mittelalter aus der Distanz der gründlich veränderten Zeit zurückblicken. Im eigenen Sinne jenes Zeitalters aufgefaßt, stellt sich das, was in seinem und in ihrem Leben wirklich geschehen ist, sehr anders dar. Da, wo wir elementare geistig-sittliche Kräfte sich herauswagen und scheitern sehen, zeichnet sich in dieser Sicht das feste Ufer ab, das den Lebensstrom einfing, und was diesen ansteigenden Strom selber betrifft, so scheint es danach so, als ob die Liebestragödie, die uns an die Dämonie des geistigen Lebens mahnen möchte, nicht nur für ihn, sondern auch für sie eine bloße Episode gewesen wäre. Diesen zeitgeschichtlichen Anblick vergegenwärtigen wir uns zum Schluß.

4

Welches Bild Abälard den Zeitgenossen nach seiner endgültigen Niederlage darbot, dafür haben wir ein sprechendes Zeugnis von einem der vortrefflichsten Repräsentanten der katholischen Geistlichkeit jener Tage, dem Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, der sich ihm als ein wahrer Freund erwies. Er hat ihm nach der Synode von Sens, als der noch immer Hoffnungsvolle auf dem Weg zur römischen Kurie von der päpstlichen Bulle, die ihn verdammte, erfuhr, in Cluny hochherzigerweise Zuflucht gewährt, hat den Gedemütigten veranlaßt, dem Abt Bernhard, seinem hartnäckigen Verfolger, die Hand zum Frieden hinzustrecken, und er hat dem zu lebenslänglicher Internierung Verdammten in einem der Klöster seiner Abtei einen erträglichen Aufenthalt eingerichtet. So hatte er Gelegenheit, ihn während des Jahres, das er noch zu leben hatte, aus nächster Nähe zu beobachten, und er hat dann in einem Beileidsbrief, den er an Heloise sandte, ihr eine Beschreibung von Abälards letzten Tagen gegeben, der man anmerkt, daß sie aus vollem Herzen kommt[480]).

Da hören wir von dem „demütigen, heiligen, gottergebenen Wandel", den der „fast in der ganzen Welt bekannte und berühmte Mann" unter den an die strenge Klosterzucht gebundenen Mönchen geführt hat, und gerade weil sein Lebenswandel von außen gesehen ist, können wir uns danach vorstellen, wie es mit ihm stand. Er war „so demütig in Haltung und Gebaren", daß die Mönche darüber staunten; „mit jedem Gewand zufrieden, ein Muster der Bescheidenheit", vernachlässigte er seine Kleidung, auch wenn er bei den Prozessionen, wie es der Abt wollte, mit

[479]) Vgl. Band II, 23.
[480]) Petri Venerabilis opera, epist. IV, 21, MPL 189, 350 D-352 D.

diesem zusammen voranschreiten mußte. Sodann seine Genügsamkeit im Essen und Trinken, sein strenges Einhalten des Schweigegebots. Und weiter: „wie man von Gregor dem Großen erzählt, so ließ auch er keinen Augenblick verstreichen, ohne zu beten, zu lesen, zu schreiben oder Schriften abzufassen". Dazu kommt noch, daß er nach der Aufhebung seiner Exkommunikation so eifrig beim Gottesdienst war, daß er „nicht vom Tisch des Herrn wich". Kurz, das Idealbild eines Mönchs.

Wir haben auf dieses Bild schon hingewiesen, als wir die Darstellung von Abälards „Bekehrung" ins Auge faßten, die Gilson an Hand des Briefwechsels gegeben hat. Dort wurde uns von dem Gebet, mit dem Abälard die Aussprache mit Heloise abschloß, gesagt, daß es ihn „auf dem höchsten Gipfel zeigte, den er jemals erreicht hat[481])": ein schwerwiegendes Wort über einen so hochstrebenden Denker! Dieser Gipfel aber war eben der, den der ehrwürdige Abt Peter von Cluny im Auge hatte, als er den Lebenswandel des Gedemütigten beobachtete und in dem Beileidsbrief an Heloise versicherte, daß der Schwergeprüfte reumütig und bußfertig, in voller Entsagung, seinem Ende entgegengegangen wäre. Wir fragen uns, ob es nur von dem andern Lebensmaß, das wir anlegen, kommt, wenn wir aus jener warmherzigen Schilderung den sehr andern Eindruck gewinnen, daß Abälard damals ein niedergeschlagener, wo nicht gebrochener Mann war? Wir drücken uns so vorsichtig aus, weil uns nicht nur jene sozusagen orthodoxe Ansicht, sondern auch die entgegengesetzte, die gleichfalls weit verbreitet ist: daß die Verurteilung ihn innerlich zu Tode getroffen habe, durchaus fragwürdig erscheint. Die eine wie die andere ist kaum vereinbar damit, daß er, wie allgemein angenommen wird, in seinem letzten Lebensjahr die beiden Schriften verfaßt hat, auf die wir einen Blick warfen: das Religionsgespräch und das seinem Sohn gewidmete Sittengedicht. In ihnen hat er sich, wie wir sahen, zu seiner verketzerten Trinitätslehre ausdrücklich bekannt, ja seine „Theologie" als ein „wunderbares Werk" gerühmt, das durch die Verfolgung nur noch größeres Ansehen gewonnen habe. Das stimmt wenig zu der Ansicht, daß er sich reumütig dem Verdikt unterworfen habe. Aber anderseits stimmt es auch nicht zu dem Bilde von seiner innerlichen Gebrochenheit[482]). Vielmehr möchten wir angesichts jener beiden Werke

[481]) Gilson a. a. O. Kap. VI g. E., s. o. S. 678.

[482]) Eine willkommene Bestätigung finde ich bei Borst, der (a. a. O. S. 523 f.) erklärt: „Abälard selbst war nicht, wie man immer wieder behauptet, innerlich gebrochen." Aber er hält dabei ähnlich wie Gilson an der Ansicht von der „stillen Demut" des Bekehrten fest, der voller Reue „die Zerstörung seines jahrzehntelangen Bemühens hinnahm" und „um des Glaubens willen sein Lebenswerk von sich tat". Er hält an dieser Ansicht fest, obwohl er, wie auch wir taten, das indirekte Selbstlob Abälards: die (einem Gesprächspartner in den Mund gelegte) Ruhmrede auf sein — inzwischen verurteiltes — theologisches Werk, aus dem Dialog heraushebt.

meinen, daß er, wie schon vordem dreimal in seinem gegensätzlich bewegten Leben auch zuletzt noch immer imstande war, sich aus der tiefsten Verzweiflung aufzuraffen. Diese Möglichkeit bleibt offen, wenn man, wie wir es versuchten, das aus dem Mittelalter überkommene Schema auflöst, wonach der eigentümliche, wahrhaft geschichtliche Lebensgang dieser so schwer faßbaren Persönlichkeit auf den typischen, zwar irrationalen, aber bekannten und benannten Vorgang der Bekehrung zurückzuführen wäre.

Diese mittelalterliche Schematisierung des Individuellen, die solchermaßen noch bis in die Gegenwart hinein fortwirkt, zeichnet sich dann aber gleichfalls, und noch deutlicher, in der Art ab, wie Heloises Lebensgang den Besten unter ihren Zeitgenossen erschien. Auch hierfür ist Abt Peter der Ehrwürdige unser Zeuge. In dem Beileidsbrief, den er ihr zu Abälards Tode sandte, steht die klösterliche Ehrenrettung des Verfolgten erst am Schluß; den Körper des umfangreichen, mehrere Seiten im Druck füllenden, hochliterarisch ausgearbeiteten Schreibens bildet eine der Äbtissin gewidmete Huldigung, die zugleich zu ihrer Ermahnung dienen sollte; eingeleitet aber ist das Ganze von einer Skizze ihres Lebensganges, wie der liebenswürdige Prälat ihn ansah, der dabei aus eigener Erinnerung schöpfen konnte. Er beginnt nämlich mit dem Geständnis der „Liebe im Herrn", die er „nicht jetzt erst, sondern seit langer Zeit schon" für sie hegte: seit der Zeit, wo er selber noch ein Jüngling war (er war etwa 6 Jahre älter als sie).

„Damals kam mir der Ruf zwar noch nicht deiner Religiosität, aber deiner alles Lobes und aller Ehre werten Studien zu Ohren. Ich hörte in dieser Zeit, daß es eine Frau gäbe, die, obwohl sie sich noch nicht von den Banden der Welt gelöst hatte, sich, was etwas sehr Seltenes ist, mit größtem Eifer der gelehrten Bildung und dem Studium der Weisheit, freilich der irdischen, widmete und sich von diesem nützlichen Vorhaben, die Wissenschaften (artes) zu erlernen, durch keine weltlichen Freuden, Tändeleien oder Genüsse ablenken ließ[488])."

Er hebt das Außergewöhnliche ihres Strebens noch besonders hervor:

„Während fast in der ganzen Welt, was diese Beschäftigung betrifft, eine verabscheuungswerte Gleichgültigkeit oder Lässigkeit herrscht und die wahre Wissenschaft (sapientia) nirgendwo im Geiste der Männer, geschweige denn beim weiblichen Geschlecht, das sich ihrer entschlagen hat, Fuß zu fassen vermag, hast du solchen Eifer dafür aufgeboten, daß du nicht nur über alle Frauen dich erhoben, sondern fast sämtliche Männer übertroffen hast."

Nach diesem Lob, das der Siebzehnjährigen von allen Seiten, wir hörten es schon von Abälard, gespendet wurde, erwarten wir ein Wort über ihr doch wohl anstößiges Liebesverhältnis mit dem berühmten Manne und

[488]) Petri Venerabilis ep., a. a. O. 541 AB.

über die Katastrophe zu hören, die damals gleichfalls in aller Munde war und die der Ehrwürdige aus der Nähe miterlebt hatte. Statt dessen geht der Brief folgendermaßen weiter:

„Aber alsbald hast du — wie es Ihm gefiel, der dich gemäß dem Wort des Apostels (Gal. 1,15) ‚vom Mutterleibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat' — deine gelehrten Studien mit weit besseren vertauscht und statt der Logik das Evangelium, statt der Physik den Apostel, statt Plato Christus, statt der Akademie das Kloster gewählt, nunmehr ganz und gar und wahrhaft ein weiblicher Philosoph."

Also handelte es sich auch bei ihr um den typischen Vorgang der Bekehrung, die, wie Augustin es gelehrt hatte, der Gnade Gottes zu danken ist, so daß er keiner weiteren Erklärung bedurfte. Dabei war ihm, der den Vorgang mit einer ganzen Sammlung von Begriffspaaren für den Gegensatz zwischen der profanen und der göttlichen „Philosophie" umschrieb, das tatsächliche Geschehen gewiß noch weit besser bekannt als uns. Mit dem Takt oder, mittelalterlich gesprochen, der Diskretion, die den wohlmeinenden, in sich ausgeglichenen und alles ausgleichenden Geistlichen auszeichnete, ging er über die persönlichen Dinge hinweg, sei es, daß er sie zurückdrängte, sei es, daß er sie für nicht allzu schwerwiegend hielt gegenüber dem Wesentlichen, das in der frommen Lebensführung bestand — so, wie er von Abälards letzten Tagen ein ideales Bild der Gottergebenheit zeichnete, auf dem die Leiden des gedemütigten Mannes verschwanden, als ob sie ins Wesenlose verschwebten. Aber für uns wird hier handgreiflich, wie der regelrechte Typus einer Bekehrungsgeschichte sich über den singulären Lebensgang einer ungewöhnlichen Frau legt, und man mag in diesem literarischen Verfahren ein Symbol für das allgemeine geschichtliche Geschehen sehen, das sich im hohen Mittelalter vollzog und die vorstoßenden Bewegungen überdeckte.

Nicht weniger lehrreich als dies Bild von Heloisens „Bekehrung" ist das Lob, das der Abt ihrem Lebenswandel zollte. Diese Seiten seines Briefes erinnern uns — nicht im Ton, aber im Thema — an Abälards Lobpreis der Heiligkeit, mit dem er die Gepriesene zugleich ermahnen wollte, dieses Ideal in ihren Willen aufzunehmen. Im Mittelpunkt steht auch hier die Keuschheit und ihr himmlischer Lohn. Auf die Sätze über ihre Bekehrung „von der Logik zum Evangelium, von Plato zu Christus..." folgt unmittelbar, wie zur Erläuterung des Vorgangs, ein seitenlanger Hymnus[484]) auf das „Wunder aller Wunder", das in der „glückseligen Mortifikation" besteht.

„Das Haupt der alten Schlange, die dem weiblichen Geschlecht immer nachstellt, hast du schon niederzutreten begonnen, und wirst es, wenn du mit des

[484]) Petri Ven. ep., 1. c. 148 A-349 D.

Allmächtigen Hilfe ohne zu wanken dabei beharrst, zerdrücken und es so zermalmen, daß sie niemals mehr dich anzuzischen wagt."

Wie in Abälards Verherrlichung des heiligen Standes der Nonnen, werden auch hier die heroischen Gestalten aus dem Alten Testament: Debora, Judith, dazu aber auch die Amazonen, aufgerufen, um dem Kampf mit dem Satan, zu dem die begnadete Frau berufen schien, den rechten Hintergrund zu geben:

„Einer jeden, die ihn besiegt, wird zum Lohn für diesen Sieg vom Himmelskönig die diamantene Krone aufs Haupt gedrückt, damit sie bei der ewigen Vergeltung eine um so größere Glorie gewinne, je schwächer ihr Fleisch für den Kampf war, den sie bestand.

Ich sage das, teuerste Schwester im Herrn, wahrlich nicht, um dir zu schmeicheln, sondern um dich zu ermahnen, daß du hingespannt bleibst auf das große Gut, bei dem du schon eine Zeitlang verharrt hast, und damit du noch größeren Mut gewinnst, es mit allem Bedacht zu bewahren, und die heiligen Frauen, die mit dir Gott dienen, gemäß der dir von Gott gewährten Gnade, durch Worte sowohl wie durch dein Beispiel anfeuerst, sich in diesem Kampf (agon) zu bewähren ... Den Mägden Gottes, das heißt der himmlischen Heerschar wirst du sein, was Debora ihrem jüdischen Volk war, und wirst allen Zufällen zum Trotz den so gewinnreichen Kampf einst nur als Siegerin beenden."

Man wird den mahnenden, warnenden Unterton in dieser auf den *einen* Punkt konzentrierten Huldigung an das weibliche Geschlecht nicht überhören. Aber es ist dann auch so, als hörte man einen Nachklang des Entschlusses, mit dem sie selber sich aus ihren Nöten durch die Konzentration auf andere Gedanken rettete, wenn der erfahrene Seelsorger das ideale Spiegelbild, das er ihr vorhielt, beschließt:

„In diesem kurzen Erdendasein wirst du für dich selber Sättigung finden an der verborgenen Süße der heiligen Schriften und die glückseligen Schwestern durch deine Predigt, die das Verborgene öffnet, sättigen, bis ‚am verstatteten Tage' nach dem Wort des Propheten ‚ewige Süße von den Bergen trieft und die Hügel von Milch und Honig fließen' ...[485])."

Es folgt noch eine Steigerung des Lobpreises, der in dem frommen Wunsch des Abtes gipfelt, sie in einem zu Cluny gehörigen Nonnenkloster walten zu sehen, wo sie durch ihre Gelehrsamkeit und mehr noch durch ihre Frömmigkeit eine Leuchte sein würde unter den Gottesmägden.

„Aber wenngleich Gottes Vorsehung, die alle Dinge lenkt, uns dies von dir versagt hat, so hat sie es uns doch gewährt, daß der Deine, der Diener und wahre Philosoph Christi, dessen Name, ich sage es, oft und immer nur in Ehren genannt werden soll, Magister Petrus, die letzte Zeit seines Lebens in Cluny verbracht hat, und Gott hat uns in ihm und durch ihn mit einer Gabe, köstlicher als alles Gold und Edelgestein, bereichert."

Es folgt das erschütternde Altersbild von ihm, das wir vorwegnahmen.

[485]) Ib. 350 A mit Bezug auf Joel 3.

Die typisierende Darstellung persönlichen Lebens, die wir in diesem sorgfältig ausgearbeiteten Beileidsbrief beobachten können, ist von allgemeiner Bedeutung. Sie entspricht dem Grundsatz der Seelenführung, den Augustin formuliert hatte, daß man die Menschen, die man leiten will, sich selber nicht so sehen lassen soll, wie sie sind, sondern wie sie sein sollten[486]). Der christliche Charakter dieser Einstellung wird deutlich durch den Gegensatz zu dem Spruch aus der griechischen Frühzeit: „Werde, der du bist[487])!" Aber wir denken dabei auch an Mignons Lied[488]):

So laßt mich scheinen, bis ich werde,
Zieht mir das weiße Kleid nicht aus!
Ich eile von der schönen Erde
Hinab in jenes feste Haus.

In der umfassenden Perspektive, die sich hier auftut, gewinnen auch die speziellen Fragen, von denen wir in diesem Kapitel ausgingen, die rechte Proportion zurück. Bei dem Zweifel an der Echtheit des Briefwechsels, der neuerdings wieder aufgekommen ist, spielt das Beileidsschreiben des Abtes von Cluny eine erhebliche Rolle und zwar wegen des Idealbildes der Äbtissin, das darin entworfen ist. Man argumentiert: der ehrwürdige Prälat hätte ihr bei all seiner Mildherzigkeit und priesterlichen Nachsichtigkeit unmöglich derart seine Hochschätzung und gar den Wunsch ausdrücken können, sie in einem seiner Klöster walten zu sehen, wenn er die Briefe gekannt hätte, in denen sie sich als eine unbußfertige Sünderin hinstellte, die „in ihrem Herzen eine Konkubine" wäre — ein Abscheu für jeden Geistlichen! Sonach könnte der Briefwechsel keinesfalls schon zur Zeit vor Abälards Tode (1142), der den Anlaß zu dem Beileidsschreiben gab, im Umlauf gewesen sein[489]). Uns will diese Argumentation nicht einleuchten. Sie führt uns vielmehr wieder zu der Frage, die uns wesentlich erscheint, ob im Mittelalter nicht manches möglich gewesen ist, was wir für unmöglich halten.

Wie wir sahen, konnte dieser Prälat, der zu den repräsentativen Persönlichkeiten jener Tage gehörte, rückhaltlos die „Bekehrung" des hochgelehrten Mädchens von den artes liberales und Plato zu dem Evangelium und dem Kloster rühmen, obwohl er von dem „Konkubinat" wußte, das zu der Katastrophe geführt hatte. Er überging dies ihr gegenüber mit Stillschweigen, während sie selber in ihren Gewissensskrupeln

[486]) Vgl. dazu Rather, Phrenesis I, 13 (MPL 136, 382 A): recordationis Aurelii lepida satis inductus hujusmodi sententia: ‚Saepe quilibet bonus dicitur, non quia sit, sed ut admoneatur ut sit'.
[487]) Vgl. Band I, 68.
[488]) Mignon 3, 1-4, in Wilhelm Meisters Lehrj. 8, 2.
[489]) J. T. Muckle, MA Stud. XV (1933), 64 und 67, vgl. oben S. 543, Anm. 53.

auf diese Sünde ihren Anteil an der Schuld zurückführte, die sich so schwer gerächt hatte[490]). So mag er auch, als er ihr den idealen Spiegel ihres Lebenswandels vorhielt, von ihren Klagen über ihre Schwachheit, ihre Hilfsbedürftigkeit, ihre bittersüße Qual wohl gewußt haben; das lassen die mahnenden, warnenden, teilnehmenden Töne vermuten, die das Tugendlob leise begleiten; aber er ging über diese persönlichen Dinge hinweg, ohne daran Anstoß zu nehmen — ähnlich wie Abälard das getan hatte — und zeichnete nur die typische Lebensform des „Agon", des schweren anhaltenden Kampfes mit dem Teufel, der die Begierden weckt und dadurch Leiden herbeiführt, die geduldig ertragen werden müssen. Dieser aus der Heiligenlegende bekannte Typus ist hier differenziert durch die Vorstellung, daß der Satan seit Evas Verführung dem weiblichen Geschlecht ganz besonders nachstellt. So zeigt sich, möchten wir schließen, daß die Besonderheit auch hier wieder nur als ein Fall von etwas Allgemeinem aufgefaßt wurde: die erotischen oder vielmehr sexuellen Dinge, um die es sich dabei handelte und von denen man augenscheinlich im Mittelalter in Bezug auf Frauen und sogar zu ihnen mit einer uns fremden Intimität reden konnte, während die Mönche in der Regel — nicht immer[491]) — über ihre eigenen diesbezüglichen Nöte schwiegen, diese Dinge fielen schlechtweg unter die Kategorie der Anfechtungen, die in den männlichen Selbstbekenntnissen aus jener Zeit in der Regel von den Glaubenszweifeln besetzt war, Zweifeln, die ebenso gefährlich für das Seelenheil waren, ja bis an den Rand des Wahnsinns führen konnten. Das wissen wir aus Otlohs Büchlein über seine Heimsuchungen durch den Teufel und auch aus der Lebensgeschichte des hl. Anselm, wo wir von seiner Kraft hörten, die Glaubenszweifel zu vertreiben[492]). Als Analogon zu den intellektuellen Anfechtungen war das Erotische in das herkömmliche Bild vom „Agon" eingefügt und der Einbruch desselben in das geistige Leben, der uns als epochemachend erschien, zurückgedämmt.

---

[490]) Heloise, Ep. 4, 196 A, mit Bezug auf die verbotene Liebe vor der Verehelichung: quod videlicet diu ante carnalium illecebrarum voluptalibus serviens, ipsa tunc merui quod nunc plector . . .

[491]) Ein Gegenbeispiel gibt die Autobiographie von Pietro Morrone, dem späteren „Engelspapst", der von solchen Nöten wegen seiner dadurch gefährdeten priesterlichen Würde berichtet.

[492]) Vgl. oben S. 67 ff. und S. 245 f. Auch wenn Heloise bekennt, daß die obscena voluptatum phantasmata inter ipsa missarum solemnia animum captivant (ep. 4, 196 D), so entspricht das der Klimax von Otlohs Glaubenszweifeln, die auch ihm den Gottesdienst störten, und dieser Typus war bereits von Gregor dem Großen in seinen Moralia (Kap. XVI) festgelegt, wo es heißt: „oft wenn wir uns mit der Hl. Schrift beschäftigen, haben wir unter den Angriffen der bösen Geister schwer zu leiden", worauf Abälard in seinem Traktat hinweist: ep. 8, 309 C u. 311 C.

Damit eröffnet sich uns ein tieferer Einblick in die Lage jener Zeit, in der bedeutsam Neues im Werden war. Wenn der unbefangen kühne Vorstoß, den Heloise im Erotischen wagte, von dem unglücklichen Bewußtsein der mangelnden Reue begleitet war, so möchten wir sagen, daß das Erlebnis hier dem Begriff vorausging, aber auch des Begriffs ermangelte, um zum vollen Verständnis seiner selbst zu kommen. Abälard wies sie angesichts ihrer Erfahrung des Absoluten in der irdischen Liebe, fast erschrocken, auf die Kreuzesandacht hin; umsonst — vielleicht, weil sie zu gesund, treu und kräftig war, aber doch auch, weil noch keine Kategorie oder innere Form bereit lag, um die große Leidenschaft einzubeziehen in die Struktur des geistigen — und das heißt in jener Zeit des geistlichen — Lebens. Man erkennt von hier aus, was es bedeutete, daß der hl. Bernhard, der große Rivale Abälards, dessen Gedanken fest in der Positivität des christlichen Glaubens verwurzelt waren, in seinen Predigten über das Hohelied den Weg zur Heiligung der Liebesleidenschaft bahnte. Von Leidenschaft im Unterschied zu rein geistiger Schau des Ersehnten, ja von Inbrunst darf man hier wohl, obwohl wir uns in der religiösen Sphäre bewegen, im Hinblick auf die Mystiker sprechen, die den von Bernhard gebahnten Weg beschritten; so gewinnt man von Heloise her einen Ausblick auf die religiöse Lyrik adliger Frauen, die im Hochmittelalter reiche Blüten trieb.

Mit der Abscheidung des Seelischen vom Sinnlichen, die durch den paulinischen Gegensatz von Geist und Fleisch begründet und durch die asketische Herabwürdigung der Ehe verfestigt worden war, ging als eine weitere traditionelle Voraussetzung die Ungeschiedenheit des geistigen Lebens vom geistlichen Stande zusammen, und beides zusammen brachte, das darf man wohl sagen, unauflösliche Wirrungen mit sich, sobald das Leben produktiv anstieg und doch an den alten Bindungen festhielt wie an festen Ufern, die es wohl überfluten, aber nicht beseitigen konnte. Aus dieser zeitlichen Lage dürfte zu begreifen sein, was rein persönlich angesehen, als ein moralischer Mangel — als Unaufrichtigkeit, die auf Geltungsbedürfnis zurückzuführen wäre — erscheinen möchte: daß um Abälards Gestalt trotz seiner mit Enthüllungen keineswegs sparenden Selbstdarstellung solch ein Dunkel gelagert bleibt. Indes gilt auch für ihn im eigenen Bereich seiner Schaffenskraft eben das, was für Heloise im Erotischen galt: daß das Leben dem Begriff voraus war. Denn er hatte die herkömmliche Bindung des geistigen Lebens an den geistlichen Stand im Grunde schon von innen her durchbrochen, aber vermochte — oder vielleicht auch: wagte — es nicht, sich zu seinem Mut zu bekennen. Seine Autobiographie legt davon Zeugnis ab. Sie vermittelte uns trotz der zur

Schau getragenen Leidenspositur ein Bild von ihm, wie er vor der Katastrophe war, die in sein 40. Lebensjahr fiel, und da war zu sehen, wie er, kein geistlicher Würdenträger, sondern ein einfacher Kleriker, der nicht einmal die niederen Weihen empfangen hatte, rein durch sein Genie zu der überragenden Stellung gelangte, die er an dem damals sich ausbildenden Mittelpunkt der europäischen Kulturwelt einnahm, und die Folge seiner Leiden war, daß er dem geistlichen Stand, den er um der „Philosophie" willen statt des angestammten Rittertums gewählt hatte, durch die Art, wie er das gelehrte Leben führte, den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrückte; dieser Zug geht durch sein Leben hindurch von den „weltlichen" Schulgründungen seiner Jugendzeit an bis zu der Hochschulsiedlung des entlaufenen Mönchs.

Daß das geistige Leben von einem geistlichen Stande getragen war, das machte einen der wesentlichen Punkte aus, durch die die mittelalterliche Gestaltung der Philosophie sich von der frühgriechischen unterschied, während sie der altindischen analog war, aber über diese noch hinausging dadurch, daß in der Christenheit der geistliche Stand kirchlich organisiert war und nicht wie in dem religiösen Indien rein durch die Kraft des Geistes seine Macht im sozialen Leben behauptete. Abälard, der die Macht dieser Organisation zu spüren bekam, fühlte sich so wenig an den geistlichen Stand gebunden, daß er den Gedanken erwägen konnte, zu den „Heiden" auszuwandern, um unter ihnen ein christliches Leben zu führen. Man darf wohl sagen, daß in seiner Person — freilich mehr der Intention nach als durch die Tat — eine Entwicklung sich anzeigte, die darauf gerichtet war, daß innerhalb des Klerus eine von dessen herkömmlicher Lebensform unterschiedene Repräsentation des geistigen Lebens zustande käme: eine Art Adel des Geistes, der sich wohl mit dem in der Provence bereits ausgebildeten Dichterstande hätte vereinen können. Wie diese Verhältnisse sich gemeinhin im abendländischen Klerus gestalteten, wo keine so überragende Persönlichkeit wie er, wohl aber einzelne geborene Dichter von hohem künstlerischen Rang und vielerlei Träger der literarischen Bildung mit dem entsprechenden Selbstgefühl und Ruhmesverlangen uns entgegentreten, darüber gibt uns die mittelalterliche Entwicklung der Schriftsteller-Autobiographie Auskunft, auf die wir zu Beginn des vorigen Abschnittes hinwiesen[493]) und der wir uns nunmehr zuwenden.

---

[493]) Vgl. oben Abschnitt IV, S. 391.

INHALT*
der ersten Hälfte

Seite

Einleitung

Die neue Epoche der Autobiographie im Anbruch des Hochmittelalters . . 7

1. Der geistige Aufschwung um die Jahrtausendwende und der doppelte — der gesamt-europäische und der spezifisch mittelalterliche — Aspekt dieser Epoche 17
2. Die mittelalterliche Erscheinung der Philosophie und die Verschiedenheit des anfänglichen vom vollendeten Hochmittelalter 24
3. Die geschichtliche Lage des Hochmittelalters analog der des griechischen Anbeginnes des europäischen Kulturzusammenhanges 35
4. Die geläufige Orientierung an der Renaissance. Das Problem der „Diesseitsstimmung" im Mittelalter 40
5. Der Gang der mittelalterlichen Entwicklung im Unterschied zu der frühgriechischen und die dabei eingreifende geschichtliche Entscheidung. Die entsprechende Gliederung des autobiographischen Materials 47

Erster Abschnitt . . . . . 55—162

Das Hervortreten förmlicher Autobiographien und ihre additive, aus heterogenen Elementen zusammengesetzte Form 55

Erstes Kapitel

Otloh von St. Emmeram
Bekehrungsgeschichte, Visionsbericht und Schriftenverzeichnis 57

1. Die Geschichte der Bekehrung und der anschließenden Versuchungen . 60
2. Die aus der Bekehrung hervorgehende theologische Schriftstellerei . . 75
3. Das Visionsbuch: Bruchstücke einer Seelengeschichte 83
4. Das literarische Selbstgefühl 88
5. Die Urkundenfälschungen und die Figur des geistigen Arbeiters . . . 99

Zweites Kapitel

Die Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent
Confessio laudis, Visionsbericht und Studiengeschichte, Klosterchronik und kirchenpolitische Memoiren 103

1. Die Vielförmigkeit der Lebensdarstellung 111
2. Die Anlage der Autobiographie nach dem Vorbild von Augustins Konfessionen und die Einbettung dieser religiösen Form in die jenseitige Atmosphäre der Visionen. Das Bild der Mutter im Gedanken an Monica und das Lob ihrer Schönheit 119

*) Das Register befindet sich am Schluß der 2. Hälfte dieses Bandes

Seite

3. Das innere Geschehen: die Anfechtungen des ritterbürtigen Mönchs und das befreiende Studium unter dem hl. Anselm 131
4. Moralische Reflexion als Würze des autobiographischen Stoffs und ihre Ausbreitung zur Sittenschilderung 140
5. Der Übergang von der Autobiographie zur kirchlichen Ortsgeschichte und die Auflösung der Konfessionsform in memoirenartige Zeitgeschichte. Die „Tragödie von Laon" 149

Zweiter Abschnitt . . . . . 163—282

Drei verschiedene Höhepunkte mittelalterlicher Persönlichkeitsschilderung zur Zeit der Verselbständigung des autobiographischen Schrifttums 163

Erstes Kapitel

Das Bild des Erzbischofs Adalbert von Bremen in der Hamburgischen Kirchengeschichte des Domscholasters Adam von Bremen 168

1. Der Ruhm, den Adam von Bremen als Historiker und Biograph genießt, und die Art seiner Behandlung der biographischen Aufgabe . . 173
2. Die nach antikem Muster hergestellte Komposition der Biographie: die gliedernden Charakteristiken des rätselhaften Mannes und der fragwürdige Zusammenhalt dieses glänzenden Gerüstes 181
3. Der Mangel einer einheitlichen Auffassung der Persönlichkeit: der Gegensatz zwischen der bildhaft anschaulich festgehaltenen Erscheinung (Phänotyp) und der widerspruchsvoll schwankenden Beurteilung des Charakters des großartigen Kirchenfürsten 197

Zweites Kapitel

Die Lebenserinnerungen des Erzbischofs Anselm von Canterbury und ihre hagiographische Bearbeitung 215

1. Eadmers zwiefache, biographische und memoirenhaft-kirchengeschichtliche Darstellung Anselms und die autobiographische Grundlage der Jugendgeschichte des Heiligen 220
2. Die kirchenpolitische Aktivität im Spiegel der Selbstbekenntnisse des asketischen Hierarchen 247

Drittes Kapitel

Geistliches Leben im Konflikt zwischen mönchischer Kontemplation und regimentalem Wirken: die Lamentatio des Abtes Johannes von Fécamp 262

1. Die augustinische Konfessionsform der Theologie bei dem Vorläufer Bernhards von Clairvaux 265
2. Die Elegie des geistlichen Lebemeisters an die ersehnte Einsamkeit. Die musikalische Kompositionsform für das kontemplative Leben im Sinne des platonischen Eros und die religiöse Grundbewegung nach dem Muster des Psalters 269

Seite

Dritter Abschnitt . . . . . 283—387

Kirchliche Ortsgeschichte und Autobiographie
Die Ausbreitung des autobiographischen Schrifttums bei den Weltgeistlichen gegenüber der seltenen Erscheinung von Herrscher-Autobiographien im katholischen Mittelalter 283

Erstes Kapitel

Die Tatenberichte geistlicher Würdenträger 288

1. Typische Zeugnisse
Bischof Gyso von Somerset, Abt Marquard von Fulda, Abt Hermann von Nieder-Altaich, Bischof Guillaume Le Maire von Angers . . . 289
2. Die Stiftungsurkunde des Bischofs Bernward von Hildesheim 301

Zweites Kapitel

Die Darstellung der eigenen Persönlichkeit in den Schriften des Abtes Suger von St. Denis 316

1. Die autobiographischen Digressionen in Sugers Geschichtswerk über König Ludwig VI. 319
2. Die persönlichen Dokumente (Testament und Stiftungsurkunde) und der Verwaltungsbericht des Abtes 335
3. Baubericht und Weihebüchlein über den gotischen Neubau der Abteikirche 347
4. Das Selbstgefühl des geistlichen Bauherrn: die Versinschriften in dem gotischen Dom und die mittelalterliche (morphologische oder zentrifugale) Art der Individuation 364

Vierter Abschnitt . . . . . 389—522

Selbstdarstellungen von Repräsentanten des geistigen Lebens in dem Spannungsfeld zwischen Philosophie und Theologie.
Die innerliche Unruhe in der Epoche Abälards 389

Erstes Kapitel

Platonismus und Christentum: Zwei Selbstzeugnisse aus der anfänglichen philosophischen Bewegung im Kontrast miteinander 397

I. Die Meditationen des Kartäuserpriors Guigo von Chastel

1. Die in dem gemeinsamen Platonismus gegründete Vergleichbarkeit des Tagebuchs des Priors mit Mark Aurels Buch „An sich selbst" . . 398
2. Die sittlich-religiöse Grundbewegung in der täglichen Selbstprüfung . 406
3. Die typisch mönchischen Selbstanklagen und die seltene, religiös begründete Aufrichtigkeit der Aussagen über den eigenen Stand . . . 414
4. Der autobiographische Zug im Rückschlag der metaphysisch-religiösen Besinnung zur Mönchsasketik 433

Seite

II. Adelhard von Bath und sein Bekenntnis zur Philosophie 440

1. Adelhards Darstellung seiner Entscheidung für das geistige Leben im Traumvorspiel zu seinem philosophischen Erstlingswerk und die antikliterarische Form dieser Darstellung: ein Streitgespräch zwischen Philosophie und Philokosmie 441

2. Das wissenschaftliche Bewußtsein des Platonikers: das Glück der kausalen Naturerkenntnis in ihrer empirischen Grenzenlosigkeit und ihrer idealen Geschlossenheit 447

3. Die Abwehr des Autoritätsglaubens durch den aufgeklärten Verstand und das Selbstgefühl des von diesem „Halfter" befreiten, geistig unabhängigen Forschers 461

Zweites Kapitel

Das sittlich-religiöse Lebensproblem und seine verschiedene Lösung im Spiegel zweier Bekehrungsgeschichten 463

I. Die Selbstbekenntnisse des Zisterzienser-Abtes Ailred von Rievaulx . 464

1. Die Bekehrung des schottischen Pfarrersohnes und Hofmannes zu den Zisterziensern, Augustins Konfessionen als Vorbild seiner Bekehrungsgeschichte, die beispielgebende Einfügung derselben in sein asketisches Jugendwerk, den „Spiegel der Caritas", und die mittelalterliche Umwandlung des großen Vorbildes: das Mönchtum als Befreiung von dem affektiven Getriebe der unständigen menschlich-gesellschaftlichen Lebensbeziehungen 471

2. Das Selbstzeugnis des „englischen Bernhard" in seiner Schrift über die Seelenfreundschaft. Das unersättliche Liebesverlangen als Antrieb zur Bekehrung, die selbstlose Freundschaft als höchstes irdisches Gut, ihre Erfüllbarkeit in der klösterlichen Gemeinschaft und der Genuß dieses seltenen Glücks als Vorstufe zur himmlischen Seligkeit: das Aufblühen der überirdischen Liebe in der reinsten irdischen 485

II. Die Autobiographie des Prämonstratenser-Abtes Hermann von Scheda 505

1. Das Suchen nach der „Wahrheit" als Beweggrund zur Bekehrung auch außerhalb der christlichen Gemeinschaft und die vorphilosophische Ebene dieses religiösen Suchens: der Streit der beiden biblischen Offenbarungsreligionen um den Vorrang 510

2. Die bibelfeste theologische Disputation als Weg zur Entscheidung, die Fruchtlosigkeit dieses intellektuellen, rabbinischen sowohl wie scholastischen Weges, der schlichte Glaube als eine Gnadengabe und die magische Vermittlung dieser an die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft gebundenen Gnade durch die Fürbitte heiliger Frauen 515

Seite

Fünfter Abschnitt . . . . . 523—719

Abälard und Heloise 523

Die Problemlage: die Überlieferung von Abälards Autobiographie zusammen mit dem anschließenden Briefwechsel zwischen ihm und Heloise in einem dreiteiligen Briefwerk, das mit einem pastoraltheologischen Traktat abschließt, und der von dieser mittelalterlichen Konfiguration abstechende moderne Anblick des Werkes: die Romantik des Liebesdramas, hinter dem die geschichtliche Größe des Philosophen verschwindet, Heloise als Patronin der Frauendichtung nach dem Zeugnis ihrer Briefe und zugleich der kritische Zweifel an der Echtheit dieser menschlichen Dokumente 524

Erstes Kapitel

Abälards Autobiographie

Die unglückliche Lebenslage des als Mönch zu Amt und Würden gelangten Philosophen bei der Abfassung seiner „Leidensgeschichte" und die apologetische Absicht dieser für die literarische Öffentlichkeit bestimmten Schrift . . 545

I. Die Jugendgeschichte des Philosophen

Der sieghafte Ansturm der eigengerichteten Kraft im Wettstreit mit den eingesessenen Schulhäuptern und die kurze Zeit (1114—1118) ungestörten Wirkens im Bewußtsein seiner führenden Stellung als des größten Philosophen der Zeit 555

II. Die Liebestragödie und ihre nachträgliche Deutung

1. Die Verführungsgeschichte 567
2. Die sittlich-gesellschaftliche Wiedergutmachung des Unrechts 574
3. Das Problem der Philosophen-Ehe im Lichte der freien, der „vollkommenen" Liebe 582
4. Die Katastrophe 596

III. Die geistige Energie des Philosophen im Ansturm und Niederbruch

Die Fortsetzung der auf das geistige Werk gerichteten Selbstdarstellung durch die folgenden anderthalb Jahrzehnte (1119—1134) und das regelmäßig wiederkehrende Hinauf und Herab seiner Lebensbahn 600

1. Die Wiederaufnahme der Lehrtätigkeit im Mönchsgewand, Abälard als Begründer der rationalen Theologie, der Gegenschlag der orthodoxen Obrigkeit und die Katastrophe: die Verdammung seines theologischen Werks auf der Synode von Soissons (1121) 602

Das Pathos dieses Berichts: das Hervorbrechen des lauteren religiösen Bewußtseins im Moment der Demütigung und das verzweifelte Aufbegehren gegen Gott 611

Der kritische Vorstoß gegen die Klosterlegende von St. Denis, die patriotische Reaktion dagegen und seine Flucht aus dem Kloster . . 613

Seite

2. Der neue Anfang zu unabhängigem Wirken: der entlaufene Mönch als Gründer einer Hochschulsiedlung in der Waldeinsamkeit und das Selbstgefühl des zum Dienst des Heiligen Geistes Berufenen, der als ein geistiger Arbeiter durch seine Lehrtätigkeit seinen Lebensunterhalt erwirbt 614

Die reaktionäre Gegenbewegung, die Abälards öffentliche Stellung untergrub: seine Angst vor dem Ketzergericht und der Entschluß zur Übernahme einer Abtei in seiner bretonischen Heimat 620

3. Die unglückliche Lage bei der Abfassung seiner Autobiographie: die tiefe Unbefriedigung des aus seiner Bahn Geworfenen, das Verlangen nach fruchtbarem geistigen Wirken, die Aussicht auf Erfüllung dieses Verlangens durch die erneute Verbindung mit Heloise, der Äbtissin des aus der akademischen Siedlung hervorgegangenen Nonnenklosters, die Zerstörung dieser glücklichen Lösung durch die üble Nachrede . . 624

Zweites Kapitel

Die gegenseitige briefliche Aussprache und das exemplarische literarische Werk 628

I. Der vertrauliche Briefwechsel

Der zwiefache, sowohl existentielle wie literarische Charakter der Briefe und die Bedeutung dieser Doppelseitigkeit für den Gang der Aussprache . 628

1. Heloises erster Brief und die Problematik desselben. Das Einblenden des Gewesenen in die gegenwärtige Situation und der literarische Ort des Briefes im Grenzbereich zwischen unmittelbarem Gefühlsausdruck, Rhetorik und Dichtung 630

2. Die Auseinandersetzung. Das Wissen von etwas Absolutem in diesem Leben dank dem Erlebnis der vollkommenen Liebe und der absolute, die Hingabe des ganzen Menschen fordernde Anspruch der Religion . 646

3. Abälard als Seelenführer. Sein inständiges, aber auch brutales Bemühen, die Wankende zu stützen. Sein Entwurf einer Kreuzesandacht; seine Nähe zu Bernhard von Clairvaux bei aller Ferne von ihm . . . 662

4. Der Abbruch der Aussprache 676
Der in der literarischen Darbietung des ungeschlichteten Gegensatzes liegende Hinweis auf die überpersönliche Bedeutung der vertraulichen Briefe 679

II. Der Ausklang

1. Briefliche Zeugnisse von Abälard und von Heloise, die auf ihr Verhältnis nach dem Abbruch der Aussprache Licht werfen:
Heloises von Abälard den Klosterfrauen gerühmte Bibelkunde und ihre gelehrten Fragen an ihn über schwierige Textstellen. — Abälards liturgisches, von ihr als seiner „Gefährtin" angeregtes Dichtwerk und sein zusammengefaßtes, an sie gerichtetes Glaubensbekenntnis aus der Zeit seiner erneuten Verfolgung 680

Seite

2. Abälards für den herangewachsenen Sohn verfaßtes Sittengedicht . . 692

Das friedliche Nebeneinander der in dem Briefwechsel einander entgegenstehenden Tugendbegriffe antiken und christlichen Gepräges und die Übernahme wesentlicher, dort von Heloise vertretener Positionen unter Abälards eigenem Namen 693

Die Erörterung des Sündenbegriffs mit Bezug auf die ständige Klage „unserer Heloise" über ihr Unvermögen zur Reue, das sie an ihrem Seelenheil zweifeln ließ 701

3. Die in dem Lehrgedicht enthaltenen Bruchstücke einer Selbstdarstellung des Philosophen und ihre Übereinstimmung mit der Einführung seiner Person als eines Schiedsrichters in dem Religionsgespräch zwischen Vertretern des Christentums, des Judentums und der idealistischen Tradition der antiken Philosophie 704

4. Das zeitgenössische Bild von Abälards letzten Tagen, auf das sich die herrschende katholische Ansicht von der Bekehrung des Exkommunizierten gründet, und das entsprechende Bild von Heloise als der von Plato und den artes liberales zu Christus und dem Evangelium bekehrten „wahren Philosophin" — ein Beispiel für die mittelalterliche Schematisierung des Individuellen und Schicksalhaften, zugleich ein Symbol für das geschichtliche Geschehen, das sich im Verlauf des Hochmittelalters vollzog und die Gegensätze durch intellektuelle Harmonisierung von oben her überdeckte 711

NACHTRAG

Das S. 527 Anm. 7 angeführte mittellateinische Poem, in dem sich eine Anspielung (die früheste, die man kennt) auf die Geschichte von Abälard und Heloise findet, die sog. *Metamorphosis Goliae Episcopi*, ist nicht, wie dort (mit J. T. Muckle, der dem Hg. Th. Wright folgte) angegeben, Ende des 12. Jahrhunderts, sondern nach R. L. Poole (The Masters of the Schools at Paris etc., *Studies in Chronology and History*, Oxford 1934, p. 242) „nicht viel später als 1142" anzusetzen. Dadurch gewinnen die Verse größeres Gewicht als Zeugnis für die hier vorgetragene Ansicht von der Echtheit des Briefwechsels.
Sie lauten:

Nupta quaerit ubi sit suus Palatinus,
cuius totus extitit spiritus divinus;
quaerit cur se subtrahat quasi peregrinus,
quem ad sua ubera foverat et sinus.